

ISSN 0342-6378  
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT  
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

52. JAHRGANG HEFT 3  
JULI—SEPTEMBER 2011

# Wort und Antwort



Leben geben.  
*Martyrien*



Die Anschläge vom 11. September 2001 zerstörten nicht nur die Twintowers und Tausende von Menschenleben, sondern propagierten auch einen neuen Märtyrertyp. Der lässt sich in Folge des Versprechens, als Märtyrer ins Paradies zu gelangen, von einer Art Todesbegehren leiten. Und wo solche suizidale Sehnsucht wie bei al-Qaida politisch instrumentalisiert wird, mutiert diese „Kunst des Todes“ (Hassan al-Banna, † 1949, Gründer der Muslimbruderschaft) zu einer gefährlichen Gesellschaftstheorie des Martyriums.

Am 6. Juni 2010 wurde in Alexandria der 28-jährige ägyptische Blogger Khaled Mohammed Said von zwei Zivilpolizisten zu Tode geprügelt. Über die sozialen Netzwerke verbreitete sich die Nachricht schnell. Bald kam es zu Demonstrationen gegen das brutale Vorgehen der Polizei, die sich mehr und mehr zu Protestkundgebungen gegen die Regierung in Kairo entwickelten. Posthum wurde Said zum ersten Märtyrer der ägyptischen Revolution. Die Facebook-Seite „We are all Khaled Said“ ([www.facebook.com/elshaheed.co.uk](http://www.facebook.com/elshaheed.co.uk)) hat ihn inzwischen zu einer Symbolfigur des Arabischen Frühlings insgesamt gemacht.

Am 25. Juni diesen Jahres sprach die katholische Kirche drei ehemalige Lübecker Geistliche als Märtyrer selig: Eduard Müller (\* 1911), Johannes Prassek (\* 1911) und Hermann Lange (\* 1912). Gemeinsam mit dem protestantischen Pastor Karl Friedrich Stellbrink (\* 1894) hatten sie ihre Stimme gegen die Verbrechen der Nationalsozialisten erhoben: öffentlich! Dafür wurden sie am 10. November 1943 in Hamburg hingerichtet. Das christliche Lebenszeugnis der vier Männer ist politische Mahnung und ökumenisches Zeichen zugleich.

Die drei Beispiele machen deutlich, wie vielgestaltig und widersprüchlich der Begriff des Martyriums heute Verwendung findet: als freiwillige Tat oder aufgezwungenes Schicksal, als Folge einer persönlichen Gewissensentscheidung oder eingebettet in eine krude Gesellschaftstheorie, als religiöses oder politisches Bekenntnis... Allen *Martyrien* ist jedoch gemein, dass da Menschen sind, die für Überzeugungen ihr *Leben geben*. Die Beiträge des vorliegenden *Wort und Antwort*-Heftes versuchen aus kulturwissenschaftlicher und philosophischer, historischer und politischer, christlich- und islamisch-theologischer Perspektive Verstehensschneisen in unwegsames Gelände zu schlagen.

**Ulrich Engel OP**, Berlin

## Martyrium

Zunächst einmal ist auf den banalen, aber entscheidenden Unterschied hinzuweisen, dass der Märtyrer nicht von eigener Hand stirbt, sondern von anderen getötet wird. Die Verantwortung für den Tötungsbeschluss und den Tötungsakt liegt nicht beim Märtyrer, sondern bei seinen Mördern. Er ist nicht Subjekt, sondern Objekt der Tötung. Besonders deutlich wird dieser Unterschied, wenn man sich klar macht, dass Martyrium immer auf die eine oder andere Weise mit Folter verbunden ist. In der Folter soll und wird dem Märtyrer die Möglichkeit genommen, seine Würde darzustellen. Das gilt ganz besonders auch für den Tod am Kreuz.

### Kein Vorrang der Nächstenliebe vor der Selbstliebe

Deswegen kann auch nicht von Martyrium die Rede sein, wo der „Märtyrer“ den Tötungsbeschluss gegen sich absichtlich provoziert. Er wäre dann wieder Subjekt, nicht Objekt der Tötung. Möglicherweise geht er bewusst durch sein Handeln das Risiko ein, getötet zu werden. Aber das ist keine absichtliche Provokation der Tötung. Als die Autoren der „Weißen Rose“ Flugblätter gegen die Nazis in München verteilten, wussten sie, dass sie damit ihr Leben riskieren. Trotzdem tragen sie nicht die moralische Verantwortung dafür, dass sie zum Tod verurteilt wurden. Auch im anderen, klassischen Fall des „Martyriums“, der Verweigerung gegenüber einem Unrechtsbefehl, provoziert der Märtyrer nicht seinen Tod. Vielmehr legt er durch seine Verweigerung Zeugnis für das Recht ab. Martyrium bedeutet „Zeugnis“. Die Makkabäer weigern sich, das Standbild des Nebukadnezar anzubeten. Sie wissen, dass es sie das Leben kosten wird und tun es trotzdem nicht. Sie legen Zeugnis – Martyrium – für ihren Glauben ab, indem sie sich verweigern. Ihr „Nein“ ist eine Predigt. Aber die Situation, in der diese äußerste und wirksamste Form des Zeugnisses stattfindet, haben sie nicht zu verantworten. Sie haben sie nicht absichtlich provoziert. Hätten sie die Situation aktiv provoziert, um darin predigen zu können, würde es schon schwieriger, ihr Martyrium von einem Suizid zu unterscheiden.

Dies alles gilt auch für das Martyrium Jesu. Nicht Jesus verantwortet seinen Tod, sondern seine Mörder. Er verantwortet ihn auch nicht in Form von Gehorsam gegenüber einem Tötungsbeschluss, den Gott in seinem Plan zur Erlösung der Welt

beschlossen hätte. Wenn das „muss“ seiner Leidensankündigungen (vgl. Mk 8,31: „Der Menschensohn *muss* viel erleiden und [...] verworfen werden“) die moralische Legitimation dafür bedeuten würde, den Anlass selbst schaffen zu dürfen, um getötet zu werden, dann würde Jesus selbst die moralische Verantwortung für seinen Tod tragen. Nicht einmal in der Ausführung angeblicher Pläne Gottes darf aber das Liebesgebot übertreten werden, welches das Gebot der Selbstliebe einschließt. Die Goldene Regel besagt, weder das eigene Leben noch das Leben eines anderen als bloßes Mittel für einen Zweck einsetzen zu dürfen. Dies gilt auch für die vom Menschen vermuteten Zwecke, die Gott angeblich in seinen Plänen im Sinn hat. Die Goldene Regel fungiert in diesem Falle als Kriterium für die Unterscheidung der Geister, ob bestimmte „Pläne“ von Gott kommen können oder nicht. Es ist – jedenfalls für das Christentum – aus vielen Gründen viel einsichtiger, dass Gott keine Ausnahme von der Goldenen Regel macht und sich in seiner Menschwerdung ihr sogar noch einmal ausdrücklich beugt, als anzunehmen, dass ausgerechnet ein Bruch der Goldenen Regel durch Gott zur Heilstat für die Menschen werden sollte. Eine ganz andere Sache ist die innere Zustimmung des Märtyrers zu seiner Situation des anstehenden, wahrscheinlichen oder sicheren Martyriums. Die Geschwister Scholl kämpfen in den ersten Verhören vor der Gestapo noch um ihr Leben, aber als die Beweislast für ihr „Verbrechen“ übermächtig wird, gestehen sie es ein und distanzieren sich zugleich nicht von ihrer Tat. Damit ist indirekt ein Ja zum eigenen Martyrium gegeben, das aber kein Ja zum eigenen Tod ist, sondern ein Ja zu der guten Tat, die von anderen schuldhaft mit dem Tod geahndet wird.

### ...nicht ausweichen!

Auch hier besteht eine Parallele zum Martyrium Jesu. Es gibt einen Moment in Jesu Leben, in dem er ja zu seinem Martyrium sagt. Es mag der Tag sein, an dem er sich entschließt, in Jerusalem einzuziehen und sich dem lebensbedrohlichen Konflikt zu stellen, dem er vorher mehrmals ausgewichen war: „Jesus scheint der Alternative gegenübergestanden zu sein, entweder versteckt zu bleiben und dem Tod zu entgehen, oder aus dem Versteck herauszukommen, um dem Tod entgegenzutreten [...]. Seine Absicht war noch immer, Glauben an das Kommen des Reichs zu wecken. Er konnte dies nicht sehr wirksam tun, wenn er sich versteckt hielt. Doch wenn er aus der Verborgenheit herauskäme, um zu predigen, dann würde er früher oder später gefangen genommen und zum Schweigen gebracht – außer sein Tod selbst könnte zu einem Weg werden, Glauben an das Reich zu wecken.“<sup>1</sup> Ein endgültiges Ja spricht er am Ölberg, wenn er betet: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mk 14,36).

Die Formulierung des Ölberggebetes Jesu führt uns in einen zweiten Aspekt des nicht-suizidalen Martyriums ein. Der Märtyrer will nicht sterben, sondern er gehorcht einem anderen Willen.<sup>2</sup> Die Versuchung besteht darin, diesem Willen nicht zu gehorchen. Gott aber will das Leben, nicht den Tod. Er will auch nicht jemanden töten, damit andere leben. Wenn man es so sehen würde, würde sich ja Gott selbst das Menschenopfer erlauben, das er für alle anderen zum Gräuel schlecht-

hin erklärt hat (vgl. Ez 16,20 u. a.). Wie sollte Gott vom Moloch unterscheidbar sein, wenn er für sich das Ausnahmeopfer verlangt, das er dem Moloch verweigert? Ist Gott etwa deswegen Gott, weil er im Unterschied zum Moloch das Menschenopfer verlangen darf? Dann könnte Jesus ihn nicht mehr mit „Abba“ ansprechen, wie er es tut. Gerade in dem Moment, in dem das Martyrium auf den Märtyrer zukommt, kann und muss Gott vom Märtyrer prinzipiell als der liebende Vater im Himmel erkannt werden können – was das Gefühl der Gottverlassenheit durchaus nicht ausschließt (vgl. Mt 27,46). Jesus betet zum „Abba im Himmel“, nicht zum Menschenopfer fordernden Gott, der sich dem Zwang zum Sohnesopfer (leider, leider) nicht entziehen kann. Es ist und bleibt also ein Widerspruch in sich – und kein geheimnisvolles Paradox –, sich einen Gott vorzustellen, der aus Liebe zu den Menschen einen Menschen tötet, selbst dann, wenn es „nur“ oder „gerade“ sein Sohn ist. Wenn Jesus seinem Tod als Tötung durch diese Art von „liebendem“ Gott zustimmen würde, dann würde die Stimme der Goldenen Regel in ihm verstummen.

## Selbstliebe als Selbsthingabe

Es verhält sich umgekehrt. Der Wille Gottes, von dem im Ölberggebet Jesu die Rede ist, offenbart sich im Märtyrer als Liebesgebot der Goldenen Regel, als Gebot zur Nächstenliebe ebenso wie zur Selbstliebe. Die Lebenshingabe des Märtyrers ist nicht einfach nur Ausdruck eines Vorrangs der Nächstenliebe vor der Selbstliebe, zu der sich der Märtyrer durchringt – und sei es im Namen eines Gottes, der ihm diese Prioritätensetzung befiehlt. Das wäre suizidaler Altruismus. Vielmehr ist das Martyrium immer auch Vollzug der Selbstliebe im scheinbar paradoxen Akt der Selbsthingabe. Das ist mehr als ein bloßer Widerspruch.

Im Blick auf den Tod Jesu bedeutet dies, dass auch das Ja Jesu zu seinem Tod als Akt der Selbstliebe, der Treue zu sich selbst, zur eigenen Predigt, zum eigenen Lebensinhalt, zur eigenen Lebenslinie zu verstehen ist. Gerade deswegen ist es nicht möglich, den Tod Jesu als nicht-suizidales Martyrium zu verstehen, wenn man es von seinem Leben trennt. Suizidale Todesbereitschaft, die sich altruistisch tarnt, ist etwas anderes als das Martyrium Jesu. Das Martyrium Jesu ist ein Akt der Nächsten- und Selbstliebe. Und nur deswegen kann es auch eine konstruktive, befreiende, sühnende und versöhnende Wirkung haben. Wer christlich vom „Martyrium“ spricht, kommt jedenfalls um diese Präzisierung nicht herum.

---

**Klaus Mertes SJ, Dipl.-Theol.**, geb. 1954 in Bonn, Direktor am Kolleg St. Blasien. Anschrift: Fürst-  
abt-Gerbert-Straße 14, D-79837 St. Blasien. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit J. Siebner), Schule ist  
für Schüler da. Warum Eltern keine Kunden und Lehrer keine Eltern sind, Freiburg/Br. 2010.

---

**01** A. Nolan, Jesus vor dem Urchristentum, Luzern 1993, 158; zum „Verstecken“ Jesu vgl. ebd., 147.

**02** Dieser Wille hier ist abzusetzen von einem „Plan“ Gottes, den Jesus

schon im Moment des Gehorsamsaktes als Ganzen durchschaut.

# Ulrich Engel

## Radikale Treue zum radikalen Zeugnis Jesu

Theologische Dimensionen des christlichen Martyriumbegriffs

„Es ist gut, sich der Märtyrer ferner Zeiten zu erinnern, wichtig aber ist, an die unserer Tage zu denken.“<sup>1</sup>

*Jon Sobrino SJ*

„Wir schreiben euch, Brüder, über das, was sich zugetragen hat mit den Märtyrern und besonders mit dem seligen Polykarp, der durch sein Zeugnis der Verfolgung gleichsam das Siegel aufgedrückt und ein Ende gemacht hat. Denn beinahe alles, was vorherging, geschah, damit uns der Herr noch einmal das Schauspiel des Martyriums, wie es im Evangelium erzählt ist, vor Augen führe. Denn er wartete, bis er ausgeliefert wurde, wie auch der Herr, damit auch wir seine Nachahmer werden, indem wir nicht nur unser eigenes Wohl, sondern auch das des Nächsten im Auge haben. Denn es ist ein Zeichen wahrer und starker Liebe, wenn man nicht nur sich selbst, sondern auch alle seine Brüder retten will.“<sup>2</sup>

### Μάρτυς = Zeuge: Märtyrerakten des 2. Jahrhunderts

Der zitierte Text entstand kurz nach dem Tod des als Apostelschüler verehrten Bischofs Polykarp von Smyrna († ca. 167 n. Chr.).<sup>3</sup> Es handelt sich um den Abschnitt eines Briefes, der von der christlichen Gemeinde in Smyrna (heute Izmir, Türkei) verfasst wurde und sich an die Gemeinde in Philomelium (heute Akşehir, Provinz Konya, Türkei) sowie an alle anderen christlichen Gemeinden wendet. Seine Adressierung lautet: „Die Kirche Gottes zu Smyrna an die Kirche Gottes zu Philomelium und an sämtliche Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche allerorten“ (MP 297, Nr. 1).

-----  
**Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP** (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010.

Theologiegeschichtlich von Interesse ist das Schreiben nicht zuletzt deshalb, weil hier erstmals ein wegen seines Glaubens hingerichteter Christ als „Zeuge“ (griechisch: μάρτυς) betitelt wird: „Einer von diesen ist der bewunderungswerte Blutzeuge Polykarp gewesen, der in unserer Zeit durch seine Lehre ein Apostel und Prophet geworden ist, der Bischof der katholischen Kirche zu Smyrna“ (MP 305, Nr. 16; vgl. auch ebd. 306f., Nr. 19). Sein Sterben wird als „Zeugnis“ (μαρτυρία/μαρτύριον) wahrgenommen (vgl. das Zitat oben: MP 297, Nr. 1) bzw. mit dem Verb „Zeugnis ablegen“ (μαρτυρεῖν) bezeichnet: „...dafür Zeugnis abgelegt hat der selige Polykarp, nach dessen Fußstapfen wir im Reiche Jesu Christi befunden werden mögen.“ (MP 308, Nr. 22)

## Martyrium als Sakrament der Kirche

Deutlich wird in diesem Brief die Bezogenheit des Martyriums auf die ekklesiale Gemeinschaft als Ganze: „an sämtliche Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche allerorten“ (MP 297, Nr. 1). Vor allem Karl Rahner SJ hat die *ekklesiologische* Bedeutung des Martyriums hervorgehoben. Im Blick auf die seit alters her betonte rechtfertigende Kraft des Martyriums hat er die Blutzeugenschaft gar als ein der Kirche *wesensmäßig* zugehöriges „Sakrament“<sup>4</sup> bezeichnet.

Zwar wissen auch schon die Schriften des Neuen Testaments um das Zeugnis des Wortes und (wenn auch weniger häufig vorkommend) der Tat, doch wird in den biblischen Texten für die Benennung des Blutzeugnisses nirgends ein Wort des μαρτ-Stammes verwendet.<sup>5</sup> Diese Bezeichnung findet erstmalig in den Märtyrerakten des Polykarp Verwendung – wobei auffällt, dass die neue Terminologie im Schreiben der Gemeinde von Smyrna nicht erläutert wird, damit also zu jener Zeit in Kleinasien als schon bekannt vorausgesetzt werden muss. Demzufolge sind die Begriffe μάρτυς, μαρτυρία/μαρτύριον und μαρτυρεῖν auf jeden Fall vor das Todesjahr des Bischofs Polykarp zu datieren. Seitdem „ist der ‚martyr‘, der ‚Zeuge‘ schlechthin, der Martyrer durch den *Tod*.“<sup>6</sup>

## Das eigene Christsein nicht verleugnen

Historisch verortet ist das „Widerfahrnis“<sup>7</sup> des Martyriums zunächst in der Zeit der altkirchlichen Christenverfolgung. Dirk Van Damme OP hat im Rahmen seiner Forschungen zur altkirchlichen Theologie des Martyriums darauf aufmerksam gemacht, dass bis etwa 250 n. Chr. die Christen vor allem dafür Zeugnis ablegten, dass sie *Christen* waren.<sup>8</sup> Μαρτυρεῖν meint dementsprechend, das eigene Christsein nicht zu verleugnen, sondern sich auch öffentlich – oftmals vor Gericht! – zu ihm zu erklären. Markiert ist damit ein doppelter, zum einen den *rechtlichen* Bereich und zum anderen das Feld der *Öffentlichkeit* berührender Bedeutungshof des Wortes.<sup>9</sup> Wegen ihres Selbstzeugnisses als Christus-Gläubige wurden die Christen der Frühzeit also „Märtyrer“ genannt. Das Martyrium stellte damals und stellt auch heute vielerorts „den äußersten Ernstfall des Bekenntnisses dar.“<sup>10</sup>

Mit der unter der Regentschaft Kaiser Konstantins I. (306–337 n. Chr.) stattgehabten offiziellen Anerkennung des Christentums änderte sich auch der Begriff des Martyriums. Wo dieser anfangs vor allem auf die staatlich-institutionelle Christenverfolgung zielte, galten ab dem 4. Jh. eher die als Märtyrerinnen und Märtyrer, „die durch ihren Tod den Preis für die Nachfolge Jesu und den Dienst für Gott zahlten.“<sup>41</sup> Im Zuge des abendländischen Schismas wie auch im Rahmen von Reformation und Gegenreformation kam es schließlich zu problematischen Konfessionalisierungen des Martyriumbegriffs. Die kirchliche Heiligenverehrung verkam zum kontroverstheologischen Signum gegenseitiger Abgrenzungen.

## Martyrium als Reich-Gottes-Zeugnis

Gegen solche Verengungen bedurfte es einer erneuerten *christologischen* Fundierung der Theologie des Martyriums. Denn zweifelsohne bezog sich schon die skizzierte altkirchliche Selbstbezeugung der Christen als Christen im Letzten auf den, nach dem sie sich nannten: Jesus, den Christus. Maßstab des Bekenntnisses war und ist das Evangelium. Dementsprechend heißt es mit Blick auf Polykarp von Smyrna in den zitierten Märtyrerakten: „Er war nicht nur ein ausgezeichnete Lehrer, sondern auch ein hervorragender Blutzeuge, dessen Martyrium alle nachzuahmen begehren, da es nach Christi Evangelium geschah.“ (MP 307, Nr. 19) Der Märtyrer orientiert sich in seinem Handeln also an der in der Schrift überlieferten Praxis Jesu. Diese galt der Ankündigung der Herrschaft Gottes und der in ihr antizipierten ganz neuen, die real existierenden Verhältnisse umstürzenden Gerechtigkeit. In diesem Sinne kann das „Martyrium“ mit Jon Sobrino SJ als „die höchste Form der Liebe“<sup>42</sup> charakterisiert werden. Deshalb gab es im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder Frauen und Männer, die sich nach dem Martyrium sehnten. Zugleich jedoch gilt: Der Märtyrertod muss als eine – um ein Wort Rahners zu gebrauchen – „Tat der freien und glaubenden Freiheit ... ein Tod sein, der vermieden werden könnte“<sup>43</sup>. Selbstmordattentate können somit in christlich-theologischer Perspektive definitiv nicht als Martyrien gelten!

Dass Jesu Reich-Gottes-Verkündigung vor allem in Kreisen der politisch Mächtigen auf Ablehnung stoßen würde, dass er auf Widerspruch treffen, gar am Kreuz enden würde, überrascht nicht unbedingt. So konnte schon das zeitgenössische Judentum Jesu Tod in der Tradition des Propheten (bzw. Weisen) deuten, „dessen Tod mit seinem Leben und dessen tragenden Wertmaßstäben in einem inneren Zusammenhang stand, ... weil er die Konsequenz einer Leidenschaft für eine Gerechtigkeit war, die das vorherrschende Ethos der Zeit in Frage stellte.“<sup>44</sup> Zu denken ist in diesem Zusammenhang an prophetische Gestalten wie Jeremia oder den leidenden Gottesknecht in Jes 53. Lukas hat genau dieses jüdisch-theologische Interpretationsmodell des um der Gerechtigkeit willen verfolgten Propheten seinem Evangelium zu Grunde gelegt: „Als selbsternannter Prophet, der in Einklang mit der Tradition des Gnadenjahres Gerechtigkeit für alle herbeiführt (Lk 4,18–20), lässt sich Jesus bei Lukas von seinen Gegnern nicht einschüchtern. Wie andere

Propheten vor ihm *muss* er nach Jerusalem gehen, auch wenn das für ihn den Tod bedeutet.“<sup>45</sup>

## Konsequenzen des Kampfes für Gerechtigkeit

Damit wird es möglich, den klassischen Martyriumsbegriff im Sinne einer von Rahner 1983 erhobenen Forderung auch auf die hin zu erweitern, die den Tod als Konsequenz ihres aktiven Kampfes für den Glauben erlitten haben.<sup>46</sup> Zu denken ist in diesem Zusammenhang an von der Kirche bis dato nicht offiziell heiliggesprochene Märtyrer wie etwa den am 24. März 1980 in San Salvador (El Salvador) ermordeten Erzbischof Oscar Arnulfo Romero. Rahner argumentiert u. a. mit Thomas von Aquin, der in seinem Sentenzenkommentar den Märtyrer an Hand von drei Kriterien definiert, die da sind: 1. der erlittene *Tod* des Zeugen, 2. seine in diesem Tod zum Ausdruck kommende *Christusbeziehung*, und 3. sein Einsatz für die *res publica*, sprich: die Gesellschaft (vgl. IV d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 11 [Busa]). Speziell die Befreiungstheologie plädiert denn auch konsequent für einen Martyriumsbegriff, „dessen Ausgangspunkt in der Reflexion der gegenwärtigen Gesellschaft liegt“<sup>47</sup>. Wenn es eine solche politisch-theologische Relation des Martyriums zur Reich-Gottes-Praxis der Gerechtigkeit gibt, dann können im Umkehrschluss alle, die für eben diese Sache kämpfen, zu Recht als Märtyrer bezeichnet werden. Leonardo Boff hat diesen Gedanken eindrücklich entfaltet: „Deshalb sind all diejenigen, die für die Wahrheit, Gerechtigkeit und den Frieden ihr Blut vergossen haben, unabhängig von den ideologischen Vorzeichen, unter denen es geschah, *wahre Märtyrer* im vollen Sinne des Wortes, die Werke der Tugend im Geiste Christi vollbracht haben. Sie sind zwar keine Märtyrer für den christlichen Glauben, sie sind auch keine Helden, die die Kirche für sich in Anspruch nehmen kann; aber sie sind *Märtyrer für das Reich Gottes*, Märtyrer für jene Sache, die auch die Sache des Sohnes Gottes war, als er unter uns weilte. In der Geschichte der Menschheit tragen sie zu der Verwirklichung der Politik Gottes bei.“<sup>48</sup>

Dass der am Schandbalken Gemordete letztendlich von seinem Abba-Gott dem Tod entrissen und damit in seiner Predigt legitimiert werden würde, das war und ist das eigentliche Wunder! Vor diesem Hintergrund bezieht eine christliche Theologie des Martyriums, die alle die mit im Blick hat, denen es um die Sache Gottes geht, ihre Hauptmotivationen aus der Rückschau auf Tod und Auferweckung Jesu. Theologisch ist das Martyrium somit als „Ernstfall der Kreuzesnachfolge“<sup>49</sup> in die Schicksalsgemeinschaft mit dem auferweckten Christus einzuordnen.

## Jesus, der Protomärtyrer

In der Ausrichtung des Martyriums auf das Reich Gottes kann Jesus selbst als Protomärtyrer, d. h. als erster Märtyrer verstanden werden. „Er gehört in die Reihe der Märtyrer; doch unterscheidet er sich von allen anderen durch sein Selbstverständnis, der letzte, endzeitliche Bote Gottes zu sein, mit dessen Wirken die Herr-

schaft Gottes beginnt.<sup>420</sup> In seinem Kreuzestod wie auch in seiner Bestätigung durch den Vater, der ihn auferweckt hat, ist Jesus der Protomärtyrer schlechthin. Trotzdem wird Jesus in den Schriften des Neuen Testaments nur ein einziges Mal als „Zeuge“ betitelt. Im ersten Kapitel der Offenbarung des Johannes heißt es: „Jesus Christus; er ist der treue Zeuge (ὁ μαρτυρῶν, ὁ πιστός), der Erstgeborene der Toten“ (Offb 1,5). Gerichtet ist dieser Satz zuallererst an Christen, die unter Kaiser Domitian um das Jahr 90 n. Chr. auf die Insel Patmos verbannt waren. Für uns ist der Satz nicht leicht zu verstehen, denn er stellt mehr dar als eine dogmatisch richtige Lehraussage. Wir werden dem Sinn wohl kaum ‚einfach so‘ auf die Spur kommen – nicht bloß „durch kirchliche oder theologische Einweisung, nicht durch mystische Vertiefung, nicht durch irgendeine Form bloß gedanklicher Vermittlung.“<sup>421</sup> Und Tiemo R. Peters OP fährt wenige Zeilen später fort: „... man müsste schon diese Leiden *teilen*, wenn man die Botschaft der Apokalypse *richtig* verstehen will.“<sup>422</sup> Denn gerade denen, die den Preis für ihre Treue bereits entrichtet haben, ist die Treue Jesu verheißen.

## Die Leiden des Volkes Gottes

Damit setzt der Verfasser der Offenbarung die in den Lagern des Kaisers exkludierten Zeugen/Märtyrer analog zum am Kreuzesbalken hingemordeten Zeugen/Märtyrer Jesus. Und ebenso gilt der zweite Teil des Schriftzitats den auf Patmos verbannten Christen: „Jesus Christus; er ist der treue Zeuge, der Erstgeborene der Toten“. Auch in dieser Hinsicht baut die Apokalypse eine Analogie auf, nämlich zwischen dem von den Toten erretteten Zeugen/Märtyrer Jesus auf der einen und dem kosmischen Traumbild der um ihres Glaubens verfolgten und leidenden Zeugen/Märtyrer von einer universalen Rettung in einem neuen Himmel und einer neuen Erde auf der anderen Seite (vgl. Offb 21,1). Offb 1,15 rekonstruiert also eine zweifache Analogie hinsichtlich der Blutzeugenschaft: 1. zwischen dem leidenden Jesus und der Gemeinschaft der um ihres Glaubens wegen leidenden Zeugen, 2. zwischen dem geretteten Jesus und dem von seiner Rettung träumenden Gottesvolk der Märtyrer.

Analogien markieren jedoch bekanntlich in aller Ähnlichkeit immer je größere Unähnlichkeiten (vgl. DH 806). In diesem Sinne formuliert Jon Sobrino – quasi in notwendiger Ergänzung der oben ausgeführten These von der martyrologischen Doppelanalogie – als „analogatum princeps“<sup>423</sup> des Martyriums und ergänzt damit das oben ausgeführte Motiv des Kampfes für Gerechtigkeit um einen zweiten wesentlichen Aspekt des Martyriums – den der Schwachheit: „Wenn wir den Tod der gekreuzigten Völker mit dem Tod der jesuanischen Märtyrer und Jesu selbst vergleichen, dann spiegeln diese Bevölkerungsmehrheiten *weniger* die Praxis der Verteidigung der Armen und den aktiven Charakter des Kampfes gegen das Anti-Reich wider, und es findet sich darin auch *weniger* von der Treue inmitten der Verfolgung, von der Freiheit, mit der man den Tod auf sich nimmt, denn oftmals haben sie gar nicht die Möglichkeit, ihm zu entkommen. Andererseits repräsentieren sie *stärker* die Unschuld, denn sie haben nichts getan (es fehlt z. B. auch die Schärfe der pro-

phetischen Anklage), wodurch sie den Tod verdient hätten, außer dass sie arm sind. Und sie repräsentieren *stärker* die Schutzlosigkeit, das Ausgeliefertsein, denn sie hatten, wie gesagt, nicht einmal physisch die Möglichkeit, dem Tod zu entkommen.<sup>424</sup>

Im Sinne der skizzierten doppelten Analogie zwischen dem *leidenden* und *geretteten* Jesus auf der einen und dem Kollektiv der *schutzlos-schwachen* Zeugen/Märtyrer und ihrer auf eine neue Gerechtigkeit zielenden, auch *kämpferischen* Reich-Gottes-Praxis auf der anderen Seite bleibt abschließend festzuhalten: Das Einzige, was zählt und rettet, „ist die radikale Treue zum radikalen Zeugnis Jesu.“<sup>425</sup>

**01** J. Sobrino, Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund. Übers. von G. Eskuche (Ignatianische Impulse Bd. 25), Würzburg 2007, 9.

**02** Märtyrerakten: Martyrium des Hl. Polykarp. Übers. von G. Rauschen, in: Frühchristliche Apologien und Märtyrerakten. Bd. II (Bibliothek der Kirchenväter 1. Reihe Bd. 14), Kempten – München 1913, 297–308, hier 297 (Nr. 1) [folgend zit. als „MP“]. Vgl. dazu G. Buschmann, Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 70), Berlin – New York 1994.

**03** Zur Gestalt und zur Überlieferungsgeschichte vgl. einführend J. B. Bauer, Art. Polycarp, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 8, Sp. 404f.

**04** K. Rahner, Exkurs: Über das Martyrium, in: ders., Zur Theologie des Todes (Quaestiones disputatae Bd. 2), Freiburg/Br. 1958, 73–106, hier 93. Zu diesem Rahner-Text vgl. auch den Beitrag in der Rubrik „Wiedergelesen“ im vorliegende Heft: A. Batlogg, Karl Rahner, Exkurs über das Martyrium, in: *Wort und Antwort* 52 (2011), 134–137.

**05** Vgl. N. Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (Studien

zum Alten und Neuen Testament Bd. 5), München 1961, 233.

**06** K. Rahner, Exkurs: Über das Martyrium, a. a. O., 74.

**07** M. Slusser, Art. Martyrium III/1. Neues Testament/Alte Kirche, in: TRE Bd. 22, 207–212, hier 207.

**08** Vgl. D. Van Damme, ΜΑΡΤΥΡΙΑΣ – ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976), 286–303, bes. 297.

**09** Vgl. S. Freyne, Jesus der Märtyrer. Übers. von F. Schmalz, in: *Concilium* 39 (2003), 38–47, hier 38.

**10** H. Fries, Art. Bekenntnis/Konfession, in: NHTHG<sup>2</sup> Bd. 1, 162–172, hier 167. Desweiteren s. auch E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf 1989, bes. 101–118.

**11** M. Slusser, Art. Martyrium III/1, a. a. O., 210.

**12** J. Sobrino, Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid. Übers. von Ch. Roth, in: *Concilium* 39 (2003), 6–14, hier 7.

**13** K. Rahner, Exkurs: Über das Martyrium, a. a. O., 86f.

**14** S. Freyne, Jesus der Märtyrer, a. a. O., 42.

**15** Ebd., 43.

**16** Vgl. K. Rahner, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erwei-

terung eines klassischen Begriffs, in: *Concilium* 18 (1983), 174–176.

**17** L. Weckel, Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1998, 295.

**18** L. Boff, Martyrium, Versuch einer systematischen Reflexion, in: *Concilium* 18 (1983), 176–181, hier 180. M. Maier, Ökumene der Märtyrer. Anstöße aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: *Una Sancta* 64 (2009), 233–243, bes. 240, markiert als Spezifikum des Martyriums in Lateinamerika, dass dieses aus einem „odium iustitiae“ (Hass auf die Gerechtigkeit) statt wie in der Tradition zumeist aus einem „odium fidei“ (Glaubenshass) resultiere.

**19** E. Christen, Art. Martyrium III/2. Systematisch – theologisch, in: TRE Bd. 22, 212–220, hier 214.

**20** Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (Münsterische Beiträge zur Theologie Bd. 45), Münster 1980, 70f.

**21** T. R. Peters, Tod wird nicht mehr sein (Theologische Meditationen Bd. 48), Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 44.

**22** Ebd.

**23** J. Sobrino, Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid, a. a. O., 13.

**24** Ebd.

**25** S. Freyne, Jesus der Märtyrer, a. a. O., 43.

# Ameer Jaje

## Leiden als Erlösung

### Heilsvorstellungen in der schiitischen Theologie und Volksfrömmigkeit

Dass es im sunnitischen Islam keine Vorstellung von Loskauf oder Erlösung (arab. *fida*), geschweige denn die eines Erlösers (arab. *al-fadi*) gibt, ist bekannt.<sup>1</sup> Damit sich eine solche Vorstellung überhaupt herausbilden kann, bedürfte es eines auslösenden Moments wie das einer Verfolgung oder des tragischen Tods eines Religionsstifters. Nun breitete sich der Islam aber schnell aus, ohne dass er selbst Verfolgungen erlebt, noch dass der Prophet Mohammed (um 570–632 n. Chr.) den Märtyrertod erlitten hätte. Allein die arabischen Christen bezeichnen mit den beiden oben genannten Begriffen die göttliche Erlösung. In der arabischen Alltagssprache hingegen drückt das Verb *fada* das Einstehen oder auch die Aufopferung einer Person für eine andere aus, niemals aber im Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

In der muslimischen Theologie hat das Wort Erlöser also keine Relevanz, wenn vom Handeln Gottes die Rede ist. Nach traditionellem Verständnis muss sich jeder Muslim am Tag des Gerichts vor seinem Schöpfer verantworten, um gemäß seiner Taten gerichtet zu werden. Jeder Mensch steht also für seine eigene Schuld ein. Im Koran heißt es: „Keine Seele erwirbt etwas, außer zu ihrem [eigenen] Nachteil, und keine lasttragende Seele trägt die Last einer anderen“ (Sure 6,164). An anderer Stelle ist zu lesen: „Keine lasttragende Seele trägt die Last einer anderen; und wenn eine belastete Seele dazu aufruft, sie zu tragen, dann wird nichts davon getragen, und wenn es ein Verwandter wäre“ (Sure 35,18).

Dagegen finden wir in der schiitischen Tradition eine Fülle an volkstümlichen Erzählungen, die der Vorstellung des Loskaufs und, damit verbunden, auch der Fürsprache eine große Bedeutung beimessen.<sup>2</sup> Diese Erzählungen gründen auf den überlieferten Aussagen der Imame. Die einschlägige Dissertation von Mahmoud Ayoub unter dem Titel „Redemptive Suffering in Islam“<sup>3</sup>, die eine neue wissenschaftliche Sicht eröffnen sollte, zeigte erstmals die wesentliche Bedeutung dieses Konzepts für die Schia auf. Der Autor, selbst Schiit, beherrscht sein Gebiet tadellos. Es ist

-----  
**Ameer Jaje OP**, Docteur en Études Orientales et Méditerranéennes (jajeamir@yahoo.fr), geb. 1969 in Mosul (Irak), Provinzvikar der Dominikaner für die arabische Welt. Anschrift: Couvent des Dominicains, 35/10/904 Hay al-Wahda, P. O. Box 35011, 12906 Bagdad (Irak). Veröffentlichung u. a.: La Vierge Marie dans l'Islam, Paris 2011 [im Druck].

zu wünschen, dass ein wissenschaftlicher Zugang aus einer anderen kulturellen Perspektive neue Aspekte beitragen wird, um dieses Forschungsgebiet wiederzubeleben und zu vertiefen.

## Die Quellen der Vorstellung der *fida* im schiitischen Islam

Worauf gründen die beiden Konzepte von Erlösung und Fürsprache in der schiitischen Theologie? Das Martyrium und der tragische Tod Husseins<sup>4</sup> und seiner Familie wie auch die Ungerechtigkeit, die die zwölf Imame und die Schiiten durch die [sunnitischen] Omajjadenkalifen und ihre Nachfolger erfahren haben, scheinen wohl auslösendes Ereignis und Grundlage für die Herausbildung dieser Vorstellungen gewesen zu sein. Die damit verbundene Tragödie<sup>5</sup> hat bei den Schiiten ein andauerndes Gefühl der Unterdrückung hinterlassen, das sie in eine zunehmende Selbstisolierung führte. Das benachbarte Christentum, für das gerade die Erlösungsvorstellung und das fürbittende Gebet eine zentrale Rolle spielen, könnte eine solche Entwicklung begünstigt haben. Das Aufkommen solcher Konzepte fällt im schiitischen Islam mit dem Ende der Omajjaden- und dem Beginn der Abbasidenzeit zusammen. Um die erlittene Ungerechtigkeit und die eigene Ohnmacht gegenüber den Herrschern zu überwinden, haben der fünfte und der sechste Imam, Mohammed al-Baqir (676–743 n. Chr.) und Jafar as-Sadiq (703–765 n. Chr.), den Sinn der eigenen Unterdrückung ergründet, um eine wirkliche Theorie des Loskaufs zu entwickeln.

## Hussein – ein „Schiff der Rettung“ für seine Anhänger

Die Wurzel des arabischen Wortes *fada* begegnet uns im Koran insgesamt 13 Mal.<sup>6</sup> Im Einzelnen schwankt die Bedeutung zwischen Lösegeld, Loskauf und Ausgleich, immer jedoch horizontal verstanden als zwischenmenschlicher Austausch. Dazu kommentiert Mohammed Baqir al-Majlisi, ein bekannter schiitischer Rechtsgelehrter des 17. Jahrhunderts, in seinem Werk *Bihar al-anwar* [die Bindung des Sohnes Abrahams nach] Sure 37,107 wie folgt: „Wir haben den Knaben (Ismael) ausgelöst durch eine hochwertige Opfergabe.“ Dabei nimmt Majlisi auf eine Erzählung Bezug, die dem achten Imam zugeschrieben wird: „Ich habe [Imam] ar-Rida sagen hören: Als Gott Abraham befahl, einen Widder anstelle seines Sohnes Ismael darzubringen, hätte Abraham es eher vorgezogen, seinem Sohn eigenhändig die Kehle durchzuschneiden, um wie ein Vater zu leiden und höchsten Lohn für die Tugendhaften zu erwerben. (Gott) fragte ihn daraufhin: O Abraham, wen liebst Du unter meinen Geschöpfen am meisten? Er antwortete: O Herr, unter Deinen Geschöpfen gibt es niemand, den ich mehr liebe als Deinen geliebten Mohammed. Gott entgegnete ihm: Ist er Dir teurer als Du selbst? Er antwortete: Ja, er ist mir teurer als ich selbst. Daraufhin sagte Gott: Ist Dir auch sein Sohn (Hussein) [eigentlich der leibliche Enkel des Propheten] teurer als Dein eigener Sohn? Er antwortete: Ja, sein Sohn ist mir teurer als meiner. (Gott) sagte: Wäre die Tatsache,

dass seinem Sohn (Hussein) ungerechterweise durch die Hand seiner Feinde die Kehle durchgeschnitten würde, für Dich schwerer zu ertragen als aus Gehorsam zu mir Deinen eigenen Sohn zu opfern? (Abraham) sagte: O Herr, dies würde mich mehr schmerzen, wenn ihm von seinen Feinden die Kehle durchgeschnitten würde. (Gott) sagte: O Abraham, Leute, die vorgeben Mohammed treu zu sein, werden bald ungerechterweise seinem Sohn Hussein wie einem Widder die Kehle durchschneiden und meinen Zorn auf sich ziehen. Abraham wurde traurig und begann zu weinen. Gott offenbarte ihm: O Abraham, Dein Schmerz für Deinen Sohn Ismael (wenn Du ihm die Kehle durchgeschnitten hättest) wurde ausgelöst durch Deinen Schmerz für den Tod Husseins, und daher habe ich Dir höchsten Lohn erteilt.“<sup>7</sup>

Wir sehen, dass es hier wohl um eine Art Geschäft zwischen Gott und den Menschen geht. Majlisi, der Imam Rida zitiert, stellt die Erzählung des Abrahamopfers und die der Opferung Husseins, die Abraham noch übertrifft, in einen Zusammenhang, so dass das Abrahamsopfer seine Bedeutung erst in einem umfassenderen Opfer findet, das die gesamte Menschheit einschließen soll. Der Autor erklärt, dass wenn Ismael, zu dessen Nachkommen Hussein gehört, geopfert worden wäre, „unser Prophet [Mohammed] nicht existiert hätte, noch irgendein Imam oder Prophet, der von Ismael abstammt.“<sup>8</sup> Die Opferung Ismaels durch einen seiner Nachkommen, Hussein, zu ersetzen, ist gleichbedeutend damit, alle vorangegangenen Generationen auszulösen. Nach der schiitischen Theologie hat Gott nämlich in seinem Wissen, dass die Menschheit das Leiden und den Tod nicht aus eigener Kraft besiegen kann, bereits bei der Schöpfung Hussein zum Martyrium bestimmt, damit die Menschen durch ihn gerettet werden. Indem Hussein sein Martyrium geduldig und aus freiem Willen annahm und sein eigenes Leben, das seiner Familie und seiner Gefährten hingab, ist er für die Schiiten zu einer „Arche des Heils“<sup>9</sup> geworden.

## Die Fürsprache in der schiitischen Frömmigkeit

Auch Majlisi geht in seinem bereits erwähnten Werk auf diese Frage ein: „Als Lohn für seinen gewaltsamen Tod gewährte Gott Hussein eine Nachkommenschaft aus Imamen, ebenso Heilungen und Erhörung von Gebeten an seinem Grab.“<sup>10</sup> Auf diese Weise erlangte Hussein die Rolle eines Fürsprechers am Tag des Jüngsten Gerichts.

In einer volkstümlichen Erzählung heißt es, Hussein habe die ihm gegen seine Feinde zur Hilfe gesandten Engel und Dämonen wieder fortgeschickt, um lieber den Willen Gottes zu erfüllen. Ihren Wunsch, an seiner Seite zu kämpfen, sollen die Engel so ausgedrückt haben: „Wir sind Deine Anhänger und wir stehen zu Deinen Diensten. Befiehl uns, was Du willst, und wir werden gegen Deine Feinde kämpfen, um sie zu vernichten.“<sup>11</sup> Aber Hussein habe ihnen nur geantwortet, Gott habe ihn seit der Schöpfung des Himmels und der Erde erwählt, um für seine Anhänger Zuflucht, Hoffnung und Fürsprecher am Jüngsten Tag zu sein.<sup>12</sup> Die Schiiten sehen im Martyrium Husseins deshalb nicht nur das eigentliche Geschehen,

auf das alle vergangenen und zukünftigen Ereignisse der Geschichte hingeordnet sind, sondern auch Gottes Plan, durch den seine Barmherzigkeit für die Gläubigen und seine Gerechtigkeit gegenüber den Ungläubigen aufscheinen.

In der schiitischen Tradition ist der Begriff des Heils also nicht zu trennen von dem der Fürsprache, schließlich wird das Leiden Husseins als die Quelle des Heils und Hussein selbst als Fürsprecher der Menschen am Tag des Gerichts angesehen. In ähnlicher Weise hat die gesamte „heilige Familie“ – der Prophet Mohammed, seine Tochter Fatima und ihre Nachkommen, die zwölf Imame – an diesem Leiden Anteil und sogar Vollmacht von Gott erhalten, für die Menschheit Fürsprache einzulegen. Diese göttliche Gunst, die dem Propheten, Fatima, und den zwölf Imamen gewährt wurde, ist eine Gnade, die sie in ihrer eigenen Unterdrückung und im lebenslang geduldig ertragenen Leiden trösten soll. Während sie auf der Erde erniedrigt wurden, werden sie im ewigen Leben nach schiitischem Glauben mit Gott am Jüngsten Gericht teilhaben. Seit Anbeginn soll es Gottes Plan und Wille gewesen sein, dass die zwölf Imame den Kelch des Leidens und des Martyriums trinken, damit sie eine grundlegende Rolle für das Heil und Gericht der Menschen spielen können.

## Ein notwendiges, aber heilbringendes Leiden

In seinem Werk *Bihar al-anwar* überliefert Majlisi ein Hadith<sup>13</sup>, das die Verbindung zwischen dem Leiden Husseins und der Gnade der Fürsprache aufzeigt: „Als Umm Salama<sup>14</sup> eines Tages nach Hause kam, fand sie ihren Ehemann weinend und seinen Enkel Hussein an die Brust drückend. Verwundert fragte Umm Salama ihren Mann nach dem Grund für seine Not. Er antwortete ihr, dass der Engel Gabriel ihn aufgesucht habe, um ihm den Märtyrertod Husseins anzukündigen. Umm Salama sagte daraufhin: O Prophet Gottes, bitte ihn doch, von diesem Schicksal abzusehen. Mohammed antwortete ihr: Das habe ich bereits getan, aber Gott hat mir offenbart, dass Hussein durch sein Martyrium eine geistliche Würde erlangt, die niemand in der gesamten Schöpfung je erreichen wird. Er wird Fürsprecher seiner Anhänger, der Schiiten, sein und ihnen ermöglichen, (am Tag des Gerichts) erhört zu werden. Der Mahdi<sup>15</sup> wird einer seiner Nachkommen sein. Glückliche die Freunde Husseins und seine Anhänger, denn sie werden die Sieger sein am Tag des Gerichts.“<sup>16</sup> Diese Passage verdeutlicht, wie sehr die Tragödie von Kerbela für schiitische Muslime mit der göttlichen Heilsökonomie verknüpft ist und der Tod Husseins als notwendig erachtet wird, um auf seine Fürsprache hin das Heil zu erlangen.

Wir nähern uns hier also einer Erlösungsvorstellung, die offiziell dem Islam ebenso fremd, wie sie für das Christentum zentral ist. Wie aber kann im theologischen Sinne das Martyrium Husseins die Welt erlösen? Warum soll der Tod Husseins eine solche Wirkkraft besitzen? Auch in der christlichen Theologie sind ähnliche Fragen im Hinblick auf den gewaltsamen Tod Jesu am Kreuz<sup>17</sup> gestellt und im Laufe der Jahrhunderte immer wieder diskutiert worden. Der Theologe und Religionswissenschaftler Jean-Marc Gauthier fragt bezüglich des Christentums, „wie

das Leiden dieser oder jener Person irgendeinen Bezug zum Heil haben kann? Wie ist oder kann das Leiden überhaupt bedeutsam und erlösend sein? Hat Gott Leiden und Tod ‚nötig‘, damit diese Welt erlöst wird?“<sup>18</sup> Die christliche Tradition sagt uns, dass Christus mehr als nur Mensch, nämlich „Sohn Gottes“ gewesen sei; was in diesem Menschen vor sich ging, geschah demnach zwischen Gott und Gott, und Gott sei es, der durch ihn versöhnt und die Welt rettet.<sup>19</sup> Niemals aber hat der Islam in seiner Geschichte seinen Stifter Mohammed oder Hussein als Gott verehrt. Selbst nicht in den volkstümlichen schiitischen Erzählungen, die Hussein solche Eigenschaften und Verdienste wie seine Erschaffung vor der Schöpfung oder das Wirken zahlreicher Wunder zuschreiben.

Bei einem Besuch in der irakischen Stadt Najaf während der *Ashura*-Feierlichkeiten im Dezember 2009 konnte ich eine Menschenmenge beobachten, die sich so in das Leiden hineinversetzte, dass sie sich gewaltsam und fast selbstmörderisch mit einem Säbel auf die Köpfe schlug. Woher stammt dieser Leidenswille? Und warum muss man leiden, um ein guter Schiit zu sein? Welche Motive könnten solcherlei Handlungen rechtfertigen? Einige Leute gaben mir zur Antwort, dass sie am Leiden Husseins teilhaben wollten; andere sagten, dass ihr vergossenes Blut für den Tag des Gerichts Zeugnis ablege und Hussein für sie Fürsprache einlege; wiederum andere meinten, dass die Liebe zu Hussein sie so handeln ließe. Jean-Marc Gauthier stellt im selben Beitrag ausführlich die Frage danach, „wie und warum das Leiden und der Tod von dem einen oder anderen erlösen können?“<sup>20</sup> Zweifellos sollen Christen und mit ihnen Schiiten auch weiterhin dieser Frage nach dem geheimnisvollen und aus Sicht der Vernunft unerklärlichen Aspekt der Erlösung durch Leiden nachgehen.

## Fazit

Ein Hadith, das dem fünften Imam, Mohammed al-Baqir, zugeschrieben wird, beschreibt Fatima am Tag des Gerichts, wie sie vor den Toren der Hölle den Menschen gegenübertritt. Entsprechend ihrer Taten, die sie auf der Erde begangen haben, zeige die Stirn der Menschen, ob sie gläubig oder ungläubig waren. Die Gläubigen werden gerettet, für die Sünder aber, auf deren Stirn das Wort *muhibb* (die, welche die Schiiten [zumindest] lieben) erscheint, legt Fatima bei Gott ein gutes Wort ein: „O mein Herr, Du hast mich Fatima<sup>21</sup> genannt und Du hast mich und meine Nachkommen behütet (...). Die, die unsere Heiligkeit (arab. *wilaya*) annehmen, werden vor dem Höllenfeuer bewahrt sein.“ Halten wir fest, dass Fatimas Rolle in diesem Hadith mehr als nur die einer Fürsprecherin ist, denn offenbar hat Gott ihr die Vollmacht verliehen, das göttliche Urteil abzuwenden. Sie tritt nicht nur dafür ein, die Verurteilung des Sünders zu mildern, sondern ihn vor dem ewigen Höllenfeuer zu bewahren. Hier wird noch einmal die für das Heil unabdingbare Liebe zur Familie des Propheten deutlich.

Dieses letztgenannte Hadith ist ein sprachgewaltiges Beispiel für das Konzept der Fürsprache in der schiitischen Tradition. Auch wenn das Heil nach wie vor auf dem Prinzip des individuellen Urteils beruht, das ausschließlich von den Hand-

lungen des Einzelnen abhängt, scheint das Konzept der Fürsprache ebenso wie das der Erlösung in diesen Erzählungen immer wieder durch. Diese beiden Konzepte lassen sich allerdings nicht in eine endgültige theologische Synthese bringen, denn es bleibt eine Kluft zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung: Gott ist der geschichtlichen Welt gegenüber absolut transzendent. Da, wo in der christlichen Tradition Jesus „Sohn Gottes“ ist, bleibt Hussein Mensch und Geschöpf, ohne je göttliche Person zu sein. Damit streift die Schia lediglich die Theologie des Loskaufs, wie sie das Christentum in einem umfassenderen Sinne ausgebildet hat. Die Schia kennt weder in der Frage nach dem Stellenwert der Erlösung noch der Fürsprache eine einheitliche Lehre. Dennoch sind diese Konzepte tief im Volksglauben verwurzelt und werden durch Riten vermittelt. Sie bestätigen und verwirklichen sich in wirkungsvoller Weise in der konkreten Praxis, mehr als in einer abstrakten theologischen Lehre. Daher ist nicht zu bestreiten, dass die Vorstellung, dass Sünder auf die Fürsprache der „heiligen Familie“ gerettet werden, im schiitischen Islam – zumindest in der Volksfrömmigkeit – ihren Platz hat. Die reiche prosaische und poetische Literatur auf diesem Gebiet bringt die Tiefe dieses Glaubens im alltäglichen Leben der Schiiten deutlich zum Ausdruck: die Rolle und Vollmacht der Imame soll am Tag des Gerichts entscheidend sein.

Übersetzung aus dem Französischen: Dennis Halft OP, Mainz

**01** Alle eckigen Klammern im Text sind Ergänzungen des Übersetzers. Die Koranverse werden zit. nach: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von H. Bobzin unter Mitarbeit von K. Bobzin, München 2010.

**02** Vgl. A. al-Wardi, *Lamahat ijtimaiyya min tarikh al-Iraq al-hadith*. Bd. 1, Bagdad 1971, 16.

**03** M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism*, Den Haag 1978.

**04** Hussein b. Ali (626–680 n. Chr.) ist der Sohn der Prophetentochter Fatima und zugleich Enkel Mohammeds. In der Schia wird er als der dritte Imam verehrt [Anm. d. Übers.].

**05** Gemeint ist die sog. Tragödie von Kerbela 680 n. Chr. nahe der irakischen Stadt Kufa, bei der nach schiitischer Tradition Hussein und seine Begleiter im Kampf gegen die Omajyaden den Tod fanden. In schiitischen Passionsspielen, die am Gedenktag des Todes Husseins am 10.

des islamischen Monats Muharram (*Ashura*) ihren Höhepunkt finden, vergegenwärtigen sich Schiiten alljährlich die Ereignisse von Kerbela [Anm. d. Übers.].

**06** Sure 2,85.184.196.229; 3,91; 5,36; 10,54; 13,18; 37,107; 39,47; 47,4; 57,15; 70,11.

**07** M. Baqir al-Majlisi, *Bihar al-anwar. al-Jamia li-durar al-aimma al-athar*, Beirut 1983, Bd. 44, 226.

**08** Ebd.

**09** Während der *Ashura*-Feierlichkeiten findet man im Irak auf den Spruchbändern häufig den Ausdruck „*O Hussein, o Schiff der Rettung*“.

**10** M. Baqir al-Majlisi, *Bihar al-anwar*, a. a. O., 221.

**11** Sh. ad-Din al-Amili, *al-Majalis al-fakhira fi maatim al-itra at-tahira*, hrsg. Von M. J. Fakhr ad-Din, Beirut 2004, 183.

**12** Ebd.

**13** Ein traditioneller Ausspruch des Propheten Mohammed [Anm. d. Übers.].

**14** Eine der Frauen des Propheten Mohammed.

**15** Der letzte der zwölf Imame, Mohammed al-Mahdi, soll 873 n. Chr. in die „Verborgenheit“ entrückt sein. In ihrer eschatologischen Erwartung hoffen die sog. Zwölfer-Schiiten auf die Rückkehr dieses „Rechtgeleiteten“ (arab. *mahdi*), der den Glauben erneuern und die Herrschaft Gottes einsetzen soll [Anm. d. Übers.].

**16** M. Baqir al-Majlisi, *Bihar al-anwar*, a. a. O., 225.

**17** Unter dem Titel „Violence et souffrance rédemptrices“ hat die Zeitschrift „Théologiques“ diesem Thema eine Sonderausgabe gewidmet, vgl. Bd. 13 (2005), 5–179.

**18** J.-M. Gauthier, *Violence, souffrance, mort et croix... rédemptrices? Questions de sens et de foi*, in: *Théologiques* 13 (2005), 27.

**19** Vgl. 2 Kor 5,19.

**20** Ebd.

**21** Die arabische Wurzel des Namens Fatima bedeutet „entwöhnen“, „trennen“; hier im Sinne von „getrennt von der Hölle“.

# Philipp Wüschner

## Die teuflische und die göttliche Geste

Der 922 n. Chr. wegen Ketzerei, Anmaßung und dem Vorwurf der Zauberei gekreuzigte Sufi Mansur al-Hallaj überliefert uns die bekannte Geschichte des Engelsturzes in einer bemerkenswerten Variante<sup>1</sup>: Nachdem alle Engel und Kreaturen dem Befehl Gottes folgend sich vor Adam verneigen, verweigert Iblis (arab.: der Enttäuschte) die Anbetung (Sure 38,72). Al-Hallaj nimmt jedoch, im Unterschied zum Koran, eine entscheidende Verschiebung in den Beweggründen des Dschinn vom Psychologischen ins Theologische vor. Al-Hallajs Iblis sieht sich durch den Befehl Allahs nicht in seiner Eitelkeit gekränkt, sondern einem dogmatischem *double-bind* ausgeliefert. Verweigert er die Anbetung, missachtet er einen Befehl Gottes und verletzt dessen Autorität, folgt er aber dem Befehl, so missachtet er das *tauhid*, die monotheistische Haltung, welche die Anbetung anderer Wesen verbietet. In al-Hallajs Erzählung durchkreuzt Iblis mit einer höchst dialektischen Entscheidung das göttliche *double-bind*. Er missachtet um des höheren Glaubensgrundsatzes willen den Befehl des Herrn und bezeugt seine Gottesliebe in der bewussten Annahme der ewigen Trennung von eben diesem Gott. Als das Böse und als Versucher verwirklicht er seine Anbetung und ruft aus: „Mein Aufruhr heißt: Dich heilig zu erklären!“

### Der erste Märtyrer

Al-Hallajs „Figuration des Teufels als *schahid*“<sup>2</sup>, als Zeuge, zeigt das Dilemma des Märtyrers. Er tritt zwangsläufig als Doppelgestalt auf: als Heiliger und Ketzer, als Erlöster und Verlorener, als Retter und Terrorist. Die schiere Wucht seines Aktes, seine gelegentlich wörtlich zu verstehende Sprengkraft, machen ihn zu einer rastlosen Figur, für die keine Wissenschaft und keine Religion vollständig verantwortlich zeichnen möchte. Nicht zuletzt deswegen wird der Märtyrer immer wieder in den Raum der Fiktion und Legenden abgeschoben, von wo aus er allerdings, aufgeladen und verklärt, mit der ihm eigenen Rigorosität Wiedereintritt in die politische Wirklichkeit fordert. Eine ethische oder konfessionelle Eingrenzung der Märtyrerfigur ist also nicht nur aus historischer Perspektive schwer

-----  
**Phillip Wüschner M. A.**

(wueschner@gmx.de),  
 geb. 1981 in München,  
 Wiss. Mitarbeiter am  
 Exzellenzcluster Lan-  
 guages of Emotion,  
 Berlin. Anschrift: Ha-  
 senheide 51, D-10967  
 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Der Un-  
 dank eines dankbaren  
 Motivs, in: M. Schaub  
 (Hrsg.), Grausamkeit  
 und Metaphysik. Figu-  
 ren der Überschreitung  
 in der abendländi-  
 schen Kultur, Bielefeld  
 2009, 373–390.

zu begründen, sie erzeugt darüber hinaus ebenjene Ausgrenzung, aus der sich der Märtyrer ursprünglich motiviert sieht. Die Anerkennung des Martyriums bleibt gebunden an die Anerkennung dessen, wofür der Märtyrer gestorben ist<sup>3</sup>, aber die *Geste*, die seine Tat begleitet, kann erkannt werden, ohne *anerkannt* zu sein. Diese Geste soll im Folgenden skizziert werden.

## Marsyas und der hl. Bartholomäus<sup>4</sup>

Die meisten Ikonografien setzen erst nach dem Martyrium ein und zeigen den Märtyrer mit dem Instrument seiner Folter als Attribut seines Sieges in den Händen. Eine Ausnahme bildet das Martyrium des Bartholomäus, wie wir es auf einer Radierung von José Ribera von 1624 sehen. Bartholomäus hängt, das linke Knie auf einem Stein abgestützt, an einem Baumstamm, während mit konzentriertem Blick sein Schinder, das Messer zwischen den Lippen, ihm die Haut seines linken Armes abzieht. Der Apostel spürt die Schmerzen, sein Mund ist zu einem Stöhnen geöffnet, aber sein Blick, nach rechts oben, weist dem Betrachter den Weg aus der grausamen Szene zur Erlösung. Diametral zum anvisierten Ort der Erlösung, links unten am Bildrand, ist der abgeschlagene Kopf einer antiken Apollo-Statue zu sehen. Ribera verweist damit diskret auf die Zwillingsszene in der antiken Mythologie: die Häutung des Marsyas, der für seine Hybris, Apoll herausgefordert zu haben, grausam bestraft wird. In den römischen Kopien der bekannten griechischen Skulpturengruppe, hängt Marsyas an einen Baum geknüpft in der Art, wie man Vieh zur Schlachtung aufhängt. Die Spannung der Muskeln verrät ein Aufbäumen, sein entsetzter Blick starrt auf das Messer, das gerade von seinem Henker, der unverwandt auf den Gefesselten blickt, gewetzt wird. Die Szene ist nicht darauf angelegt, Mitleid zu erregen<sup>5</sup>, die Form göttlichen Mitleids, wie wir es in der neuzeitlich-christlichen Prägung kennen, ist ihr fremd. Ribera, der den grausamen Apoll links liegen lässt, schafft so in seiner Radierung einen eigenwilligen Kommentar zum griechischen Mythos. Bartholomäus und Marsyas bilden komplementäre Körper: Der Silen ist angespannt, sein Gesicht verzerrt, der Blick haftet auf dem Marterinstrument – Bartholomäus hingegen ist erschlaft, sein Gesicht fast ruhig, seine Augen auf die verheißene Erlösung gerichtet. Gerade in der Verdoppelung der Szene verdeutlicht Ribera den Unterschied: Die willentliche Annahme der Marter ermöglicht es, in einer ergebenen Geste, den Kopf ins Licht der Erlösung zu halten, wie auch umgekehrt die Möglichkeit dieser Erlösung erst die Annahme der Marter erlaubt.

## Eine neue Art zu sterben

„Das aber ist eine neue Art zu sterben, wo der Henker darum gebeten wird zuzuschlagen. Der Tod wird eingeladen zu kommen. Das ist eine neue Trauer, ein neues Unglück.“<sup>6</sup> So drückt in der Legende des hl. Sebastian die Mutter zweier Märtyrer ihre Missbilligung aus und verweist ausdrücklich auf die Verantwortung der Mär-

tyrer für die Eltern, Freunde und Nachkommen. Dass die Märtyrer, obwohl es möglich wäre, ihren Tod nicht verhindern, sondern ihn freudig suchen, bringt das Martyrium in die prekäre Nähe zum geächteten Selbstmord. Friederike Pannewick sieht in den fließenden Grenzen von edlem und unedlem Sterben das verstörende und bestimmende Moment der Märtyrerfigur schlechthin.<sup>7</sup> Soziologische<sup>8</sup>, historische<sup>9</sup> und psychologische<sup>10</sup> Deutungen dieser hingebenden Geste fehlen nicht – aber sie verfehlen den Punkt insoweit, als sie gerade das anstößige Wesen des Märtyrers, die Zeugniskraft seiner Geste, aufzuheben versuchen. Die Erklärung der Aufopferungsbereitschaft zugunsten von etwas Höherem liegt nicht in der psychischen Beschaffenheit der Märtyrer, auch nicht im kulturellen Kontext, sondern in ihrem bemerkenswert ähnlichen symbolischen Subtext.<sup>11</sup> So ist das, was alle Märtyrer eint, eben das, was sie trennt: der Versuch, durch den eigenen Tod *exemplarisch* einen ehrenvollen Tod von einem unehrenhaften Leben zu scheiden. Das Problem aller psychologischen Erklärungen, die ein Martyrium als verkappten Selbstmord zu erklären versuchen, müssen die Tatsache außen vorlassen, dass der Märtyrer mit seinem Tod diese Verklärung gerade performativ behauptet. Für den Betrachter bleiben Suizid und Martyrium eventuell ununterscheidbar, für den Märtyrer selbst sind sie durch die Tat bereits performativ entschieden. Sie vollzieht die Wandlung des Todes in ein neues Leben. Dies ist die Logik des Martyriums und das Gegenteil zum Selbstmord, der den Tod *als Tod* ersehnt. Wie auf der Radierung Riberas weist die Geste des Martyriums vom Tod weg, oder doch über diesen hinaus. Die Wandlung ermöglicht erst die Hinwendung zum Tod, und erst die Hinwendung ermöglicht dessen Wandlung. Diese Gegenwendigkeit und gegenseitige Bedingtheit ist der ‚symbolische Subtext‘, der die Geste des Martyriums ausmacht. Sie ist jedes Mal und immer wieder eine *neue Art zu sterben* – die im Tod die Souveränität über ihr Leben einklagt.

## Grausamkeit und Souveränität

„Die Folter mehr zu fürchten als den Tod, darin besteht die ‚Lektion‘, die Grausamkeit ihren Opfern erteilt.“<sup>12</sup> Die Philosophin Mirjam Schaub skizziert drei grausame Techniken zur Zerstörung der seelisch-leiblichen Integrität: 1) Zwang zur Aufgabe der Todesfurcht als Demoralisierung des Opfers; 2) das Induzieren von Mittäterschaft, die das Opfer zwingt, sein Leiden als durch es selbst gerechtfertigt zu sehen; 3) eine Täterlogik, die das exzessive Moment der Folterung als etwas Höheres darstellt. Unfreiwillig wohl, und doch erstaunlich präzise, spiegelt Schaub damit jene Kriterien in pervertierter Form, die seit des 1734–1738 erschienenen Werks *Opus de servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*<sup>13</sup> von Papst Benedikt XIV. nur leicht modifiziert bis heute von katholischer Seite die offizielle Anerkennung von Martyrien bestimmt: 1) Die Tatsache eines gewaltsamen Todes (*martyrium materialiter*); 2) die bewusste innere Annahme des Leidens bei den Verfolgten (*martyrium formaliter ex parte victimae*); 3) die sich in Glaubens- oder Kirchenhass äußernde höhere Motiviertheit der Täter (*martyrium formaliter ex parte tyranni*).

Für Mirjam Schaub verschlingt sich Grausamkeit auf eine ähnliche Weise mit der „gängige[n] Praxis des philosophischen *Denkens*“<sup>14</sup> – der Metaphysik – wie für den Theologen Erik Peterson das Martyrium mit der Christologie: „Je länger man über das Problem nachdenkt, desto mehr muß sich für jeden Unvoreingenommenen der christliche, das heißt durch Christus selber gesetzte Charakter des katholischen Märtyrerbegriffes nahelegen und das protestantische oder jüdische Verständnis desselben sich als ein Vorbeisehen an Christus erweisen.“<sup>15</sup> Hier kann nicht über die Richtigkeit dieser Verknüpfungen entschieden werden<sup>16</sup>, aber es liegt auf der Hand, dass es im Falle von Folter und Martyrium um die Fortsetzung eines Ringens um Wahrheit mit grausamen Mitteln geht. Wo dieses Ringen mit Argumenten nicht mehr entschieden werden kann, sondern mit Macht, wird auf den „Schmerz als bedeutungsgebendes Vermögen“<sup>17</sup> zurückgegriffen. Im Martyriumsgeschehen wird so der Schmerz selbst zum Objekt der Deutung *ex parte tyranni* und *ex parte victimae*.

Die Grausamkeit lässt ihrem Opfer keine Entscheidungsfreiheit, *de facto* besteht also zwischen „Aufgeben“ und „Hingeben“ kein Unterschied – beides endet im Tod; und dennoch setzt der Märtyrer sein ganzes Heil auf diesen formalen Unterschied – der nicht materiell, sondern nur als Geste begreifbar wird. Bernhard von Clairvaux liefert eine eindrucksvolle Beschreibung, wie die Fundierung des Martyriums in der Passion Christi und die psychosomatische Umdeutung des Schmerzes Hand in Hand gehen: „Der Märtyrer steht frohlockend und triumphierend, obwohl sein ganzer Körper zerrissen sein mag; und obwohl das Eisen seine Seite spaltet, sieht er nicht nur tapferer, sondern auch fröhlicher das heilige Blut aus seinem Fleisch fließen.“<sup>18</sup>

Eine Psychopathologisierung dieses Geschehens, zum Beispiel als Masochismus, führt am Entscheidenden vorbei. Das christliche *Gegenleiden*, welches Erich Auerbach in einem Aufsatz<sup>19</sup> gezielt gegen das stoische *Erdulden* stark macht, verschiebt das Martyrium von einem passiven Erleiden in ein aktives Handeln und ermöglicht dem Opfer somit genau das, was der Täter ihm verweigern will: die Rückgewinnung seiner Souveränität.

## Entblößung und Verherrlichung

Für den Grausamen besteht sein Opfer aus unendlichen Schichten von Häuten, die es aufzuschneiden und zu entblößen gilt. Die Häutung erscheint als das Extrem einer gängigen und vor allem in den Märtyrerinnen-Legenden auftauchenden Praxis der Entblößung. Die Demütigung der Märtyrerin ist erst vollkommen, wenn sie öffentlich ausgestellt wird. Indem das Opfer sich für das ihm zugefügte Leid öffentlich schämt, macht es sich zum unfreiwilligen Komplizen des Täters. Julia Weitbrecht untersucht in zwei Artikeln das Verhältnis von Entblößung und Heiligung<sup>20</sup> in den Märtyrerinnen-Legenden und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass das transzendente Heiligungsgeschehen, welches sich immanent am Körper des Märtyrers vollzieht und inszeniert wird, „kollektiv geltend gemacht werden [muss]: Es verlangt Zeugenschaft, eine öffentliche Sichtbarmachung, die den Pro-

zess der Heiligung erst nachvollziehbar werden lässt.<sup>421</sup> Dass dabei der Leib des Märtyrers selbst zur Bühne seiner Zeugenschaft wird, und als solcher nicht das Gegenmodell des Wortzeugen (*confessor*) darstellt, sondern dessen Vollendung<sup>22</sup>, eröffnet den Blick auf ein weiteres paradoxes Moment der Märtyrer-Geste: Die Entblößung wird gerade durch die Veröffentlichung des Leides, also durch eine zweite Entblößung, angefochten und aufgehoben. Auch die ins Erotische reichende Beschreibung der Todessehnsucht, wie wir sie z. B. von den Jungfrauen Agnes und Eulalia in Prudentius *Peristephanon* kennen, darf als Gegenverwirklichung zur Begierde des Täters gelten. In der Lust, welche die Märtyrerin in ihrem Leid erfährt, verkehrt sich die durch Demütigung und Scham gewonnene Komplizenschaft von Täter und Opfer in ihr Gegenteil.

Die öffentliche Verherrlichung der Märtyrer steht in einem logischen Verhältnis zu ihrer Zeugenschaft, das bedeutet aber auch, dass die mediale Repräsentation des Märtyrers den Raum für dessen Verherrlichung erst schaffen muss. Die Frage, ob das Martyrium ohne seine erzählerische oder bildliche Repräsentation überhaupt denkbar ist, ist also berechtigt – steht aber hinter der Frage nach den historischen Rezeptionsbedingungen des Leids zurück. Erst wenn die Frage geklärt ist, unter welchen kulturellen und vor allem medialen Bedingungen sich Leid in die Gesellschaft einfügt, kann über die Rückkopplungen auf den Märtyrerbegriff gesprochen werden.

So bringt spätestens der grausige Dokumentarismus von Auschwitz, die gnadenlosen Fotografien, Tabellen und Berichte die Geste des Martyriums an eine Grenze. Das Ausmaß des Leides ist dabei nur das zu erahnende Außen dieser Grenze, die von innen bestimmt ist von der absoluten Realität des Geschehens, in deren Nähe uns die mediale Überlieferung unwillkürlich bringt. Die verklärende Kraft der Überlieferung, die aus geschundenen Körpern heile und heilige zu machen versteht, verliert gegen die absolute Realität der Dokumentation an Überzeugung. Die Geste, mit der Ribera seinen Bartholomäus ins Licht schauen lässt, sie vermengt sich ungut mit der Geste des Wegblickens und Ignorierens. Die These, dass es ohne Fotografie mehr Märtyrer gäbe, mag provokant klingen, sie könnte aber dennoch wahr sein. So beschwört Adornos Diktum vom Ende der Poesie in Auschwitz entweder auch das Ende des Märtyrers, oder die ikonografische Überforderung zwingt dazu, das Verhältnis von Herrlichkeit und Zeugnis neu zu gestalten.

Es ist nicht länger die Geste des Heldentods, die den christlichen Märtyrerdiskurs bestimmt, es ist der tote Körper und die Heiligkeit dessen, der nicht weiter verletzt werden kann und der daher unantastbar geworden ist. Ikonografisch eng mit dem (nackten) Körper verbunden zeugt das Martyrium in seiner allerletzten Konsequenz vom Leben selbst, das gegeben wurde, und dessen unparteiische, universelle Verteilung der eigentliche Kern seiner Anstößigkeit ist. Nicht weil er gestorben ist, wird der Märtyrer zum Zeugen, sondern weil er im Leben für etwas gezeugt hat, was die Tyrannis nicht ertrug, wurde sein Tod angeordnet. Die Richtung, die der christliche Märtyrer-Diskurs damit einschlägt, ist dadurch nicht richtiger als jeder andere. Doch er ist von derselben unverrückbaren Notwendigkeit, die sich aus der Erfahrung von Grausamkeit und der Möglichkeit ihrer ästhetischen Wiedergutmachung ergibt.

## Die teuflische und die göttliche Geste

Unsere Haltung zum Märtyrer bleibt zwiespältig. Sie muss es sein, weil seine Geste selbst spaltet. „Eine eigentliche Definition des Begriffes liegt also allein im realen oder fiktiven Akt des bekennenden Zeugnisses [...], nicht auf der interpretierenden und applizierenden Ebene seiner lit[erarischen] Beschreibung.“<sup>23</sup> Eine Geste kann angedeutet bleiben oder überzeichnet werden, muss nicht exakt ausgeführt sein, um verstanden zu werden, kann zu etwas Gutem oder zu etwas Bösem ausgeführt werden – oder folgenlos bleiben. Eine Geste kennt kein Original und ist dennoch imitierbar. Und doch muss an diesem Punkt für das Christentum vielleicht insofern ein Sonderstatus beansprucht werden, da seine religionsstiftende Märtyrergestalt *identisch* wird mit der Gestalt, die es als Gott anbeten. Damit wird das Martyrium nicht nur zur gottgefälligen Geste, sondern zur göttlichen Geste, die das Christentum bestimmt und die selbst doch notwendig unbestimmt bleiben muss.

**01** Zum Folgenden vgl. M. Heß, *Der Teufel als Märtyrer – Das Böse und das Heilige*, in: S. Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Porträts. Vom Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegerern*, München 2007, 56–58.

**02** Ebd., 56. Zur Rehabilitierung des Teufels im Sufismus vgl. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt/M. 1995.

**03** Vgl. S. Klausner, *Martyrdom*, in: *The Encyclopedia of Religion*. Bd. 9, New York 1987, 230–238: „The societies of the slayer and the slain struggle to control the meaning of the slaying: is it to be understood by the world as martyrdom or as judicial retribution.“

**04** Zu deren Zusammenhang s. L. Giuliani, *Marsyas als Märtyrer. Zur Parteinahme des Betrachters bei antiken Darstellungen von Gewalt*, in: U. Renner/M. Schneider (Hrsg.), *Häutung. Lesarten des Marsyas-Mythos*, München 2006, 33–46.

**05** Ebd., 39.

**06** J. de Voragine, *Legenda aurea*, Lateinisch – Deutsch, Stuttgart 1988, 127.

**07** Vgl. F. Pannewick, *Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, 1–25.

**08** D. W. Riddle, *The Martyrs. A Study in Social Control*, Chicago 1931.

**09** G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 2002.

**10** W. Schmidbauer, *Der Mensch als Bombe. Eine Psychologie des neuen Terrorismus*, Reinbek 2003.

**11** F. Pannewick, *Introduction*, a. a. O., 3.

**12** M. Schaub, *Grausamkeit und Metaphysik. Zur Logik der Überschreitung in der abendländischen Philosophie und Kultur*, in: dies. (Hrsg.), *Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, Bielefeld 2009, 11–31, hier 20.

**13** „Über die Seligsprechung der Diener Gottes und die Heiligsprechung der Seligen“.

**14** M. Schaub *Grausamkeit und Metaphysik*, a. a. O., 21.

**15** E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, in: ders., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften (Ausgewählte Schriften Bd. 2)*, Würzburg 1995, 63–94, hier 63.

**16** Vgl. dazu Ph. Wüschner, *Der Undank eines dankbaren Motivs*, in: M. Schaub (Hrsg.), *Grausamkeit und Metaphysik*, a. a. O., 373–390.

**17** S. Weigel, *Homo dolens. Der Schmerz als bedeutungsgebendes Vermögen*; in: E. Blume u. a.

(Hrsg.), *Schmerz. Kunst und Wissenschaft*, Berlin 2007, 281–288.

**18** B. von Clairvaux, *Sermones in Cantica, Sermo LXI*, in: PL 183, Sp. 1070–1074.

**19** E. Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, in: *Modern Language Association* 56, 4 (1942), 1179–1196.

**20** Vgl. J. Weitbrecht, *Entblößung, Scham und Heiligung in den Märtyrerinnenlegenden des Mittelalters und in Hugos von Langenstein Martina*, in: K. Gvozdeva/H. R. Velten (Hrsg.), *Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen im Spannungsfeld von Dissimulation und Ostentation*, Berlin – New York [i. V.]; J. Weitbrecht, *Die magd nakint schowen/Ir reinen lip zerhowen. Entblößung und Heiligung in Märtyrerinnenlegenden*, in: S. Biesenecker (Hrsg.), „Und sie erkannten, dass sie nackt waren.“

*Nacktheit im Mittelalter (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien Bd. 1)*, Bamberg 2008, 269–288.

**21** Ebd., 276

**22** Vgl. E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi*, 71: „Die Ausführungen des Apostels [...] zeigen, daß die Vollendung des Zeugen immer eine Verherrlichung an seinem Leibe ist.“

**23** W. Wischmeyer, *Märtyrer. Alte Kirche*, in: RGG<sup>4</sup>. Bd. 5, 2002, 862–865.

# Silvia Horsch-Al Saad

## Frühislamische Schlachtfeldmartyrer und moderne Selbstmordattentäter

„Bis wir kosten, was Hamza ibn Abd al-Muttalib gekostet hat...“: Die Überschrift eines kurzen Artikels von Usama Bin Laden im al-Qaida Magazin *Inspire*<sup>1</sup> zieht sich über eine Aufnahme der einstürzenden Türme des WTC's.



**Silvia Horsch-Al Saad, M. A.** (horsch@zfl-berlin.org), geb. 1975 in Oberwart (Österreich), Wiss. Mitarbeiterin der Freien Universität Berlin und am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Anschrift: Schützenstraße 18, D-10117 Berlin, Veröffentlichung u. a.: (zus. mit M. Tremml) (Hrsg.), *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*, München 2011.

Hamza, ein Onkel des Propheten Muhammad, fiel in der zweiten großen Schlacht der Muslime gegen die polytheistischen Mekkaner, der Schlacht von Uhud (625). Er hat in der sunnitischen Tradition den Titel *saiyid al-schuhada* (Fürst der Märtyrer) erhalten, ein Titel, den der Prophetenkel Husain in der schiitischen Tradition führt, und gilt als paradigmatisches Beispiel für das sunnitische Konzept des „Märtyrers auf dem Schlachtfeld“ (*schahid al-ma'raka*).

Die Figur des Schlachtfeldmartyrers begleitete in der Konstituierungsphase des Islams und der muslimischen Gemeinde wichtige Transformationen im Verständnis von Kampf und Tod.<sup>2</sup> Der Islam entwickelte sich in einer tribalistisch geprägten Umwelt, in der „Krieg und Kampf nicht nur

als Selbstverständlichkeit, sondern als außerordentlich hohe Werte<sup>43</sup> angesehen wurden. Neben materiellen Kriegszielen ging es im Kampf vor allem um die Ehre des Stammes. Mit dem Koran wird der Kampf in den Dienst der Religion und der Gemeinschaft der Gläubigen gestellt (vgl. z. B. Sure 22,39). Der Kampf erfährt damit eine neue Begründung, wobei eine Kontinuität jedoch darin besteht, dass er nach wie vor als verdienstvoll gilt. Die Wertschätzung des Kämpfers in der altarabischen Kultur ist damit eine kulturelle Voraussetzung dieser kriegerischen Märtyrerfigur.

## Der Schlachtfeldmartyrer der islamischen Frühzeit

Die historische Voraussetzung ist die Auswanderung der Muslime nach Medina (622), nach der sich diese in einer Situation befanden, in der es weniger auf Leidens- denn auf Kampfbereitschaft ankam. Zwar hatte es zuvor in Mekka unter den Muslimen auch Opfer religiöser Verfolgungen gegeben, doch trat die Erinnerung an diese hinter die an die Gefallenen – unter denen sich im Unterschied zu den Verfolgungsoptionen angesehene Angehörige einflussreicher Stämme befanden – zurück. Als Offenbarungsanlass für die Verse, welche für das sunnitische Märtyrerkonzept zentral sind, gilt die verlorene Schlacht von Uhud, bei der viele Gefallene zu beklagen waren: „Und haltet die auf Gottes Weg Gefallenen nicht für tot, sondern für lebend, bei ihrem Herrn, gut versorgt (und) froh über das, was Gott in Seiner Huld ihnen gab, und voller Freude darüber, dass die, die noch nach ihnen kommen, keine Furcht haben und nicht trauern werden.“ (Sure 3,169–170)

Die Funktion dieser Märtyrerfigur lässt sich hier bereits erkennen: Die Versicherung, dass die Gefallenen nicht tot sind, sondern bei Gott leben, richtet sich einerseits als Trost und Kompensation an die Hinterbliebenen und andererseits als Zusicherung und Ansporn an zukünftige Kämpfer. Beide Funktionen lassen sich auch in Hadithen aufzeigen, so richtete der Überlieferung nach der Prophet vor der Schlacht von Badr folgende Worte an seine Anhänger: „Bei Dem, in Dessen Hand Muhammads Seele liegt: Jeder, der heute gegen sie kämpft und getötet wird, standhaft und Gottes Lohn erhoffend, nur vorwärts strebend und nicht zurückweichend, den wird Gott ins Paradies eintreten lassen.“<sup>44</sup>

Die kompensierende Funktion wird deutlich, wenn etwa der Prophet dem Sohn eines gefallenen Kämpfers versichert, dass Gott mit seinem Vater im Jenseits von Angesicht zu Angesicht gesprochen hätte<sup>5</sup>, oder der Mutter eines anderen Gefallenen, dass ihr Sohn sich an der höchsten Stelle des Paradieses befände.<sup>6</sup> Die Einstellung gegenüber dem Tod in der Schlacht war in vorislamischer Zeit ambivalent: Obwohl einem natürlichen Tod aus Krankheit oder Altersschwäche vorzuziehen, stellte er doch einen Bruch der Ordnung dar, die durch Blutrache wieder hergestellt werden musste. Auf den Tod eines Kämpfers reagierten die Angehörigen mit Gedichten und zum Teil exzessiven Trauerritten. Im Islam wird das Ende des diesseitigen Lebens nur als Übergang in ein anderes Dasein gesehen, und ausschweifende öffentliche Trauer gilt entsprechend nicht mehr als angemessen. Mit dem Märtyrerstatus wird jedoch zugleich etwas an die Stelle der nun verbotenen Trau-

erriten gesetzt: Während in vorislamischer Zeit das Ausmaß der Klage um den gefallenen Krieger zugleich Ausweis für dessen Ruhm war, bezeugen nun der Märtyrerstatus und die damit verbundenen jenseitigen Privilegien das Verdienst des Gefallenen. Mit dem Begriff des *shahid* ist ein weiterer Kontext angesprochen: *Shahid* bezeichnet wie das griechische Wort *μάρτυς* zunächst den Zeugen und hat – möglicherweise gefördert durch die lautliche Verwandtschaft zu *sahda*, der syrischen Übersetzung des griechischen *μάρτυς* – eine Bedeutungsentwicklung zum Märtyrer durchgemacht.<sup>7</sup> Christentum und Islam verwenden den gleichen Begriff, jedoch steht in der Figuration des Märtyrers auf dem Schlachtfeld nicht das Zeugnis – sei es als Sprechakt oder als Blutzeugnis – im Vordergrund, sondern der körperliche Einsatz für die Religion, der den Einsatz des Lebens einschließt. Der gleiche Begriff wird demnach mit einem anderen Konzept gefüllt.

Ein anderes Beispiel für die Aufnahme und gleichzeitige Transformation christlicher Elemente ist ein bekannter Hadith, der die jenseitigen Belohnungen des Märtyrers aufzählt: „Der Märtyrer hat bei Gott sechs Auszeichnungen: Ihm wird beim ersten Blutstrom verziehen, sein Platz im Paradies wird ihm gezeigt, die Strafen im Grab bleiben ihm erspart, er ist sicher vor dem großen Schrecken [am Jüngsten Tag], er wird in das Kleid des Glaubens gehüllt, er heiratet unter den Paradiesjungfrauen und legt Fürsprache für siebzig unter seinen Verwandten ein.“<sup>8</sup>

Die Fähigkeit der Fürsprache, die im Koran ansonsten negiert wird, scheint aus einem christlichen Umfeld zu kommen, in welchem den Märtyrern für die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen eine bedeutende Rolle zukommt. Mit der Beschränkung der Fürsprache auf Verwandte wird die altarabische Bedeutung der Blutsverwandtschaft in das religiöse Konzept des Märtyrers eingetragen. Auch die Verbindung von Blutverlust und Sündenvergebung – eine Vorstellung die dem koranischen Konzept der Vergebung, die an Reue (vgl. Suren 9,104, 42,25, 40,3, u. a.) und gottgefälliges Handeln (vgl. Suren 33,35, 4,123 u. a.) gebunden ist, widerspricht – lässt an christliche Märtyrerkonzepte denken. Und während die Paradiesjungfrauen in diesem Hadith ein koranisches Motiv sind, ist das Kleid des Glaubens in der Bibel zu finden: In der Offenbarung des Johannes (Offb 6,11) heißt es, dass den Märtyrern, die unter dem Altar auf das Jüngste Gericht warten, ein weißes Kleid gegeben wird.

Die Figur des Märtyrers entsteht somit in einem gegenläufigen Prozess der Aneignung wie der Abgrenzung, d. h. der Verhandlung zwischen unterschiedlichen religiösen und kulturellen Traditionen.

## Der moderne Märtyrerdiskurs

Diese Dynamik des Märtyrerdiskurses hält in der Moderne an: Mit der Rezeption der politischen Heilslehren des Nationalismus und des Marxismus nimmt der nahöstliche Märtyrerdiskurs auch säkularisierte Elemente auf.<sup>9</sup> Diese werden auch von islamistischen Bewegungen und Akteuren rezipiert, deren Märtyrerdiskurs von Versatzstücken aus den unterschiedlichsten Traditionen durchsetzt ist. In der westlichen Öffentlichkeit wird unter dem Eindruck der spektakulären At-

tentate militanter Islamisten seit den 1990er Jahren der islamische Märtyrer häufig auf das Phänomen des Selbstmordattentäters verengt. Als Märtyrer wird jedoch im Zusammenhang der kolonialen und postkolonialen Konflikte in islamischen Ländern jede/r bezeichnet, der oder die im Verlaufe eines solchen Konfliktes ums Leben kommt, sei es als bewaffneter Kämpfer oder als ziviles Opfer. (Der Märtyrerdiskurs ist dabei religionsübergreifend, so gelten in Palästina auch christliche Opfer israelischer Militäraktionen als Märtyrer.) Die militärische Praktik des Selbstmordattentates wurde im Nahen Osten von säkularen Gruppierungen eingeführt: Die ersten Selbstmordangriffe und -attentate wurden in den 1970er und 1980er Jahren von marxistisch orientierten Gruppen durchgeführt.<sup>10</sup> In Palästina verhalf ein nationalistischer Märtyrerkult, der vor allem in der Dichtung gepflegt wurde, dieser Praktik zur Anerkennung in weiten Teilen der Bevölkerung. Der zentrale Mythos – der Tod des Helden, der mit seinem Blut die Heimat erlöst – speist sich zum einen aus einer nationalistischen Re-Lektüre altorientalischer Mythen um Opfer und Wiedergeburt, zum anderen greift er auf die sufische Umdeutung des Dschihad und des Märtyrertums zurück, in der der Märtyrer derjenige ist, der sein Ego hingibt, um sich mit dem göttlichen Geliebten zu vereinen.<sup>11</sup> Die Stelle des göttlichen Geliebten wird in der nationalistischen Transformation dieses Topos mit der Heimat besetzt. Von islamistischen Akteuren wie der Hamas wurde nicht nur der Märtyrerkult aufgegriffen und (re-)islamisiert, sondern in den 1990er Jahren auch die Technik des Selbstmordattentates. Ein wichtiges rhetorisches Mittel dieser Islamisierung ist die Bezeichnung des Selbstmordattentäters mit dem Neologismus *istischhadi* („derjenige, der sich selbst zum Märtyrer macht“), welcher von der Hizballah im Libanon geprägt wurde.<sup>12</sup> Während kommunistische Gruppierungen wie die PFLP-GC (Volksfront zur Befreiung Palästinas – Generalkommando) ihre mit einer Selbstmordmission betrauten Kombattanten als *madschmu'a intihariya* (Selbstmordkommando) bezeichneten,<sup>13</sup> erforderte die Notwendigkeit, die islamische Rechtmäßigkeit eines solchen Unternehmens zu erweisen, einen Begriff, der die Bezeichnung ‚Selbstmord‘ vermeidet und mit dem Bezug auf den Märtyrertod (*istischhad*) auf die islamische Tradition des Schlachtfeldmartyrers rekurriert.

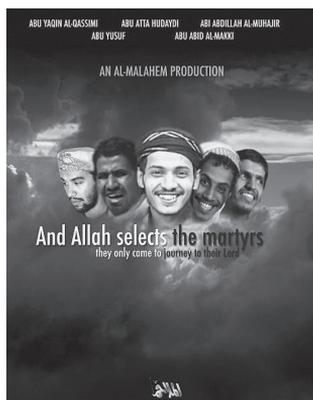
## Re-Inszenierungen des Schlachtfeldmartyrers durch al-Qaida

Al-Qaida<sup>14</sup> hat die Praxis des Selbstmordattentates zu einem Zeitpunkt aufgegriffen, als es in verschiedenen regionalen Konflikten bereits etabliert war. Im Unterschied zu regionalen Akteuren wie der Hamas wird der Bezug auf Heimat oder Nation vermieden (*umma* wird nur als weltweite Gemeinschaft der Muslime verstanden) und ausschließlich Gott und die Religion als Adressaten dieser Tat dargestellt. So sagt z. B. Usama Bin Laden über die Attentäter vom 11. September 2001, ihr Glaube habe von ihnen verlangt, „ihre Seele hinzugeben um [des Bekenntnisses] ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘ willen.“<sup>15</sup>

Die Akteure verstehen und präsentieren ihre Terroranschläge als Dschihad in der Tradition des Propheten. Im Videotestament eines der Attentäter, Ahmad al-Haz-

nawi, werden Aufnahmen von Reitern, die mit gezückten Schwertern über eine wüstenähnliche Landschaft galoppieren, mit Bildern von den Einschlägen der Flugzeuge in das World Trade Center überblendet.<sup>16</sup> „Wir führen den gleichen Kampf, nur mit den Mitteln unserer Zeit“, ist die Aussage dieses Bildprogramms. Dass die Natur des Kampfes sich jedoch erheblich verändert hat, wird auch ohne eine genaue Analyse der veränderten historischen und politischen Umstände deutlich: Während beim Kampf auf dem Schlachtfeld auch für ein zahlenmäßig unterlegenes Heer eine durchaus reale Aussicht auf Erfolg besteht, gibt es für al-Qaida keine realistische Aussicht auf einen Sieg über Amerika oder den Westen im allgemeinen. Es geht al-Qaida beim Einsatz von Selbstmordattentaten nicht um ein konkretes militärisches Ziel, das zu erreichen wäre. Das durch den Konflikt mit dem islamischen Selbstmordverbot und dem Verbot der Tötung von Zivilisten bereits bestehende Legitimationsdefizit wird dadurch weiter vergrößert. Die Strategie, mit der die Akteure dieses auszugleichen versuchen, liegt in einer Konzeption des Selbstmordattentates als *rituellem Opfergang*, der diesem einen Sinn verleiht, der auch ohne das Erreichen eines konkreten militärischen Ziels besteht. Dies zeigt sich z. B. im Videotestament des bereits erwähnten Ahmad al-Haznawi, in dem er seinen Tod mit Bildern beschreibt, die an pagane Opferrituale erinnern: „O Herr! Nimm heute von unserem Blut, bis du zufrieden bist!“

Der strategische Nutzen solcher Attentate liegt vor allem in dem *Spektakel*, das dank der Fernsehaufnahmen immer wieder aufgerufen werden kann. In Videoproduktionen al-Qaidas wurden die Bilder der Anschläge von New York, London und Madrid immer wieder eingesetzt, insbesondere die spektakulären Aufnahmen der brennenden Türme, deren endlose Wiederholung auch dazu betrug, „9/11“ in den Rang eines Geschichtszeichens zu erheben. So erschienen in einer Reihe von Videotestaments die zukünftigen Attentäter vor Aufnahmen ihrer bereits vollbrachten Tat: die einstürzenden Türme des WTCs und das brennende Pentagon. Von einem einzigen erfolgreich inszenierten Anschlag lässt sich so medial noch jahrelang zehren. Die Bilder al-Qaidas offenbaren aber zugleich eine weitere Dimension der komplexen Genealogie des militanten Islamismus: Bilder sind der frühen sunnitischen Tradition des Schlachtfeldmartyrers völlig fremd, sie spielen im sunnitischen Kontext erst in der Moderne eine Rolle, nachdem die technischen Mittel der Fotografie und des Films Bilder haben ubiquitär werden lassen. Die Quellen der Inspiration liefert für al-Qaida ausgerechnet Hollywood: Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Anschläge vom 11. September 2001 geradezu nach dem Drehbuch amerikanischer Actionfilme wie *Independence Day* oder *Fight Club* inszeniert wurden.<sup>17</sup> Der Märtyrer wird so konsequenterweise zum Schauspieler: In dem zu Beginn erwähnten Magazin wird eine Gruppe von Märtyrern als Besetzung eines Films gezeigt.<sup>18</sup>



Wie die Figur des frühislamischen Schlachtfeldmartyrers erweist sich die Märtyrerfigur des Selbstmordattentäters als Gegenstand eines Diskurses, der die jeweils zeitgenössischen kulturellen Traditionen, Rollenmodelle, militärischen Praktiken und medialen Formen der Vermittlung in sich aufnimmt. Dabei wird in der Moderne die islamische Überlieferung mit den säkularen Heilslehren und ihren Erlöserfiguren sowie der modernen Popkultur zusammengeführt. Und wie beim frühislamischen Märtyrer zeigt sich, dass die Traditionen, von denen eine Abgrenzung erstrebt wird, zugleich dem Eigenen als Voraussetzung eingeschrieben werden.

**01** Inspire, Fall 1431/2010, 10. Abb. 1: ebd. Der Hrsg. des englischsprachigen online-Magazins „Mahalem Publications“ versteht sich als Sprachrohr der „Al-Qaida auf der arabischen Halbinsel“ (AQAP).

**02** Vgl. S. Horsch, Tod im Kampf. Figurationen des Märtyrers in frühen sunnitischen Schriften, Würzburg 2011.

**03** A. Noth, Der a priori legitime Krieg. Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema „Krieg und Frieden“, in: H. von Stietencron/J. Rüpke (Hrsg.), Töten im Krieg, Freiburg/Br. 1995, 277–295, hier 279.

**04** Ibn Hischam, Al-sira al-nabawiya (Das Leben des Propheten) Bd. 2, Kairo 2004, 207.

**05** Ibn Madscha, Sunan (Traditionen), hrsg. von M. Fu'ad Abd al-Baqi, Kairo 1975–1987, Bd. 1, Nr. 190, Bd. 2, Nr. 2800; Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi (Traditionen des Tirmidhi), hrsg. von K. Ma'mun Schiha, Beirut 2002, Nr. 3010.

**06** Al-Bukhari, Le Recueil des Traditions Mahométones, hrsg. von L. von Krehl und Th. W. Juynboll, Leiden 1862–1908, Bd. 3, 59.

**07** Die These einer Übernahme des Begriffs aus christlichen Kreisen wird von I. Goldziher, Muhammadanische Studien. Bd. 2, Halle 1890, 387–391, und J. A. Wensinck, The oriental doctrine of the martyrs, in: Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen/Afdeling Letterkunde, Deel 53, Serie A, no. 6, Amsterdam 1921, vertreten.

**08** Ibn Madscha, Sunan, a. a. O., Bd. 2, Nr. 2799.

**09** Vgl. dazu F. Pannewick, Pathos und Passion. Antworten arabische Autoren auf Krieg, Gewalt und Tod, in: S. Horsch/M. Treml (Hrsg.), Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer, München 2011, 191–212; A. Neuwirth, Ambivalenz des Märtyrertums. Der libanesischer Romanier Raschid al-Da'if zu Gottesmord und Märtyrertum, in: ebd., 371–386.

**10** Vgl. J. Croitoru, Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats, München 2003.

**11** Vgl. dazu A. Neuwirth, Das „Lied des Sängers ohne Hoffnung“. Zur Rezeption des Chazal in der palästi-

nensischen Widerstandsdichtung, in: dies. u. a. (Hrsg.), Chazal as World Literature II. From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman gazel in Context (Beiruter Texte und Studien Bd. 84), Beirut – Würzburg 2006, 47–72.

**12** Vgl. Ch. Reuter, Mein Leben ist eine Waffe. Psychogramm eines Phänomens, München 2002, 107.

**13** Vgl. J. Croitoru, Der Märtyrer als Waffe, a. a. O., 82.

**14** Al-Qaida bezeichnet nicht eine durchstrukturierte Organisation, sondern eher eine Ideologie und ein loses Netzwerk von Akteuren. Zum Phänomen al-Qaida s. J. Burke, Al-Qaida. Wurzeln, Geschichte, Organisation, Duisburg – Zürich 2005.

**15** Video: The Wills of the New York and Washington Battle Martyrs, in Teilen ausgestrahlt von al-Jazeera am 16.4.2002.

**16** Ebd.

**17** S. N. Kermani, Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus, Göttingen 2002, 45f.; B. Tilg, Real Time Death oder zur Frage der Geschichtszeichen, unter: [www.mozibrews.com/words\\_realtime.html](http://www.mozibrews.com/words_realtime.html) [Aufruf: 31.7.2011].

**18** Abb. 2: Inspire, Fall 1431/2010, 69.

Frano Prcela

# Die „Kirche der kroatischen Märtyrer“

## Von Opfern zu Märtyrern und zurück

Viele kleine Völker haben es unter den geschichtlichen Konstellationen der Kriege und Eroberungen zuweilen schwer, die Schlüsselemente der eigenen Identität zu bewahren (Sprache, Kultur, Lebensraum etc.) oder überhaupt zu überleben. Eine ähnliche Erfahrung hat das kleine europäische Volk der Kroaten mit nur einigen Millionen Einwohnern durchgemacht. Allein im 20. Jahrhundert, sei es in Gemeinschaft mit anderen Völkern oder allein, lebte dieses Volk in mehreren undemokratischen und totalitären Regimen.<sup>1</sup> Viele verbotene Erinnerungen und Tabuthemen sind mit jedem Regimewechsel weitergegeben worden, wobei sie jedes Mal einen neuen ideologischen Anstrich erhielten.

Das Bewahren „anderer“ (jenseits der in der totalitären Zeit offiziellen) Erinnerungen war hauptsächlich und teilweise ausschließlich im Schoße der katholischen Kirche möglich. Die große Mehrheit der Kroaten wurde aufgrund der historisch-politischen Umstände Mitglied der katholischen Kirche, sodass die nationale und konfessionelle Zugehörigkeit, Nation und Kirche, auch heute noch fast deckungsgleich sind.<sup>2</sup> Jahrhunderte lang lebten die Kroaten ohne einen selbstständigen politischen bzw. staatlichen Rahmen. Die nationale Homogenisierung und der Einsatz für die kroatischen Interessen erfolgten hauptsächlich über die katholische Kirche. Sie genoss großen Einfluss im Volk, stellte vielerorts die einzige Autorität – jenseits aller politischen Ideologien – dar und war der Ort der nationalen Zuflucht und die Bewahrerin der „verbotenen“ Erinnerungen.

Die Kirche als Bewahrerin des Katholischen und Förderin des Nationalen hat auf die Zeit der Freiheit gewartet und grundsätzlich dabei gemeint, dass unter demokratischen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens alle geschichtlichen Unwahrheiten und Ungerechtigkeiten sowohl ans Tageslicht kommen als auch korrigiert werden und somit der Gerechtigkeit Genüge getan wird. Mit der Demokratie wird die nicht aufgearbeitete Vergangenheit zu einer gefährlichen Geschichte und zugleich zu einer Quelle neuer Missverständnisse, Mythen und Konflikte.

-----  
**Frano Prcela OP, Dipl.-Theol.** (prcela@institut-chenu.eu), geb. 1966 in Sinj (Kroatien), Wiss. Mitarbeiter im Institut M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Croatia: The search for identity between the conflicting priorities of nation and the religion, in: Dominican perspectives for Europe vol. 7 [im Druck].

## Konflikt der Erinnerungen und „Geschichtskrieg“

In der ersten Hälfte von 1990 haben sich die freien demokratischen Wahlen nicht auf Bundesebene, sondern in den einzelnen Republiken, zunächst in Slowenien und Kroatien, später in Bosnien und Herzegowina und in anderen Republiken, durchgesetzt. Da sich der demokratische Übergang auf partikularer Ebene verbreitete, werden die heißen politischen Themen im Verhältnis zu den „Anderen“ ausgetragen: zum Bundesstaat, zu den anderen Republiken, zu den anderen Nationen oder in Bezug auf die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften und Konfessionen.

Der ursprünglich ideologische Feind während der Etablierung der demokratischen Prozesse war die kommunistische Partei. Es stellte sich jedoch sehr bald heraus, dass das eigentliche Problem wohl im zentralistischen Jugoslawien lag, welches hauptsächlich von der serbischen Seite befürwortet wurde. Die Konflikte wurden nicht mehr auf einer ideologischen, sondern auf einer innerjugoslawischen, also zwischennationalen Ebene ausgetragen. Die Frage bestand nicht darin, wie man den Staat demokratisch einrichten bzw. wie man sich auf demokratischer Ebene über die Zukunft des gemeinsamen Staates einigen könne. Es standen sich zwei unversöhnliche Positionen gegenüber: auf der einen Seite Befürworter des konföderalen, auf der anderen Seite die Befürworter des zentralistischen Staates. Letztendlich haben die meisten Völker und Republiken ihr Augenmerk darauf gelegt, wie sie sich von dem gemeinsamen Staat lösen können.

Die anfängliche demokratische Euphorie mündete sehr schnell in jeweils nationale Forderungen zur Korrektur der geschichtlichen Ungerechtigkeiten. Dies war weder eine demokratische Diskussion, noch eine Lösungssuche, die allen gerecht werden wollte – es war ein mehr oder weniger revisionistischer, zwischennationaler Diskurs. Im Kontext dieser Polemiken stellte für die katholische Kirche bei den Kroaten das Gegenüber die serbische-orthodoxe Kirche und das serbische Volk dar.<sup>3</sup> Je intensiver die Themen der Geschichte in der Öffentlichkeit angesprochen worden sind, desto mehr wurde deutlich, dass es sich dabei nicht nur um konfliktreiche Erinnerungen handelte, sondern ebenso um ein traumatisches Verhältnis zur gemeinsamen Geschichte – wie auch zum Gegner im Konflikt (insbesondere während und kurze Zeit nach dem 2. Weltkrieg). Die Diskussionen fanden auf zwei Ebenen statt: auf der einen Seite führte man in der Weltöffentlichkeit den *Kampf um die Wahrheit*, um sie von der Tragödie des eigenen Volkes zu überzeugen. Auf der anderen Seite trug man mit dem Gegner Polemiken um die *Deutungen der eigentlichen geschichtlichen Wahrheiten* aus. Hierbei ging es darum, (die andere Seite) nicht mit den tatsächlichen geschichtlichen Tatsachen zu überzeugen, sondern man wollte ihn durch die Darlegung der leidvollen Erfahrungen „seines“ Volkes und „seiner“ Kirche „bekehren“. Somit hörte die Vergangenheit auf, Geschichte zu sein und wurde zum Gegenstand der Zukunft.

Die leidgeprüften Erfahrungen während der kommunistischen Zeit führen bei den Kroaten zu einem Klima des Selbstmitleids. Die Nation bezieht sich auf sich selbst, bündelt ihre Kräfte und konzentriert sich ausschließlich auf die Planung der eigenen Zukunft und führt am 19. Mai 1991 ein Referendum über die staatliche Unabhängigkeit durch. Währenddessen schafft die serbische Seite einige (militärische)

Voraussetzungen, um sich für eine Abrechnung mit dem Gegner vorzubereiten, womit „der geschichtliche Krieg“ bereits vor der eigentlichen militärischen Auseinandersetzung beginnt. Die Weltöffentlichkeit rezipiert diesen hauptsächlich als einen Krieg der serbischen und kroatischen Nationalisten bzw. als eine militärische Auseinandersetzung zweier Völker, die nicht in der Lage sind, sich friedlich auf ein gemeinsames Zusammenleben zu einigen. Bei diesem Krieg handelt es sich nicht nur um die (gegenwärtigen) Interessen zweier Völker, ebenso wenig um die (zukünftigen) Einflussgebiete der Weltmächte in der Region, sondern darum, dass die offenen Rechnungen aus der Vergangenheit radikal beglichen werden sollen. Um in Freiheit und staatlicher Unabhängigkeit leben zu können, haben die Kroaten (so wie die Slowenen) den Preis des Krieges bezahlen müssen. Die Serben wiederum haben die Idee der Vereinigung aller serbischen Länder (außerhalb der Republik Serbien) anscheinend einzig mit Gewalt durchsetzen können.<sup>4</sup>

Die eigene Wahrnehmung der Befindlichkeit der Kroaten lässt sich mit drei Komponenten erfassen: erstens das Gefühl, dass der Nation durch die serbische Aggression auf das Land Ungerechtigkeit widerfahren ist, zweitens das Empfinden, dass das nationale Anliegen vom Westen missverstanden wird, und drittens das Gefühl von Ohnmacht und das Verharren in Selbstmitleid. Die Kirche, aus lauter Verzweiflung angesichts existenzieller Bedrohung, erzählt unentwegt vom Leiden des Volkes und sieht in der gegenwärtigen Situation der Nation eine neue märtyrerhafte Periode des kroatischen Volkes und der katholischen Kirche.

Es sind viele Belege und Zeugnisse zu finden, in denen die im Krieg Involvierten davon berichten, wie sehr sie ihren Trost im Glauben gefunden haben, was für eine magische Kraft die religiösen Symbole für sie hatten und wie sehr die katholische Kirche ein Ort der Hoffnung und Zuflucht war. Die Kirche und die Nation bildeten eine Einheit, die im Laufe der Geschichte nie zuvor als so eng erlebt worden ist. In diesem Inferno des Krieges, betroffen vom Leidensweg des eigenen Volkes, schienen die kirchlichen Amtsträger sich nicht mehr um die Genauigkeit und Angemessenheit der theologischen Ausdrucksweisen zu kümmern. Das alltägliche Leiden wird zu einem Zustand des Martyriums erklärt, genauer zum Martyrium des kroatischen Volkes, welches von den kirchlichen Kanzeln vielfach zu vernehmen war. Für den außenstehenden Beobachter und noch mehr für einen auf Genauigkeit bedachten Theologen mag dies sehr verwunderlich geklungen haben. Doch diese „neue“ theologische Sprache war ein Schrei aus der Ausweglosigkeit und entstand keineswegs aus kirchlich-nationalen Bestrebungen. In der Beurteilung dieser theologischen Sprache muss man sich aus der heutigen Perspektive bewusst sein, dass sie aus der existenziellen Bedrohung des Volkes entstanden ist und nicht aus nationalistischen Motiven.

### „Nationale- und/oder Glaubensmartyrer“

Fast ein Viertel des Landes war von den Serben besetzt und demokratische Friedensvermittlungen blieben erfolglos. Angesichts der gewaltigen Zerstörung im Land, insbesondere kirchlicher Einrichtungen, und tausender Toter, zehntausen-

der Verwundeter und einige hunderttausender Vertriebener sieht die katholische Kirche eine neue Märtyrerstation in der Geschichte des kroatischen Volkes. Das größte Vertrauen im Volk genießen die „Verteidiger“ (die Armee) und die Kirche. Besonders hoch geschätzt wird bei den „Verteidigern“ die Opferwilligkeit und Selbstlosigkeit, weil dadurch die zwei Schlüsselwerte Hoffnung und Freiheit erwartet werden. Die Kroaten gehen davon aus, dass die Soldaten sie mit aller Kraft verteidigen würden und somit ihre (staatliche) Freiheit sichern werden. Die Kirche wird für das Volk zu einem privilegierten Raum, sie ist der Ort des Trostes und der Solidarität und verkörpert zugleich die nationale Gemeinschaft. Als Symbol der nationalen und kirchlichen Symbiose<sup>5</sup> kann hier der Rosenkranz genannt werden, den sich viele Soldaten während des Krieges um den Hals hängten.

Von der Kirche wird verlangt, dass sie nicht nur die Verbrechen verurteilt und die Täter benennt, sondern dass die nationale Tragödie auch im Lichte des Glaubens erklärt und gedeutet wird. Spätestens an dieser Stelle steht die Kirche vor der Frage: Wie bleibe ich bei (meinem) Volk und wie kann ich zugleich verhindern, dass ich meine authentische Sendung nicht verrate? Je stärker sich der Krieg ausweitete, desto mehr ist zu beobachten, dass beim Auftreten der kirchlichen Amtsträger in der Öffentlichkeit die Grenze zwischen dem Nationalen und Kirchlichen zu verwischen droht. Kirchliche Amtsträger bedienen sich in Bezug auf die eigene Gruppe einer „neuen“ Sprache. Sie schätzen nämlich die Selbstlosigkeit und die Opferbereitschaft der Verteidiger des Landes und versuchen sie in einer Sprache zweifelhafter theologischer Qualität zu loben. So werden die Gefallenen für das Vaterland, insbesondere die Soldaten, im Einklang des kirchlichen und politischen Sprechens zu Helden ernannt, die ihr Leben auf den „Altar des Vaterlandes“ dargebracht haben. Die Unschuldigen des Krieges sind nicht mehr bloße Opfer, sondern werden zu „Märtyrern“ erklärt und die gesamte Nation befindet sich nicht nur im Krieg, sondern auf den Pfaden des Kreuzweges.

Für die katholische Kirche in Kroatien muss das Motiv für die Aufopferung der Soldaten im Krieg nicht religiöser Natur sein, um ihn zum Märtyrer zu machen, sondern weltlicher Natur, indem er die nationalen Ziele Freiheit und staatliche Unabhängigkeit verteidigt. Auch wenn gegenüber der kroatischen Bevölkerung viele Gräueltaten begangen worden sind, ist eine Generalisierung, die alle nationalen Opfer zu Märtyrern erklären will, schlichtweg unangemessen. Eine distinguierte Sprache seitens der Kirche blieb aus. Wenn dies in Zeiten des Krieges nicht ohne weiteres möglich gewesen ist, so darf man heute eine theologisch ausdifferenzierte Sprache erwarten können. Andernfalls würde man (erneut) den Weg für eine Sakralisierung nationaler Ziele und zugleich einer Instrumentalisierung der Religion frei machen.

### **„Kirche der kroatischen Märtyrer“**

Nicht nur während des Krieges (1991–1995), sondern auch heute stellt das Martyrium des kroatischen Volkes eine „große Geschichte“ (Metaerzählung) für die Kroaten dar. Die Planung und Durchführung der Lustration musste aufgrund des aus-

gebrochenen Kriegen dem dringenden Bedürfnis nach nationaler Einheit weichen. Heute spricht über die so notwendige Lustration noch nicht einmal mehr die Kirche. Dass man heute noch das Märtyrerhafte an der kroatischen Geschichte derart hervorhebt, liegt schlichtweg an der Tatsache, dass man es bis dato versäumt hat, sich mit der eigenen Vergangenheit kritisch auseinanderzusetzen. Obgleich man seit zwei Jahrzehnten in der Demokratie lebt, gibt es weder einen politischen Willen noch Anzeichen dafür, dass die Justizbehörden die Verfolgung der Verbrechen in der kommunistischen Zeit einleiten werden.

Einen zusätzlichen Schub hinsichtlich des Martyriums in der kroatischen Geschichte leistete Papst Johannes II. in seinem Aufruf an die lokalen Kirchen, ihre Martyrologien des 20. Jahrhunderts zu verfassen. Die katholische Kirche bei den Kroaten, die stets eine besondere Verbundenheit zum Papst betonte, hat auch mit ihrem eigenen Martyrologium begonnen. Die Liste der Opfer ist so gut wie abgeschlossen. Im Mittelpunkt stehen hauptsächlich Priester und Ordensleute, die während des kommunistischen Regimes verfolgt und umgebracht wurden.<sup>6</sup> Weder eine Richtigstellung der veröffentlichten historischen Unwahrheiten noch eine Wiedergutmachung der zugefügten Ungerechtigkeiten haben jedoch bis dato stattgefunden. So hat man beispielsweise bis heute kein einziges Gerichtsverfahren gegen die Täter der im Kommunismus begangenen Straftaten eingeleitet. Im Großen und Ganzen ist es beim Thema Märtyrer in der kroatischen Geschichte lediglich bei der bereits genannten „großen Geschichte“ geblieben.

Der neutrale Beobachter, muss bei Berücksichtigung aller Umstände und Fakten, zu der Einsicht kommen, dass die Kirche aus einem gewissen Trotz, den Bau der „Kirche der kroatischen Märtyrer“ ins Leben gerufen hat. Ihr Unmut richtet sich einerseits gegen die gegenwärtig polarisierte kroatische Gesellschaft und andererseits gegen die bei der Aufklärung der damaligen Verbrechen untätige Justiz. Der Grundstein wurde 2003 vom Papst gesegnet und Anfang September 2011 soll die Kirche eingeweiht werden. Hinter dem Projekt steht die Kroatische Bischofskonferenz. *Spiritus movens* ist der Bischof von Gospić, Msgr. Mile Bogović. Die Schirmherrschaft hat das kroatische Parlament übernommen, was auch eine finanzielle Unterstützung sicherstellt.

Die Kirche erhofft sich durch diesen monumentalen Bau, 1. auf die vielen in Vergessenheit geratenen, schicksalsträchtigen Ereignisse aufmerksam machen zu können (von der Schlacht bei Krbava 1493 bis hin zum jüngsten Krieg), 2. auf die noch nicht geahndeten Verbrechen (insbesondere aus der neueren Geschichte) hinzuweisen und 3. der kroatischen Öffentlichkeit die hohe Anzahl eigener Märtyrer ins Bewusstsein zu rufen. Die neue Kirche soll für die entzweite Gesellschaft ein Impuls für neue Gemeinsamkeit und Vaterlandsliebe sein. Zu der Frage, welche Märtyrer damit gemeint sind, erklärt Bischof Mile Bogović: „Diejenigen, die ihr Leben der Gefahr ausgesetzt oder ihr Leben hingegeben haben für das Wohl ihrer Brüder oder ihrer Nächsten, die Sicherheit und Freiheit ihres Volkes“<sup>7</sup>.

Der Monumentalbau scheint jedoch nicht nur ein Pilgerort zu sein, an dem aller kroatischer Opfer und Märtyrer gedacht wird, sondern auch ein Ort, der seine eigenen Signale durch die Monumentalität aussendet, und zwar nicht nur an die Welt, sondern auch an das eigene Volk.

## Fazit

Es besteht kein Zweifel daran, dass zahlreiche Verfolgungen und Martyrien Teil der Geschichte des kroatischen Volkes, aber auch der katholischen Kirche sind. Das Inferno des rezenten Krieges ist die immer noch präsenste Erinnerung, die (unverarbeitete) Erfahrung mit den vielen und die innerkroatischen Beziehungen intensiv prägenden Wunden. So wie in der Vergangenheit sieht sich die katholische Kirche auch heute in ihrer Mission als „Hüterin einer bedrohten Erinnerung“. Sie erachtet es gleichsam als ihre Aufgabe, die Nation darauf hinzuweisen, auf welchen Fundamenten ihre kürzlich gewonnene Freiheit und staatliche Unabhängigkeit fußt.

Die Kirche denkt, sie könnte zur Einheit der Nation beitragen. Einheit stiften heißt für sie, dass die kirchliche Darstellung des Martyriums in der kroatischen nationalen und kirchlichen Geschichte vom Volk mindestens angenommen wird. Ihre Mission in dieser Hinsicht sieht sie als teilweise erfüllt, wenn sie als sichtbares Zeichen, die Nation um die Gedenk- und Pilgerstätte „Kirche der kroatischen Märtyrer“ versammelt. Jedoch verbirgt sich hinter einer solchen „Best-Practice“ Methode, durch die man aus einer Haltung der Polemik die Eintracht herstellen möchte und durch die man auf Worte Taten folgen lassen möchte, ein ganz neues Problem mit weitreichenden Folgen: es findet in mehrfacher Hinsicht eine Simplifizierung statt.

Erstens ist die Kirche gerade dabei, ihre Aufgabe im Vergangenheitsbewältigungsprozess auf die Rolle des Gedenkens und Pilgerns einzuschränken, zweitens werden alle nationalen Opfer vereinfacht als Märtyrer bezeichnet, drittens verbleibt aufgrund der übertriebenen vom Martyrium erfüllten Sprache kaum Raum für die übrigen in diesen historischen Zeitläufen eingetretenen Geschehnisse. Viertens wird in dem reduzierten kritischen Vergangenheitsrückblick nur auf ein Reuebekenntnis der Täter gepocht. Die Kirche erteilt sich hingegen selbst die Absolution für einen kritischen Blick auf die eigene Rolle in der jüngsten Vergangenheit. Letztendlich bedeutet eine emphatische Sprache der Kirche über die nationalen Märtyrer weder Konfrontation mit der Vergangenheit noch eine Säuberung des Gedächtnisses. Die Kirche glaubt durch unaufhörliches Wiederholen der Martyrien, historische Ungerechtigkeiten wiedergutmachen zu können – und leistet letztlich doch nur neuen Traumata und Missverständnissen Vorschub.

**01** Vgl. L. Steindorff, Kroatien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg<sup>2</sup>2007.

**02** Vgl. F. Prcela, Croatia: The search for identity between the conflicting priorities of nation and the religion, in: Dominican perspectives for Europe vol. 7 [im Druck].

**03** Vgl. Th. Bremer, Kleine Geschichte der Religionen in Jugosla-

wien. Königreich – Kommunismus – Krieg, Freiburg/Br. 2003.

**04** Vgl. D. Melčić, Der Jugoslawien-Krieg, Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen, Wiesbaden<sup>2</sup>2007.

**05** Vgl. F. Prcela, Polog katoličkoga u hrvatskom identitetu, in: Hrvatski identitet, Zbornik (Zorislav Lukić, Božo Skoko, ur.), Matica hrvatska, Zagreb 2011, 211–232.

**06** Vgl. die umfassende Arbeit von A. Baković, Hrvatski martirologij XX. stoljeća. Svećenici-mučenici Crkve u Hrvata, Zagreb 2007. Zudem M. Bogović/H. G. Jurišić, Hrvatski mučenici za dom i vjeru, Split – Gospić 2005.

**07** M. Bogović, Predgovor, in: M. Bogović, H. G. Jurišić, Hrvatski mučenici za dom i vjeru, 8.

## Dominik Barač OP

(1912–1945)

Auf dem letzten Generalkapitel des Dominikanerordens (Rom 2010), werden die Kommunitäten ausdrücklich ermahnt, den dominikanischen Martyrien zu gedenken. Die Liste der ermordeten Mitbrüder und Mitschwestern aus der neueren Geschichte beginnt mit dem in Algerien tätigen Dominikanerbischof Pierre Claverie an und schließt mit dem in Kroatien am 17. November 1945 ermordeten Dominik Barač.<sup>1</sup>

### Eintritt in den Orden

Dinko (Ordensname Dominik) Barač wurde am 14. Juli 1912 in Slano (bei Dubrovnik) geboren. Zur Schule ging er zunächst in seinem Geburtsort und besuchte daraufhin die Dominikaner-Schule in Bol auf der kroatischen Insel Brač. Das Abitur legte er am Gymnasium der Dominikaner in Dubrovnik ab.<sup>2</sup> Schon als Schüler zeigte er Interesse für das Schreiben, so dass er zum ersten Redakteur der neu ins Leben gerufenen Zeitschrift „Plantae virentes“ ernannt wurde. Als junger Redakteur schrieb er im Vorwort zur ersten Ausgabe, mit der Zeitschrift solle in erster Linie das Ziel des Übens im Schreiben verfolgt werden, damit sich die zukünftigen Dominikaner bestmöglich auf ihre intellektuelle Arbeit vorbereiten könnten. Ein zweites Motiv für die Herausgabe dieser Zeitschrift des Kleinen Seminars war seinen Worten gemäß, Bildungsarbeit für die kroatischen Dominikaner über die Presse zu leisten.<sup>3</sup> Barač trat am 28. August 1930 in Dubrovnik dem Dominikanerorden bei und erhielt den Ordensnamen Dominik. Nach dem Noviziat in Dubrovnik begann er mit seinem Studium der Philosophie und Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner in Dubrov-

nik, die nach elfjähriger Pause in jenem akademischen Jahr seine Arbeit wieder aufgenommen hatte. Schon als junger Student war er sehr engagiert: er war Vorsitzender der Dominikanerstudenten-Vereinigung „Akvinac“ (nach Thomas von Aquin) und einer von zwei Redakteuren des gleichnamigen, wieder herausgebrachten Magazins der Dominikanerstudenten. Seine ersten Beiträge verfasste er zur Soziallehre der Kirche im Kontext der Tradition des Dominikanerordens. Seine Ordensoberen wie auch seine Professoren stellten Baračs Intelligenz und Fleiß mehrfach heraus. Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass die Leitung der damaligen Dominikaner-Provinz Dalmatien beschloss, Barač zum Studium nach Deutschland an die ordenseigene Hochschule in Walberberg (dem Studienhaus der deutschen Ordensprovinz Teutonia) zu schicken. Zuvor hatte er am 30. September 1934 seine feierliche Profess in Dubrovnik abgelegt. Nach einigen Monaten, in denen er Formalitäten zu erfüllen hatte – neben dem Wunsch der Verantwortlichen in der Ordensprovinz waren auch die Zustimmung der Generalkurie des Ordens sowie die Genehmigung des Bildungsministeriums in Belgrad erforderlich – und auf das Visum warten musste, setzte Barač im Dezember 1934 sein Studium in Walberberg fort. Sein Studentenmagister und gleichzeitig Lehrer war der Sozialethiker Eberhard Welty OP, der wesentlich dazu beigetragen hatte, dass er sich weiter für die Sozialwissenschaften interessierte und sich mit dem Bolschewismus auseinandersetzte. Nachdem er 1938 den Lektoratstitel in Philosophie erworben hatte (Thema seiner Untersuchung war die Sozialphilosophie des Bolschewismus), ging er an die Hochschule der belgischen Dominikaner in Löwen, wo er 1939 mit dem Lizentiat abschloss. Zuvor war er in Walberberg am 25. Juli 1936 zum Priester geweiht worden.

### Konflikte

Die Kriegsgeschehnisse machten, trotz starkem Einsatz seiner Provinzleitung, die Fortsetzung

seines Studiums unmöglich, so dass Barač nach Kroatien zurückkehren musste. Er leistete seinen Wehrdienst und war pastoral in den Klöstern von Split, Bol und Dubrovnik tätig. Als die Kriegslage es zuließ, ging er nach Rom und verteidigte dort am 1. Juni 1942 seine These mit dem Titel „Die Sozialphilosophie des Bolschewismus“<sup>4</sup>, mit der er den Dokortitel in der Philosophie erwarb. Er kehrte sofort nach Kroatien zurück und wurde Professor an der Ordenshochschule in Dubrovnik. Als angesehenes Prediger war er sehr engagiert und bereitete zu jener Zeit die kroatische Übersetzung seiner Doktorarbeit vor. Die kroatische Veröffentlichung seiner Dissertation<sup>5</sup> markierte auch den Beginn seiner lebensbedrohlichen Probleme, die mit der Machtübernahme durch die Kommunisten einsetzte. Die Partisanen bzw. Kommunisten übernahmen die Macht in Dubrovnik am 18. Oktober 1944 und entledigten sich kurzerhand einiger Hundert „ideologischer Feinde“. Diese betrachteten, neben Militär und politischen Funktionären, all diejenigen als Feinde, die im vorherigen Staat (Unabhängiger Staat Kroatien von Hitlers Gnaden) irgendetwas bedeutendes öffentliches Amt in der Stadt bekleidet hatten. Die Kirche mit ihren Amtsträgern war für die kommunistische Gewaltherrschaft aufgrund ihres Ansehens und überaus großem Einflusses beim Volk ein Gegner *par excellence*.

Da Barač in seinem Buch den Bolschewismus kritisierte, und zwar nicht nur seine Antiglaubens- und Antikirchenziele, sondern auch den Materialismus und seine Inhumanität, war es nur eine Frage der Zeit, wann es zu einem Konflikt mit den neuen Machthabern kommen würde. Um Weihnachten 1944 ging er zunächst in die Gemeinde Lisac (nahe Dubrovnik), um dort in der Pastoral tätig zu sein, zumal es in dieser Pfarrei keinen Priester gab. Dort blieb er bis zu seiner Verhaftung am 18. März 1945. Die Kommunisten suchten nach Vorwänden, um all jene aus dem Weg zu schaffen, die eine Gefahr für die Schaffung einer sogenannten klassenlosen Gesellschaft nach Vorbild des damals noch freundschaftlichen Staates

UdSSR darstellten. Um ihre Verbrechen zu verdecken und als vermeintliche Beschützer des Volkes und seiner Interessen dazustehen, beschlossen die Kommunisten, die Feier des heiligen Blasius, des Schutzpatrons der Stadt, zu begehen. Dabei handelte es sich im Prinzip um ein direktes Einmischen in die Angelegenheiten der Kirche. Unter denjenigen, die öffentlich darauf hinwiesen und dem Regime vorwarfen, den Glauben zu politischen Zwecken zu missbrauchen, war auch Barač. Der Anlass aber für die Durchsuchung seines Klosterzimmers und die Festnahme noch am gleichen Tag in der Pfarrei Lisac war einer seiner persönlichen Briefe, den die Behörden bei dem Führer einer regimekritischen Gruppe („Škripari“) gefunden hatten. Der Brief war zwar explizit religiösen Inhalts, doch genügte den kommunistischen Machthabern als Rechtfertigung für Baračs Verhaftung die Verbindung zu eben jenem „Staatsfeind“.

### Auf dem Weg zum Martyrium

Er verbrachte etwa drei Monate in Untersuchungshaft in Dubrovnik und wurde Mitte Juni 1945 vor Gericht gestellt. Obgleich der Krieg schon lange zu Ende war, herrschte – nicht nur in Dubrovnik – weiterhin Kriegszustand. Die Gerichtsurteile waren Abrechnungen mit den ideologischen Feinden. Das Urteil dieses Standgerichts lautete: Verurteilung zum Tode durch Erschießung. Bei der Verhandlung war, ebenso als Angeklagter, sein Mitbruder Rando Paršić zugegen, der auf vier Jahre Zwangsarbeit verurteilt wurde. In seinen „verbotenen Erinnerungen“ beschreibt er unter anderem die Verkündung des Urteils und die letzten gemeinsamen Hafttage in Trogir unmittelbar vor Vollstreckung der Todesstrafe durch Erschießung des P. Dominik Barač.<sup>6</sup> Die Begründung für die drastische Strafe war, wie auch bei Tausenden Anderen in unmittelbar nach Kriegsende, immer dieselbe: volksfeindliches Handeln, Beteiligung an der Organisation von terroristischen Unterneh-

mungen, illegale Aktivitäten etc. Zur Begründung der drakonischen Strafe warf man ihm vor, dass er durch „falsche Darstellung von Tatsachen in einem der Alliiertenstaaten dem deutschen Besatzer und den Ustascha von Nutzen war, um durch Verunsicherung des unwissenden Volkes, dieses zum bewaffneten Kampf gegen die Volksbefreiungsarmee und unsere Verbündete anzustiften.“<sup>07</sup> Ein klassisches Urteil wegen eines „Meinungsdeliktes“.

Barač blieb bis September 1945 in Dubrovnik in Haft. Er wurde sodann in das Gefängnis von Trogir verlegt, in dem etwa zehn Ordensleute und katholische sowie drei orthodoxe Priester inhaftiert waren. In der ersten Etage waren die zu Zwangsarbeit Verurteilten, in der zweiten Etage waren die zum Tod durch Erschießung Verurteilten eingesperrt.

### Erschießung und (verbotenes) Memento

Die letzten Stunden im Leben des P. Barač in Erwartung, dass die drakonische Strafe gegen ihn vollstreckt wurde, beschrieb sein Mitbruder und Mitinhaftierter, der Dominikaner Rando Paršić wie folgt: „Eines Tages hörte ich Lärm auf der zur zweiten Etage führenden Treppe. Was ist da los? Erst durch die Güte des Gefängnisökonomens Ante erfahren wir, dass neue zum Tode Verurteilte eingeliefert wurden. Leise frage ich, ob unter ihnen auch P. Barač sei, der zusammen mit mir vom selben Gericht in Dubrovnik verurteilt worden war. Durch Kopfnicken gibt er mir zu verstehen, dass Barač unter den Eingelieferten ist. Da begriff ich, dass sein Gnadengesuch

abgelehnt worden war. Seit diesem Tag beschäftigte mich der Gedanke, wie ich Kontakt zu ihm herstellen oder einige Worte mit ihm wechseln könnte. Ich lebe in der Hoffnung auf ein Wunder. Dieses geschieht dann tatsächlich. Unser Zimmer liegt genau unter dem Zimmer, in dem die Häftlinge mit Todesstrafe sitzen. So auch das Fenster. In der dunklen Nacht geschieht das ‚Wunder‘. Wir sahen vor unserem Fenster einen Faden, an dem ein kleines Blatt hing. Darin stand: ‚Die zwei Priester von der ersten Etage grüßen die Brüder in der zweiten Etage, P. Barač und Don Ivo Bjelokosić.‘ [...] Am 16. November ließ P. Barač den letzten Zettel-Brief herunter: ‚Wenn ich morgen die Treppen herunter gehe, dann bleib stehen und schau durch den Schacht an der Tür deines Zimmers. Ich werde dich anschauen, und du erteilst mir die Absolution.‘ Letzter Blick, letzte Begegnung mit Auge und Herz. Ich erteilte ihm die Absolution, empfahl ihn Gott und der Mutter Gottes und dem heiligen Dominikus. Das gleiche tat auch der Franziskaner Milan Šetka. Danach vergingen etwa 20 Minuten. Schüsse waren zu hören. Durch Erschießung haben sie ihn getötet.“

Während des kommunistischen Regimes durften seine Dominikanerbrüder über den Tod ihres Mitbruders Dominik Barač weder schreiben noch öffentlich erzählen. Was blieb, war nur die Möglichkeit eines stillen Mementos der Dankbarkeit und Hochachtung für den Märtyrertod. Seine sterblichen Überreste wurden zwischenzeitlich in die Klostergruft von Split verlegt. Das Kanonisierungsverfahren ist in Vorbereitung.

Frano Prcela OP, Berlin

**01** Acta Capituli Generalis Electivi Ordinis Praedicatorum, Romae 2010, Nr. 61.

**02** Vgl. I. Armanda, Dr. fr. Dominik Barač, O. P. – mučenik za istinu, in: Marulić (Zagreb), 39,1 (2006), 28–40.

**03** Vgl. D. Barač, Dvije riječi predgovora, in: *Plantae virentes* (Bol na Braču) 1,1 (1930), 1.

**04** Ders., Barač, Die Sozialphilosophie des Bolschewismus. Dissertation der philosophischen Fakultät zur Erlangung des Doktorgrades, Pontificium Athenaeum Angelicum, Rom 1942.

**05** Ders., Socijalna filozofija boljševizma. Dominikanska naklada Istina, Dubrovnik 1944.

**06** Vgl. R. Paršić, *Zabranjeno sjećanje*, hrsg. von F. Prcela, Korčula 2011, 43–45.

**07** Ebd., 49–50.

## Karl Rahner

### „Exkurs: Über das Martyrium“

„Das Martyrium, so wie wir diesen Begriff heute auffassen, ist der Tod um des christlichen Glaubens oder der christlichen Sitte willen. Wenn also vom Tod die Rede ist, so muß auch vom Martyrium, wenigstens anhangsweise, gesprochen werden. Man wird sich dabei hüten müssen, diese höchste Tat, diese äußerste Ohnmacht, [...] zum Gegenstand leeren Geschwätzes oder billiger Begeisterung zu machen. Aber es wird vielleicht in den Kirchenblättern der Märtyrer der Gegenwart gerühmt, in der Theologie ist von ihnen gerade noch in einem kleinen Winkel der Fundamentaltheologie die Rede.“<sup>1</sup>

So beginnt Karl Rahner SJ (1904–1984) seinen in der Folge stark beachteten „Exkurs“, welcher der *Quaestio disputata* „Zur Theologie des Todes“ angehängt ist. Ursprünglich war der Text im Jahrbuch 1957 des Adalbert-Stifter-Vereins (251–263) erschienen.

### Textgeschichte

Die Textgeschichte ist etwas kompliziert: Der am 17. April 1947 auf einer Ärztetagung in Bad Mergentheim gehaltene Vortrag „Zur Theologie des Todes“, der zuerst (1949) als selbständige Publikation und dann in erweiterter Fassung in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ (1957) erschien, ging 1958 in der genannten „Quaestiones disputatae“ auf – also in der im selben Jahr von Karl Rahner zusammen mit Heinrich Schlier begründeten und herausgegebenen Reihe, die, wie es im Vorwort heißt, theologische Fragen zu behandeln beabsichtigte, „die durchaus ‚quaestiones disputandae‘ wären, die aber in der landläufigen Theologie zu

wenig ausdrücklich thematisch werden“<sup>2</sup>. Dort hielt es Rahner für angebracht, das Thema der Vollständigkeit halber um seine Überlegungen zum Martyrium zu erweitern. Diese Schrift erlebte allein bis 1965 fünf (unveränderte) Auflagen.

Dass der Exkurs ebenso wie der Text „Zur Theologie des Todes“ (in der ZkTh-Fassung) in der Edition der „Sämtlichen Werke“ in den Band mariologischer Schriften (SW 9) aufgenommen wurde, erklärt sich aus der Textgenese. Beide Texte sind nämlich im Umfeld der „Assumptio-Arbeit“ entstanden: Aus Anlass der Dogmatisierung der „Aufnahme Marias mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit“ hatte der Innsbrucker Dogmatikprofessor eine fast 400 Seiten umfassende Abhandlung mit dem lateinischen Titel „Assumptio Beatae Mariae Virginis“ verfasst, die als Buch vor dem 1. November 1950, dem Tag der Dogmatisierung, hätte erscheinen sollen.

Doch es kam nicht dazu: Das Manuskript passierte seinerzeit nicht die ordensinterne Zensur. Die sich hinziehenden Beanstandungen und Überarbeitungswünsche zermürbten Karl Rahner. Jahrzehnte später, in einem zwei Tage vor Vollendung seines 80. Geburtstages am 3. März 1984 im Südwestfunk Baden-Baden ausgestrahlten Fernseh-Interview mit Karl Lehmann, sprach Karl Rahner von einem „Unfall“ in der Administration der Kirche und des Ordens, [...] denn in der Sache handelte es sich um ein harmloses, frommes und vernünftiges Buch, das im Grunde genommen nur die römische Definition Pius' XII. verteidigen sollte“<sup>3</sup>. Erst 1959 erschien ein Teil des Manuskripts als private Vorlesungsnachschrift für Studierende, allerdings ohne den Exkurs „Zur Theologie des Todes“. Erst im Rahmen der Gesamtausgabe war es im Jahr 2004 (also zehn Jahre nach Rahners Tod) möglich, das vollständige Manuskript mitsamt den verschiedenen Ergänzungen, die auf das Jahr 1959 zurückgehen, posthum zu veröffentlichen. Der mustergültige Editionsbericht von Regina Pacis Meyer ist zugleich ein atemberauben-

des Stück Theologiegeschichte. Denn er lässt hinter die Kulissen der Textgeschichte blicken und gewährt Einblick nicht nur in das, was war, sondern auch, wie Karl Rahner dabei zumute war. Ein verwundetes Herz tut sich darin auf, ein trotziger Charakter zeigt sich.<sup>4</sup>

### **Leben im Todesschatten...**

Den Zusammenhang mit dem Tod erklärt Karl Rahner am Beginn der *Quaestio*: „Die Erfahrung der Geschichte, die unsere ist, hat diese Todesschatten auch nur zu sehr auf uns fallen lassen. Und darum mag es vielleicht als ein zur Empörung reizendes Unternehmen erscheinen, diesen Tod in scheinbar existentiell uninteressierter Weise umständlich mit einem komplizierten Apparat von metaphysischen Begriffen und theologischen Formeln beschreiben zu wollen, von ihm zu reden, scheinbar als sei er die harmloseste Sache des Menschen oder ein billiges Objekt, an dem philosophische und theologische Rabulistik sich ungehemmt austoben dürfe. Dieser Eindruck ist nicht zu vermeiden. Aber wenn wir den Tod um uns und in uns nicht bloß in dumpfer Resignation passiv erleiden wollen, wenn wir vielmehr als Menschen, die Geist sind, dem Schicksal des Todes wachen Herzens und sehenden Auges entgegengehen müssen und wollen und wenn wir als Christen wissen sollen, daß es (wie Ignatius von Antiochien, Röm 6,1 sagt) ‚schön für mich ist, hineinzusterven in Jesus Christus‘, dann ist auch eine Theologie des Todes, die die nüchterne Arbeit des Begriffes nicht scheut, bedeutsam und gut, auch wenn sie scheinbar das Erlebnis und die Erschütterung des wirklichen Todes verwandelt in ein gespenstisches Gespinnst von Begriffen und Theologumena“ (SW 9, 350).

Von daher erhellt sich, warum auch Bemerkungen zum Martyrium nicht fehlen dürfen. Dass, wo vom Tod – erst recht vom Tod Jesu – die Rede ist, auch das Thema Martyrium (zwangsläufig) ins Spiel kommt („wenigstens anhangsweise“),

liegt eigentlich auf der Hand, ist dieses doch das unüberbietbare „Zeugnis des Glaubens“<sup>5</sup>.

### **Zeugnis und Tod**

„Ist das Ergebnis der Begriffsgeschichte doch nur mehr oder weniger ein Zufall, eine einigermaßen willkürliche Amalgamierung von Zeugnis und Tod, oder haben sich in diesem Begrifflichkeiten gefunden, die innerlichst zusammengehören? Wenn wir dieser Frage nachgehen, dürfen wir vielleicht hoffen, etwas von ferne vom christlichen Martyrium zu begreifen“ (SW 9, 419).

Nicht nur im Tod, sondern mit dem Tod wird im Martyrium Zeugnis abgelegt für ein Ideal: den christlichen Glauben. Ein Märtyrer geht dabei so weit, dass er dafür auch sein Leben riskiert. Die Bereitschaft zur letzten Konsequenz gehört zur Signatur der Radikalität des Heiligen: Es ist ihm ernst mit seiner Überzeugung – bis in den Tod hinein. Für Rahner ist dabei eine Unterscheidung wichtig: der freiwillige Tod als Akt der Wahrung persönlicher Integrität sowie die damit verbundenen „Heiligung“ des eigenen Lebens und das mit dem Tod gegebene Zeugnis als Akt der „Heiligung“ eines Ideals. Auf dieses kommt es an: Denn das Martyrium kann nur dann als heiliger Akt gelten, wenn das, was der Märtyrer bezeugt und wofür er letztlich sein Leben hinzugeben bereit ist, heilig ist. Die Frage, was das für „gewöhnliche“ Helden bedeutet, die die Kirche (wegen des Fehlens dieser Kriterien) gerade nicht als Märtyrer anerkennt, wird Rahner am Ende seines Lebens noch einmal beschäftigen.

### **Freiheit zum Tod**

Im Wissen um den Tod liegt für Rahner das Wissen um Transzendenz verborgen. Nur wer den Mut zur letzten Freiheit hat, „in der nicht nur dies und das, nicht nur an der Oberfläche des

Lebens frei gehandelt wird, sondern in der über das ganze Leben bis in seine Tiefe frei entschieden wird [...], kann den Tod frei annehmen, in einer freien Freiheit zum Tod existieren“. Im Unterschied zum „dumpfen Lebenswillen des Tieres“ hat der Mensch das Wissen um Transzendenz, „die nicht als bloß gedachte, sondern vollzogene“ vorhanden ist, er ist sich seiner „Todesgeweihtheit“ bewusst: „Wo freie Freiheit, da ist Liebe zum Tod, da der Mut zum Tod“ (SW 9, 421).

Das Ja zum Tod impliziert ein Ja zum Leben bzw. zum Sinn des Lebens. Daraus folgt, dass, wer seinen Glauben bezeugt, dies auch im Tod zu tun bereit sein muss, um nicht sein Leben zu entwerten. Deswegen ist der Märtyrertod für Rahner die „gültige Vollendung des Daseins“ (SW 9, 422). In ihm manifestiert sich in besonderer Weise die Tugend der Tapferkeit: „Dort, wo so gestorben wird, frei und gläubig vertrauend, alles einzelne lassend in dem freien Vertrauen, dadurch alles zu erhalten, wo man scheinbar ins Leere und bodenlos Abgründige zu fallen erfährt, dort tut man etwas, was man nur in der Gnade Christi tun kann, worin diese zu ihrem Sieg kommt, dort stirbt man nicht den Tod Adams, des Sünders in seiner Liebe zum eigenmächtig verfügten Nichtigen, sondern, ob man es weiß oder nicht, den Tod Christi, da nur dieser Tod diese Gnade uns erworben und nur dieser Tod unsern Tod in die Lebendigkeit Gottes hinein befreit hat“ (SW 9, 422).

## Martyrium und Kirche

Wie lässt sich erkennen bzw. bestimmen, dass ein „Glaubenstod wirklich ein Zeugentod in einem ausgezeichneten Sinne“ (SW 9, 429) ist? Die Kirche ist nicht nur „in ihrem verborgenen Wesen heilig, sondern sie ‚erscheint‘ auch als solche“: „Diese Greifbarkeit, die das Erscheinen der wirklich und wahrhaft siegreichen Gnade Gottes und nicht nur der zweideutig bleibende Anschein davon ist, muß sich aber, soll sie über-

haupt gegeben sein, dort zusammengeballt und sicher geben, wo die äußerste Erscheinung des Glaubens und der Liebe da ist, im Todeszeugnis des Glaubens, im Martyrium“ (SW 29, 429). Das Zeugnis eines Märtyrers ist deswegen nicht nur (s)eine persönliche Sache, sondern ein Akt von ekklesialer Bedeutung: Er bezeugt den Glauben der Kirche, letztlich Gott. In jeder Feier der Eucharistie gedenkt die Kirche des unüberbietbaren Martyriums, nämlich des Kreuzesopfers Christi, das sie gegenwärtig setzt: Wenn im Kult der Meßopferfeier der Tod des Herrn und unser eigener in ihm mystisch gefeiert wird und wenn darin die Kirche zu ihrem vollendeten *kultischen* Selbstvollzug kommt, dann geschieht dasselbe im Märtyrertod des Christen, in dem der Herr bis zum Ende der Zeiten weiter leidet und weiter siegt, *pragmatisch*, wie schon vor fast 1500 Jahren Eutychius sagte“ (SW 9, 432). Kirche und Mysterium „bezeugen sich gegenseitig“ (SW 9, 432). Es folgt hier ein Einschub über die „Logik der existentiellen Erkenntnis“, wie sie an anderer Stelle ausführlich thematisiert worden ist (vgl. SW 9, 435–439). Aus Platzgründen übergehe ich diese Ausführungen. Rahner schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis ab, dass es nicht Wunder nehmen könne, dass es zu allen Zeiten der Kirchengeschichte Menschen gegeben habe, die geradezu Sehnsucht nach dem Martyrium entwickelt hätten. Christliche Existenz könne im letzten nur verstanden werden durch den christlich vollzogenen Tod, das Martyrium.

## Erweiterung des Martyriumbegriffs

Interessant ist, dass Rahner kurz vor seinem Tod in einem Themenheft der Zeitschrift „Concilium“ – deren Mitbegründer und Mitherausgeber er war –, ein „Plädoyer für die Erweiterung des klassischen Begriffs“<sup>6</sup> (so der Untertitel) abgelegt hat. „Das Eigentümliche dieses Begriffes“, heißt es dort, „liegt nun darin, dass heute kirchlicherseits bei diesem Begriff ein Tod in ei-

nem aktiven Kampf ausgeschlossen wird“ (SW 29, 334). Damit werde ein im aktiven Kampf um den christlichen Glauben erfolgter Tod „notwendig und für immer von dem Begriff des Martyriums ausgeschlossen“ (SW 29, 334). „Diese Frage hat“, so heißt es vor dem Hintergrund der Leidensgeschichten des 20. Jahrhunderts, „ein beträchtliches Gewicht für das christliche und kirchliche Leben, weil die Zuerkennung des Martyriums einem kämpfenden Christen gegenüber eine bedeutsame kirchenamtliche Empfehlung eines solchen aktiven Kampfes als eines nachahmenswerten Beispiels für andere Christen bedeuten würde“ (SW 29, 334).<sup>7</sup>

Mit Blick auf den ermordeten Erzbischof, Oscar Arnulfo Romero fragt er: „Aber warum sollte zum Beispiel ein Erzbischof Romero, der im Kampf für die Gerechtigkeit in der Gesellschaft fällt, in einem Kampf, den er aus letzter christlicher Überzeugung führt, nicht ein Märtyrer sein? Er hat sicher mit seinem Tod gerechnet“ (SW 29, 335). Rahner beruft sich bei seinem Plädoyer (wie schon in „Über das Martyrium“) auf den Sentenzenkommentar Thomas von Aquins (IV. Sent. dist. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 11) und endet mit einer Empfehlung: „Eine legitime, politi-

sche Theologie‘ und eine Theologie der Befreiung sollten sich dieser Begriffserweiterung annehmen. Sie hat eine sehr konkrete praktische Bedeutung für ein Christentum und eine Kirche, die ihrer Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sich bewusst sein sollen“ (SW 29, 337). Angedeutet ist damit die Frage, ob die hier herausgearbeiteten theologischen Kriterien auch auf die Gesinnung von Helden anwendbar sind, die für politische Überzeugungen eintraten und ihr Leben hingaben und so Zeugnis ablegten, ohne dass die Kirche sie als Heilige deklariert hätte – auch wenn es das bekannte Phänomen der Heiligsprechung „von unten“ gibt, man denke etwa an den Ehrentitel „San Romero de las Américas“ für Erzbischof Romero oder die „Santo subito“-Rufe beim Begräbnis von Papst Johannes Paul II. im April 2005.

-----  
**Andreas R. Batlogg SJ, Bacc. Phil., Dr. theol.** (andreas.batlogg@nexgo.de), geb. 1962 in Lustenau (Österreich), Chefredakteur der „Stimmen der Zeit“ und Wiss. Leiter des Karl-Rahner-Archivs. Anschrift: Kaulbachstraße 22a, D-80539 München. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit W. Schmolly [Bearbeiter]), Karl Rahner, Sämtliche Werke. Bd. 28: Christentum in Gesellschaft. Schriften zur Pastoral, zur Jugend und zur christlichen Weltgestaltung, Freiburg/Br. 2010.

**01** K. Rahner, Exkurs: Über das Martyrium, in: ders., Zur Theologie des Todes (Quaestiones disputatae Bd. 2), Freiburg/Br., 1958, 73–106, hier 73; jetzt leicht zugänglich in: K. Rahner, Sämtliche Werke. Bd. 9: Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien, bearbeitet von R. P. Meyer. Freiburg/Br., 2004, 418–441 [= SW 9]. – Zitiert wird innerhalb des Textes nach dieser Fassung.

**02** K. Rahner/H. Schlier, Einführung, in: K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae Bd. 1), Freiburg/Br. 1957, 5–10, hier 9.

**03** Ein Lehrer wird befragt. Karl Rahner im Gespräch mit Karl Lehmann, in: P. Imhof/H. Biwallowons (Hrsg.), Glaube in winterlicher Zeit,

Düsseldorf 1986, 27–33, hier 31; jetzt in: K. Rahner, Sämtliche Werke. Bd. 31: Im Gespräch über Kirche und Gesellschaft. Interviews und Stellungnahmen, bearbeitet von A. Raffelt, Freiburg/Br. 2007, 347–362, hier 360.

**04** R. P. Meyer, Editionsbericht, in: SW 9, XI–LVI; vgl. dazu A. R. Batlogg, Rahners Maria. Kirchliche Zensur verhinderte 1950 das Erscheinen seines Buches über Maria: nur eine der Entdeckungen im 9. Band der Karl-Rahner-Gesamtausgabe, in: Die Furche (Wien), Nr. 36 vom 8.9.2005, 10.

**05** K. Rahner, Art. Martyrium II., in: LThK<sup>2</sup> 7, 134–138, hier 137; jetzt in: K. Rahner, Sämtliche Werke. Bd. 17: Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–

1973, bearbeitet von H. Vorgrimler, Freiburg/Br. 2002, 333–335, hier 333.

**06** K. Rahner, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs“, in: Concilium 18 (1983), 174–176; Nachdruck (ohne Untertitel) in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 16, Zürich 1984, 295–299; jetzt leicht zugänglich in: K. Rahner, Sämtliche Werke. Bd. 29: Geistliche Schriften. Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens, bearbeitet von H. Vorgrimler, Freiburg/Br. 2007, 334–337 [= SW 29].

**07** Vgl. dazu M. Maier, Ökumene der Märtyrer. Anstöße aus der latein-amerikanischen Theologie der Befreiung, in: Una Sancta 64 (2009), 233–243.

Klaus Mertes, **Sein Leben hingeben**, Suizid, Martyrium und der Tod Jesu (Ignatianische Impulse Bd. 46), Echter Verlag Würzburg 2010, 78 S., € 7,90.

War Jesu Tod Suizid oder Selbstopfer? Und was hat das mit Liebe und Sühne zu tun? In aller Kürze gelingt es K. Mertes SJ, durch begriffliche „Unterscheidung der Geister“ Klarheit in das Bedeutungsfeld um Leben und Tod zu bringen. Jesus war kein aggressiver Draufgänger, der sein Leben wegwerfen oder sich gegen „himmlischen“ Lohn aufopfern wollte. Er handelte aus Liebe zu Menschen. So setzt das Martyrium im christlichen Verständnis stets das Moment der Unberechenbarkeit und freiwilligen Hingabe voraus – um eines anderen, größeren Menschseins willen. Deshalb ist zuvorderst Selbstliebe „das Kriterium, um christliches Martyrium in der Nachfolge Jesu zu unterscheiden von anarchistischer Selbstpreisgabe, sinnloser Selbstaufopferung, falscher Demut und altruistischem Enthusiasmus ohne Sinn und Verstand“ (24). Suizid oder Selbstmordattentat hingegen widersprechen der Idee des Martyriums. Vielmehr bezeugt der Märtyrer menschliche Liebe, die in einer konkreten Situation zur Disposition stehen kann: sein Leben einsetzen für andere. Ein ignatianischer Impuls, der spirituell und fundiert zugleich ist.

Dennis Half OP, Mainz

Józef Niewiadomski/Roman A. Siebenrock (Hrsg.), **Opfer – Helden – Märtyrer**. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung (Innsbrucker theologische Studien Bd. 83), Tyrolia-Verlag Innsbruck – Wien 2011, 400 S., € 19,00.

Der Tagungsband geht zurück auf ein interdisziplinäres Symposium. Es umfasst knapp 30 Beiträge zum Themenbereich des Martyriums – bezeichnenderweise aus Anlass des Tiroler Gedenkjahrs 1809, in dem der

Freiheitskämpfer Andreas Hofer hingerichtet wurde und zum Opfer, Helden und Märtyrer zugleich wurde. Diesem „religionspolitologischen“ Erbe sollte auf der seitens der Innsbrucker Theologischen Fakultät ausgerichteten Tagung nachgegangen werden. Nach der „Historischen Verortung“ (I.) geht ein weiterer Teil der Beiträge auf die „Theologie des Martyriums in religiösen Traditionen“ (II.) ein, um in „Der Ernstfall“ (III.) auf konkrete Ereignisse im Umfeld des Nationalsozialismus einzugehen. Der letzte Abschnitt (IV.) wird überschrieben mit „Kreuz und quer: Verortungen in der Gegenwart“ und meint damit eine Sammlung von Aufsätzen, die sich mit recht unterschiedlichen Aspekten des Themas auseinandersetzen (Selbstmordattentäter, Verfahrensfragen der Selig- und Heiligsprechung, Märtyrer/-innen in Lateinamerika etc.). Begründen lässt sich dieses Sammelsurium sehr gut mit dem Hinweis Hans Maiers in seinem den Aufsatzband einleitenden Beitrag „Politische Märtyrer? Erweiterungen des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart“, dass sich seit dem I. Weltkrieg der überlieferte Begriff des Märtyrers erheblich erweitert hat, sei es in der Fachwelt, sei es in der Alltagssprache.

Der voluminöse Band ist keineswegs nur für an der Tiroler Geschichte Interessierte empfehlenswert, sondern ist instruktiv für jeden, der sich mit dem brandaktuellen Thema des Martyriums beschäftigen möchte.

Thomas Eggersperger OP, Berlin

Christian Gnilk/Stefan Heid/Rainer Riesner, **Blutzeuge**. Tod und Grab des Petrus in Rom, Verlag Schnell & Steiner Regensburg 2010, 197 S., € 16,90.

Der Sammelband mit Texten der drei Autoren beantwortet eine Frage, die sich in der breiten Öffentlichkeit eigentlich niemand stellt: War Petrus überhaupt je in Rom? Ganz unbegründet ist der Diskurs allerdings nicht, da es immer wieder Spekulationen in dieser Hinsicht gibt. Deswegen möchten die drei Wissenschaftler auf die entsprechenden Hypothesen eingehen, deren Vertreter im Vorwort (allerdings ein wenig plump) diskreditiert werden.

Der Neutestamentler R. Riesner bestreitet den ersten Teil des Buches und setzt sich mit „Paulus, Petrus und Rom

im Neuen Testament“ (13–32) auseinander. Im Blick auf die Apostelgeschichte, den 2. Timotheusbrief und andere Quellen zeigt Riesner auf, dass es schlichtweg zu viele Indizien dafür gibt, als dass man die Martyrien des Petrus und des Paulus in Rom leugnen könnte, selbst wenn es dazu keine direkte biblische Aussage gibt. Ch. Gnllka, emeritierter klassischer Philologe, untersucht „Philologisches zur römischen Petrustradition“ (33–80), indem er eine Reihe von frühchristlichen Schriften einer Exegese unterzieht, die sich zur Petrus-Martyrertradition äußern und sie mittelbar oder unmittelbar erwähnen. Der letzte große Beitrag stammt vom Kirchengeschichtler St. Heid (Päpstliches Institut für Christliche Archäologie). Er beginnt mit seinem Beitrag zum „Martyrergrab im Römerbrief des Ignatius“ (81–108) und setzt sich, wie Gnllka und Riesner auch, mit der Studie von O. Zierlein (Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse, Berlin 2009) kritisch auseinander. Am Beispiel des Blutzeugen Ignatius von Antiochia zeigt er, dass bereits in dessen Zeit das Martyrium als Gedenken durchaus präsent war, was nach Meinung des Autors nur dann plausibel ist, wenn es die Martyrien des Petrus und Paulus gegeben hat. Mit dem großen Abschnitt „Jubel am Grab“ (111–197) stellt Heid die Tradition des jüdisch-christlichen Grabkultes dar. Seiner Meinung nach steht der Apostelkult am Anfang des christlichen Märtyrerkults – der nichts mit dem griechischen Heroenkult zu tun hatte – „und zwar weil (zufällig) die beiden wichtigsten Märtyrer Roms Apostel waren“ (117). Das entspricht nicht der bislang gängigen These, dass er als Ableger des Heroenkults im 3. Jahrhundert entstanden sei. Heid fordert also nicht weniger als eine Revision der bisherigen Darstellung der Geschichte der Märtyrerverehrung. Die Debatte ist eröffnet – und die Frage nach dem Martyrium Petri in Rom ebenfalls.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin

Rüdiger von Voss/Gerhard Ringshausen (Hrsg.), **Die Predigten von Plötzensee**. Zur Herausforderung des modernen Märtyrers. Mit Geleitworten von Wolfgang Huber und Robert Zollitsch, Lukas Verlag Berlin 2009, 272 S., € 19,80.

Am Abend des 20. Juli 1944 wurden im Hof des Bendlerblocks Claus Schenk Graf von Stauffenberg und drei

weitere Offiziere erschossen. Andere Mitglieder des „20. Juli“ wie auch viele weitere Oppositioneller und Widerstandskämpfer, darunter Mitglieder der „Roten Kapelle“ und des Kreisauer Kreises, richtete man in Berlin-Plötzensee hin. Alleine dort wurden während der NS-Diktatur insgesamt 2.891 Todesurteile vollstreckt. Seit 1952 befindet sich in Plötzensee eine Gedenkstätte. Früh schon erinnerten Gottesdienste im Hinrichtungsschuppen an die Ermordeten. Das von R. von Voss und G. Ringshausen (beide kommen selbst aus Familien des Widerstandes gegen das NS-Regime) herausgegebene Buch versammelt neben einer hervorragenden Einführung Ringhausens (15–48: „Die Gegenwart Gottes im Raum des Todes“) eine Auswahl der von 1954 bis 2008 von Katholiken und Protestanten gehaltenen Predigten, unter diesen sieben Texte von Odilo Braun OP (1899–1981) und zwölf von Karl Meyer OP (\* 1937). O. Braun (zu seiner Person vgl. E. Füllenbach, in: BBKL XVII, Sp. 171–175; A. Leugers, in: WuA 28 [1987], 182–185) war von 1941 bis 1945 Mitglied des „Ausschusses für Ordensangelegenheiten“ der Fuldaer Bischofskonferenz und hatte in dieser Funktion Kontakte zu verschiedenen Widerstandskreisen. In Folge des 20. Juli 1944 war er selbst – u. a. zusammen mit dem evangelischen Theologen Eberhard Bethge – im Berliner Gestapo-Gefängnis Lehrter Straße inhaftiert. Nach dem Krieg engagierte er sich u. a. als Kuratoriumsmitglied der Stiftung „Hilfswerk 20. Juli 1944“. Diesem gehört seit 1998 auch K. Meyer an. 1982 übernahm der Hamburger Dominikaner in der Nachfolge O. Brauns die Gedenkgottesdienste in Plötzensee. Interessant ist im Rahmen des vorliegenden „Wort und Antwort“-Heftes zum Thema „Leben geben. Martyrien“ die Beobachtung Ringhausens: „Die katholischen Prediger standen in einer Tradition der Märtyrerverehrung und wagten es, die Männer des Widerstands auch über die Grenzen der Konfession hinaus zu dieser ‚Wolke der Zeugen‘ (Hebr. 12,1) zu rechnen, weil sie in ihrem Widerstand und in ihrem Opfer die überwindende Kraft des Heiligen Geistes bezeugten.“ (35) Diese „Ökumene der Märtyrer“ (Johannes Paul II.) verpflichtet uns Nachgeborene, so K. Meyer 1995 (vgl. 222–227), zu einem neuen, vertieften Streben nach der wahren „Una Sancta“.

Ulrich Engel OP, Berlin

Silvia Horsch/Martin Tremel (Hrsg.), **Grenzgänger der Religionskulturen**. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer, Wilhelm Fink Verlag München 2011, 401 S., € 49,90.

Das renommierte Berliner Zentrum für Literaturforschung (ZfL) unter der Leitung von *Sigrid Weigel* hat sich im Rahmen des DFG-Projekts „Figurationen des Märtyrers in nahöstlicher und europäischer Literatur“ mit der Figur des Märtyrers sowohl religions- als auch kulturvergleichend auseinandergesetzt. Der vorliegende Band versammelt eine Reihe von Beiträgen, die aus mehreren Tagungen innerhalb des Forschungsprogramms hervorgegangen sind.

Im ersten Teil („Übergänge und Grenzfiguren“) werden Märtyrer als Figuren des Übergangs und als Bindeglieder wahrgenommen. Nach Ansicht der Herausgeber ist es sinnvoll, die Analyse von „Urszenen“ zu wagen, in denen Märtyrerfigurationen sichtbar und beschreibbar werden und man sie an konkreten historischen und kulturellen Schauplätzen verortet. Dieses Herangehen an das Thema erweist sich besser als nur die Suche nach dem Ursprung dieser Figuration innerhalb einer bestimmten Religion anzutreten. So ist evident, dass das Blutzeugnis Übergangstopos und Beispiel dafür ist, wie überlieferte Bilder, Vorstellungen und Rhetoriken aus vorchristlichen Traditionen von den Märtyrerakten aufgenommen und transformiert werden. Dies wird herausragend dargestellt von *S. Weigel* am Beispiel der heiligen Perpetua und Lucretia. *Jan Willem van Henten* untersucht dies am Geschehen des Kreuzestodes Jesu und zeigt unter anderem mittels eines Strukturvergleichs der Passionserzählungen des Neuen Testaments und antik-jüdischer Märtyrerberichte enge Korrespondenzen auf. Die Aufsätze setzen sich neben jüdischen und christlichen Traditionen auch mit der arabisch-islamischen Geschichte auseinander, meist bezogen auf literarische Werke. So beschreiben u. a. *Peter-André Alt* im zweiten Teil („Macht und Souveränität“) den interimistischen Status weiblicher Herrschaft, der erst im Tod die Souveränität aufleuchten lässt, und *M. Tremel* im dritten Teil („Transformation und Nachleben“) Topographie und Theater der Märtyrer des christlichen Rom mit antiker Vorgeschichte. In „Säkularisierung und (Re-)Sakralisierung“, dem letzten Teil der Aufsatz-

sammlung, geht *Kai Bremer* auf Bertold Brecht und Heiner Müller ein.

Für den theologisch versierten Leser ist es eine neue Erfahrung, ein solches Thema durch die Kulturwissenschaft bearbeitet zu wissen, um mit deren Ergebnissen aus ihrem Blickwinkel zu sehr interessanten neuen Schlüssen zu kommen, die für den Theologen eine Erweiterung seiner Perspektive darstellt.

**Thomas Eggensperger OP**, Berlin

Sigrid Weigel (Hrsg.), **Märtyrer-Porträts**. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegerern, Wilhelm Fink Verlag München 2007, 319 S., € 29,90.

*S. Weigel*, Direktorin des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL) in Berlin, erinnert mit dem hier besprochenen Sammelband an die lange und vielgestaltige Geschichte des Martyriums. Anlass der entsprechenden Forschungen des ZfL war der Anschlag am 11. September 2001, ist doch mit ihm die Figur des Selbstmordattentäters, der sich selbst als Märtyrer begreift, ins kollektive Weltbewusstsein getreten. In dieser Figur, so die These des Buches, „begegnet den westlichen, jedenfalls den säkularisiert-christlichen Kulturen ein Wiedergänger ihrer eigenen Geschichte.“ (11) Dementsprechend behandeln die versammelten acht Essays Themen wie das jüdische „Kiddusch ha-Schem“ (*Christina Pareigis*), Kreuzzüge und heilige Kriege (*Martin Tremel*), imaginierte Martyrien von Mystikerinnen (*Romy Marschall/S. Weigel*) oder das Selbstopfer in der Sicht von Sigmund Freud (*Erik Porath*). 52 Märtyrer-Porträts veranschaulichen das essayistisch ausgebreitete Panorama, wobei das Buch bewusst kein Martyrologium im Sinne eines Verzeichnisses oder Kanons sein will. „Es liefert auch keine Kriterien dafür, was Märtyrer sind oder wer ein Märtyrer bzw. eine Märtyrerin ist oder war.“ (19). Vorgestellt werden vielmehr in paradigmatischer Absicht so unterschiedliche Gestalten wie Al-Husain, die Stifterfigur des islamischen Shia (*Angelika Neuwirth*), der hl. Georg als Protagonist einer politischen Theologie (*Giorgi Maisuradze*), das RAF-Kommando Holger Meins (*Andreas Pflictsch*), der hl. Sebastian, gespielt in den Darstellungen der Renaissance-Kunst (*Hans Belting*), der homosexuelle Künstler Pier Paolo Pasolini

(Karlheinz Barck/Klaudia Ruschkowski), der Philosophiestudent Jan Palach, der sich 1969 auf dem Prager Wenzelsplatz selbst verbrannte (Christian Luckscheiter), oder der 1400 in Rom wegen Häresie hingerichtete Dominikaner Giordano Bruno (Thomas Meyer). M. E. kann schon eine kursorische Lektüre der Porträts die von Weigel in ihrer lesenswerten Einführung (11–38: „Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen“) vertretene These belegen, nach der der Märtyrer „ein Medium kultureller Serienproduktion“ (20) ist: „Wo ein Märtyrer ist, da wird es bald viele geben.“ (Ebd.) Die in dieser Feststellung verborgene Faszination wie auch die ebenfalls darin zum Tragen kommende tödliche Logik beunruhigen sehr.

Ulrich Engel OP, Berlin

Mirjam Schaub (Hrsg.), **Grausamkeit und Metaphysik.** Figuren der Überschreitung der abendländischen Kultur, Transcript Verlag Bielefeld 2009, 416 S., € 35,80.

Metaphysik und Grausamkeit treffen sich in ihrem Überschreitungs willen im 19. Jahrhundert, in dem grausam und schmerzhaft ausgerichtetes Denken salonfähig wird. Dies ist die Grundthese des von der Philosophin M. Schaub (Freie Universität Berlin) herausgegebenen Sammelbandes. Ausgehend von der „Erfindung der Grausamkeit aus dem Geist der Metaphysik“ diskutiert der Band die „Politiken der Grausamkeit“, die „medialen Inszenierungen“ sowie die „Psychodynamik“, um schließlich nach „Trajekte[n] und Trojaner[n]“ zu fragen. Die Herausgeberin vermutet hinsichtlich der Affinität von Grausamkeit und Metaphysik (bzw. zu Philosophie), dass es dabei zum einen um das Festhalten an einer Überschreitungslogik sowie um die Produktion konkurrierender und krisenhafter Wahrheitstypen geht. Grausamkeit verfolgt ein elitäres Wahrheitskonzept und Folter als Inbegriff strategisch eingesetzter Grausamkeit dient der Produktion von religiös, politisch oder polizeilich relevanten Wahrheiten. „In dem Maße, wie die Philosophie ‚grausam‘ gegen ihr eigenes Bild des Denkens werden musste, um einem neuen Typus von Wahrheit Gehör zu schaffen, verlangte Grausamkeit nach einer philoso-

phisch legitimierten Überschreitungslogik, um den prekären Wahrheitswert ihrer eigenen Praktiken in die Moderne hinüberzuretten.“ (16) Schaub möchte mit dem Buch auf die Übergänge zwischen als heilsam empfundenem, grausamen philosophischen Denken einerseits und dem als Inbegriff des inhumanen Handelns andererseits abzielen, um eine „philosophische Kulturgeschichte des Unerträglichen“ (20) zu präsentieren.

Die Autor/-innen des Bandes setzen sich mit Vordenkern wie Nietzsche, Kant, Reemtsma und Deleuze auseinander, mit der Verarbeitung des Sujets in Film und Literatur und den psychosozialen Aspekten von Grausamkeit. Quasi den Abschluss bildet der Beitrag von Philipp Wüschner mit dem aussagekräftigen Titel „Der Undank eines dankbaren Motivs“ (373–390). Dabei bezieht sich der Berliner Philosoph auf die Ikonisierung des Zusammenhangs von Wahrheit, Realität und Schmerz, den er „Offenbarung“ nennt. Angesichts dieser Offenbarung beansprucht die Theologie einen „epistemologischen Königsweg“ (373), den sich die traditionelle Metaphysik versagt. Wüschner sieht zwei Missverständnisse grundsätzlicher Art: im einen wird Glaube, Realität und Wahrheit *per se* als grausam betrachtet, im anderen wird Grausamkeit als angemessene Methode der Wahrheitsfindung gesehen. Weil es scheinbar leichter ist, mit bestimmten Dingen zu leben, wenn sie übertrieben dargestellt werden, erweist sich Grausamkeit letztlich als undankbares Motiv, weil nicht alle Dinge hart sind und auch dem Weichen ein Recht auf Philosophie eignet.

Thomas Eggensperger OP, Berlin

Hans-Jürgen van der Minde, **Glanz und Elend jüdischer Geschichte.** Epochen. Gestalten. Ereignisse, Passagen Verlag Wien 2010, 367 S., € 42,-.

H.-J. van der Minde (\*1940), Dozent für Biblische Theologie am altkatholischen Seminar „Johanneum“ in Bonn, legt mit seinem ambitionierten Buch eine Geschichte des nachbiblischen Judentums vor. Neben den emanzipatorischen Leistungen jüdischer Philosoph/-innen und Künstler/-innen stehen die traumatischen Erfahrungen schlimmster Verfolgung bis hin zur national-

sozialistischen Vernichtungspolitik. Beide Aspekte haben das abendländische Geistesleben entscheidend mitgeprägt und münden in der Neuzeit in das Streben nach Gleichberechtigung auf der einen und die zionistische Idee auf der anderen Seite. Kenntnis und Anerkennung des jüdischen Beitrags zur Kultur Europas, die das Buch vermitteln will, sind für den Verf. Voraussetzungen für einen zukunftsweisenden Dialog mit den Juden. Van der Mindes Publikationsprojekt ist somit ein zutiefst hoffnungsgeleitetes: „Es wäre zu wünschen, dass das Buch neue Horizonte erschließt und den Weg zu gegenseitigem Verständnis und zu gemeinsamem Handeln bereitet.“ (14) Oder mit Schalom Ben Chorin und den sein Gedicht „Wiedersehen mit München“ (1937) abschließenden Worten formuliert: „Aus den Ruinen himmelwärts“ (310). Diesem Wunsch schließt sich der Rezensent gerne an!

**Ulrich Engel OP**, Berlin

Karl Gabriel/Stefan Leibold/Rainer Achtermann, Die Situation ausländischer Priester in Deutschland (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden Bd. 13), Matthias-Grünwald-Verlag Ostfildern 2011, 338 S., € 29,90.

Die Studie der drei Münsteraner Theologen unter Leitung von K. Gabriel entstand im Auftrag der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz. In einer Kombination, ja Durchdringung quantitativer und qualitativer Sozialforschungsmethoden wird ein in der deutschen Kirche eher verdrängtes Thema wissenschaftlich objektivierend aufgearbeitet: Die Präsenz von (1312) ausländischen Priestern in unseren Gemeinden (nicht inkardiniert, hauptamtlich tätig). Die methodische „Triangulation“ (20) verbindet das Selbstbild dieser „Gastpriester“ (Umfrage) mit 10 „quasi-ethnographischen“ (111) Feldstudien in deutschen Gemeinden und Expertenbefragungen bei den diözesanen Personalverantwortlichen. Die signifikantesten Erkenntnisse liefert die qualitative Feldforschung, die – nebenbei – auch differenzierte Einblicke in die Realität katholischer Gemeindepastoral in Umbruchszeiten erlaubt, zumal viele der zutage tretenden Probleme und Chancen gar nicht für die Konstellation eines ausländischen Seelsorgers spezifisch sind. Entwickelt wird – in

einer mit der quantitativen Auswertung fortschreitenden Konzeptualisierung und orientiert an „Fallkontrastierungen“ (28) – eine „Typologie“ (271–75), die sich u. a. an migrationstheoretische Konzepte (Arbeits-, Bildungsmigration, „Flucht“) anlehnt. Bei dieser Analogisierung zu globalen Migrationsprozessen wie auch bei den überall hereinspielenden „Marktmechanismen“ hätte sich der Rezensent noch mehr Konsequenz der Analyse gewünscht.

Dass nur drei der zehn Fallstudien eine gelungene „geistliche Kommunikation“ und „Passung“ der Erwartungshaltungen erkennen lassen, sollte aufrütteln. Probleme bereiten vor allem die Sprachkompetenz und das Priesterselbstbild der Gäste. Die gelungenen Beispiele lassen sich dem Typus des „globalen Priesters“ als hochqualifizierte Fachkraft mit weltkirchlich-„transnationalem“ Bewusstsein zuordnen. Hier deuten sich Chancen an, die in Handlungsempfehlungen (315–18) entfaltet werden. Sie decken das Desiderat einer stärkeren Koordinierung der kirchlichen „PZ“ auf (Personelle Zusammenarbeit, wenn dieser *terminus technicus* aus der Entwicklungszusammenarbeit erlaubt ist), auch zwischen den Diözesen und Hilfswerken. Ziel sollte ein echter und strategisch gedachter Austausch sein (durchaus auch im Sinne einer „reverse mission“, die viele der ausländischen Priester – allerdings eher kulturunsensibel – Deutschland verordnen möchten). Einige Diözesen reagieren auf die potenzielle interkulturelle Konfliktsituation bereits mit Fortbildungsmodulen. Darüber hinaus könnte eine Erweiterung der diözesanen Partnerschaftsprogramme auch die Engführung auf Polen, Indien und Afrika (Nigeria, Kongo) aufbrechen. Für den Typus des „doktorierenden“ ausländischen Priesters (16,2 %) entwickelt die Deutsche Bischofskonferenz gerade mit dem Stipendienprogramm „Albertus Magnus“ ein neues Begleitkonzept.

Die verdienstvolle Studie macht offensichtlich, dass die weltkirchlichen Chancen der Präsenz ausländischer Priester im Kontext einer vertieften *Communio* bei uns noch nicht annähernd ausgeschöpft sind.

**Hermann Weber**, Bonn

## Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

---

PETER ABAELARD | *Theologia Scholarium*. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2010, 540 S., € 50,-.

ANGELUS SILESIVS | hrsg. von Gerhard Wehr, Marix Wiesbaden 2011, 125 S., € 5,-.

OLAF ASBACH | *Europa – Vom Mythos zur Imagined Community?* Zur historischen Semantik ‚Europas‘ von der Antike bis ins 17. Jahrhundert, Wehrhahn Erlangen 2011, 200 S., € 20,-.

HEIKE BARANZKE/CHRISTOF BREITSAMETER u. a. | *Handeln verantworten*. Grundlagen, Kriterien, Kompetenzen, Herder Freiburg/Br. 2010, 173 S., € 17,95.

MARTIN BAUMANN/FRANK NEUBERT (Hrsg.) | *Religionspolitik. Öffentlichkeit. Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*, Pano Zürich 2010, 353 S., € 39,-.

GUIDO BAUSENHART | *Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen*, Herder Freiburg/Br. 2010, 380 S., € 24,-.

RALF BERGER/ERNST WOLFGANG ORTH (Hrsg.) | *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Weltkultur*, Königshausen & Neumann Würzburg 2011, 245 S., € 39,80.

PETER L. BERGER | *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität*, Mohr Siebeck Tübingen 2011, S. 124, € 24,-.

STEFAN BLANZ/PETER HÄGER u. a. (Hrsg.) | *Beuroner Forum Edition 2011. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin*, Lit Berlin 2011, 233 S., € 19,90.

MAURICE BLONDEL | *Geschichte und Dogma*, Pustet Regensburg 2011, 168 S., € 22,-.

REINHOLD BOSCHKI/EVA-MARIA FABER/DANIEL KROCHMALNIK u. a. | *Gott nennen und erkennen. Theologische und Philosophische Einsichten*, Herder Freiburg/Br. 2010, 208 S., € 17,95.

EIKE BOHLKEN | *Die Verantwortung der Eliten. Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten*, Campus Frankfurt/M. 2011, 443 S., € 39,90.

MICHAEL BÖHNKE/THOMAS SCHÜLLER (Hrsg.) | *Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse*, Pustet Regensburg 2011, 355 S., € 24,90.

PETER BROWN/RITA LIZZI TESTA (Hrsg.) | *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth – VIth Century A. D.)*. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008), Lit Verlag Wien 2011, 639 S., € 79,90.

PETRUS BSTEH/BRIGITTE PROKSCH (Hrsg.) | *Das Charisma des Ursprungs und die Religionen. Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen*, Lit Berlin 2011, 373 S., € 29,90.

CODEx HAMMURABI | *Die Gesetzesstele Hammurabis*, hrsg. von Wilhelm Eilers, Marix Wiesbaden 2009, € 5,-

NICOLAUS CUSANUS | hrsg. von Gerhard Wehr, Marix Wiesbaden 2011, 160 S., € 5,-.

IGNACIO CZEGUHN/JOSÉ ANTONIO LÓPEZ NEVOT u. a. (Hrsg.) | *Die Höchstgerichtsbarkeit im Zeitalter Karls V. Eine vergleichende Betrachtung*, Nomos Baden-Baden 2011, 339 S., € 79,-.

WALTER DIETRICH/WOLFGANG LIENEMANN (Hrsg.) | *Religionen. Wahrheitsansprüche. Konflikte. Theologische Perspektiven*, TVZ Zürich 2010, 244 S., € 27,80.

ERWIN DIRSCHERL/CHRISTOPH DOMEN/RUDOLF ENGLERT u. a. | *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Herder Freiburg/Br. 2008, 208 S., € 17,95.

FRIEDER DÜNKEL/ANDREAS TIETZE/PETER ZÄNGL (Hrsg.) | *Wertschöpfung durch Wertschätzung. Festschrift für Bernd Maelicke zum 70. Geburtstag*, Nomos Baden-Baden 2011, 191 S., € 29,-.

FRANZ DÜNZL | *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Herder Freiburg/Br. 2011, 160 S., € 14,95.

FRANCK DÜVEL | *Europäische und internationale Migration. Einführung in historische, soziologische und politische Analysen*, Lit Hamburg 2006, 222 S., € 24,90.

DOMINIC EGGEL/BRUNHILDE WEHINGER (Hrsg.) | *Europavorstellungen des 18. Jahrhunderts (Aufklärung und Moderne Bd. 17)*, Wehrhahn Erlangen 2008, 256 S., € 25,-.

WILHELM EGGER/PETER WICK | *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Herder Freiburg/Br. 2011, 300 S., € 19,95.

CHRISTIANE EILRICH | *Gott zur Welt bringen: Maria*, Pustet Regensburg 2011, 448 S., € 44,-.

REINHARD FELMEIER/HERMANN SPIECKERMANN (Hrsg.) | *Der Gott der Lebendigen*, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 689 S., € 49,-.

ALEXANDER FIDORA/MATTHIAS LUTZ-BACHMANN u. a. (Hrsg.) | *Lex und Ius. Lex and Ius*, Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, 495 S., € 148,-.

KURT FLASCH | *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, C. H. Beck München 2011, 128 S., € 11,95.

FLAVIUS JOSEPHUS, *Der jüdische Krieg und kleinere Schriften*, Marix Wiesbaden 2005, 688 S., € 16,90.

--- | *Jüdische Altertümer*, Marix Wiesbaden 2011, 1024 S., € 19,90.

EKKEHARD FRÄNTZKI | *Der Anfang der Philosophie in der ‚Lebensphilosophie‘ Heideggers*, J. H. Röll Dettelbach 2009, 116 S., € 29,90.

ERICH GARHAMMER | *Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie*, Echter Würzburg 2011, 318 S., € 24,80.

ERWIN GATZ (Hrsg.) | Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Schnell & Steiner Regensburg 2011, 396 S., € 39,90.

THOMAS GIL | Strukturen sprachlicher Bedeutung, Wehrhahn Erlangen 2011, 60 S., € 8,-.

Das Gilgamesch Epos | Der älteste überlieferte Mythos der Geschichte, hrsg. von Hermann Ranke, Marix Wiesbaden 2011, 126 S., € 5,-.

STEFFEN W. GROSS | *Cognitio sensitiva*. Ein Versuch über die Ästhetik als Lehre von der Erkenntnis des Menschen, Königshausen & Neumann Würzburg 2011, 524 S., € 68,-.

ADALBERT HAMANN/ALFONS FÜRST | Kleine Geschichte der Kirchenväter, Herder Freiburg/Br. 2011, 200 S., € 14,95.

JAN HECKER-STAMPEHL | Vereinigte Staaten des Nordens. Integrationsideen in Nordeuropa im Zweiten Weltkrieg, Oldenbourg München 2011, 471 S., € 64,80.

VOLKER HENNING DRECOLL (Hrsg.) | Trinität, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 279 S., € 14,90.

AXEL HONNETH | Das Recht der Freiheit, Suhrkamp Berlin 2011, 624 S., € 34,90.

HELMUT HOPING u. a. | Heil erfahren in den Sakramenten, Herder Freiburg/Br. 2009, 206 S., € 17,95.

PATRICK HUSER | Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates *Principia quaedam* des Bartolomé de Las Casas, Lit Berlin 2011, 265 S., € 25,90.

CHRISTOPH JAMME/ASTA VON SCHRÖDER (Hrsg.) | Einsamkeit und Freiheit. Zum Bildungsauftrag der Universität im 21. Jahrhundert, Fink München 2011, 237 S., € 29,90.

MARKUS JUNKELMANN | Tilly. Der katholische Feldherr, Pustet Regensburg 2011, 120 S., € 12,90.

BURKHARD KÄMPER/HANS-WERNER THÖNNES (Hrsg.) | Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Bd. 45), Aschendorff Münster 2011, 276 S., € 34,80.

CHRISTOPH KÖSTERS/MARK EDWARD RUFF (Hrsg.) | Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung, Herder Freiburg/Br. 2011, 220 S., € 19,95.

ANGELIKA KREBS/GEORG PFLEIDERER/KURT SEELMANN (Hrsg.) | Ethik des gelebten Lebens. Beiträge zu einer Lebensführung, Pano Zürich 2011, 334 S., € 28,-.

ANSGAR KREUTZER | Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags, Lit Wien 2011, 175 S., € 19,90.

ROLF KÜHN | Natur und Leben. Entwurf einer ästhetischen Proto-Kosmologie, Alber Freiburg/Br. 2011, 304 S., € 35,-.

CORDULA LANGNER (Hrsg.) | Handle danach und du wirst leben. Reichtum und Solidarität im Werk des Lukas, KBW Stuttgart 2011, 315 S., € 24,90.

BRUNO LATOUR | Jubilieren. Über religiöse Rede, Suhrkamp Berlin 2011, 246 S., € 24,90.

CHRISTOPH LEITL/GÜNTER VERHEUGEN (Hrsg.) | Europa? Europa! Wo liegt die Zukunft unseres Kontinents? What lies ahead for the future of our continent?, Nomos Baden-Baden 2011, 314 S., € 72,-.

MARTINA LÖW | Raumsoziologie, Suhrkamp Frankfurt/M. 2001, 307 S., € 12,-.

--- | Soziologie der Städte, Suhrkamp Frankfurt am Main 2008, 289 S., € 12,-.

JOHANN BAPTIST METZ | Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Herder Freiburg/Br. 2011, 259 S., € 24,95.

JULIAN NIDA-RÜMELIN/KLAUS KUFELD (Hrsg.) | Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwende, Alber Freiburg/Br. 2011, 239 S., € 20,-.

BERNARDO OLIVERA | „Amen“ und „Inshallah“. Die sieben enthaupteten Zeugen für Christus im muslimischen Algerien – Kloster „Notre – Dame de l’Atlas“, Thibhirine, Bernardus Mainz 2011, 262 S., € 12,80.

CLAUDE OZANKOM (Hrsg.) | Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, Pustet Regensburg 2011, 136 S., € 19,90.

--- | Begegnungen mit Jesus in Afrika. Afrikanische Glaubenswirklichkeit in theologischer Perspektive, Schönigh Paderborn 2011, 225 S., € 29,90.

JONAS PFISTER | Philosophie. Ein Lehrbuch, Reclam Stuttgart 2011, 304 S., € 8,80.

--- (Hrsg.) | Klassische Texte der Philosophie. Ein Lesebuch, Reclam Stuttgart 2011, 176 S., € 6,60.

THOMAS PHILIPP (Hrsg.) | Wie heute glauben? Christsein im 21. Jahrhundert. Herder Freiburg/Br. 2010, 198 S., € 17,95.

BERND ROECK | Lebenswelt und Kultur des Bürgertums in der frühen Neuzeit, Oldenbourg München 2011, 174 S., € 19,80.

JOSEF RÖMELT | Das Geschenk der Freiheit. Christlicher Glaube und moralische Verantwortung, Tyrolia Innsbruck 2011, 117 S., € 9,95.

FRANK RUDA | Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘, KUP Konstanz 2011, 276 S., € 29,90.

HORST F. RUPP/KLAAS HUIZING (Hrsg.) | Religion im Plural, Königshausen & Neumann Würzburg 2011, 159 S., € 28,-.

HANSJÖRG SCHMIDT u. a. (Hrsg.) | Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Pustet Regensburg 2011, 292 S., € 22,-.

BERND SCHMIES (Hrsg.) | Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Aschendorff Münster 2011, 588 S., € 67,-.

BERNHARD SILL/REINHARD KÜRZINGER (Hrsg.) | Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu, EOS St. Ottilien 2011, 375 S., € 24,94.