

Claudio Leonardi

Von der «monastischen» zur «politischen» Heiligkeit

Lange Jahrhunderte hindurch hat die Heiligkeit die Gestalt des Mönches zum Modell gehabt. Wenn man heute diese Gestalt als etwas betrachten kann, das ausgespielt hat, so konnte sich doch vom 4. bis hin zum 20. Jahrhundert das christliche Selbstverständnis der vollkommenen Nachfolge Christi nur mittels der monastischen Heiligkeit Ausdruck verschaffen.

Man kann sich über ihr Aufkommen und über ihren Funktionsverlust in dem Maße Rechenschaft geben, indem man sich die Möglichkeit des historischen Verständnisses des Phänomens Heiligkeit offenhält. Die Heiligkeit ist der Prozeß der Eingliederung des Menschen in Christus durch den Geist auf den Vater hin; ein Prozeß und eine Vollendung, das heißt eine ontologische Umgestaltung, welche die Person betrifft, die sich aber inmitten der Geschichte vollzieht.

Es kann kein materiales Selbstbewußtsein der Vergöttlichung geben, insofern der Leib zwar mit dem Göttlichen zu einer Einheit verbunden, aber auch noch in der Zeit von ihm verschieden ist; er ist schon göttlich und ist es zugleich noch nicht. Der Prozeß, durch den der Mensch Gott wird, ist mit theologischen Mitteln nicht verstehbar, insofern die beiden Bezugspunkte, zwischen denen dieser Prozeß sich vollzieht, nämlich die Geschichte und der Geist Gottes, nicht in gleichem Sinne verstanden werden können. Es ist aber möglich, die Geschichte der Sprache zu beschreiben, die verwandt wird, um die Vergöttlichung zum Ausdruck zu bringen. Es gibt hier kein materiales Selbstbewußtsein, wohl aber ein «figurales», das heißt auf die Vorstellungen von Vergöttlichung bezogenes.

Man spricht zwar von Modellen der Heiligkeit, aber dieser Ausdruck muß richtig verstanden werden, nicht nur weil das einzige Modell für alle Heiligkeit Christus ist (welches Modell sich nochmals verdoppelt in jenem der Jungfrau Maria) und folglich die anderen nicht Modelle, sondern vielmehr Submodelle sind; auf ein richtiges Verständnis ist auch darum zu achten, weil es kein abstraktes, im vorhinein erkennbares und darstellbares Schema der Vollkommenheit gibt. Die Heiligkeit besteht nicht in einem Inbesitznehmen Gottes,

sondern in einem Inbesitzgenommenwerden: Es ist der Heilige Geist, der in Christus zum Vater führt, und der Geist weht in Freiheit.

Es ist vorzuziehen, weniger von Modellen als von einem bestimmten Stil des Redens von der Vergöttlichung zu sprechen: insofern nämlich die gottmenschliche Erfahrung sich verwirklicht, erscheint sie auch in der Geschichte und findet damit einen Ausdruck: Wie die Gottheit, die sich offenbart, erkennbar ist, ist auch die Gottmenschlichkeit, die sich verwirklicht, erkennbar. Und es ist leicht, festzuhalten, daß die Zeit der Kirche zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen Christi die Zeit ist, in welcher das Selbstbewußtsein der Vergöttlichung sich in immer tieferen Begriffen manifestiert und ein immer tiefgründigeres Gottesverständnis eine tiefgründigere Gotteserfahrung offenbart.

Man kann von einer Geschichte der Heiligkeit als einer Geschichte des christlichen Redens von Heiligkeit sprechen. Im Mittelpunkt der Möglichkeit, eine solche Geschichte zu entwerfen, stehen die Schriften der Heiligen, ihr Tun, ihre Biographien, das Erscheinungsbild, das sie abgeben, die hagiographischen Modelle, die nach ihnen entworfen worden sind.

Die Vorgängerin der monastischen Sprache ist die Sprache der Märtyrerzeit. Dies ist die erste Sprache, die sich als verpflichtende Gestalt der gottmenschlichen Vollkommenheit dargeboten hat.

Der Brief an Diognet bringt die Lebensbedingungen des Christen vor dem 4. Jahrhundert zum Ausdruck¹. Was den Heiden frappt, ist die Distanz der Christen gegenüber der Welt, die Unbekümmertheit gegenüber dem Tod (1,1). Das ist ihnen möglich, weil das WORT der Wahrheit, das ihnen eingegossen ist, ihr Leben geworden ist (12, 7). Dieses neue Leben ist unterschieden vom natürlichen Leben, hat seine eigenen Gesetze und Normen (5, 10), welche sie ein Leben als Fremdlinge auf dieser Erde führen lassen (5, 5). Aber die Christen unterscheiden sich durch keinerlei äußere Lebensbedingungen von den anderen Menschen, sie leben nicht in anderen Städten, benützen nicht eine andere Sprache, tragen keine andere Kleidung, haben keine besondere Lehre vom Menschen (5, 1-2).

Dieses Leben wird sich seiner Geschichtlichkeit bewußt in der Prüfung des Martyriums: In der Konfrontation mit der politischen Macht, welche Ausdruck für die höchste Aufgipfelung und stärkste Verdichtung der Geschichte ist, erweist der Christ seine Andersartigkeit. So bildet sich das Modell des Märtyrerideals aus. Die Vollkommenheit wird hier ausgestaltet als Sieg über den Tod: Der Christ ist derjenige, der Schmerz und Tod auf sich nimmt, aber im Tode entdeckt er erst vollständig das Leben.

Felizitas ist im Kerker und kommt dort in die Wehen, und sie hält den Schmerz nicht aus. Der Gefängniswärter sagt zu ihr: Wenn du schon jetzt so sehr leidest, was wirst du dann erst angesichts der wilden Tiere tun? Felizitas antwortet: Jetzt bin ich es, die leidet; dort aber wird ein anderer in mir für mich leiden, weil ich für ihn leiden werde².

Die Sprache des Märtyreri­deals ist dieser Art: Die Ersetzung einer Person durch eine andere, Umgestaltung der menschlichen Person in die menschlich-göttliche Person, in Christus, geschieht im Augenblick des Opfers: Der Märtyrer verzichtet auf das Leben und empfängt im Austausch dafür das göttliche Leben; die göttliche Dreifaltigkeit wird in ihm sichtbar³. Dem Märtyrer wird die Kraft Gottes eingegossen, welche sich als Sieg über den Tod erweist, als Übergang vom menschlichen Schmerz zur göttlichen Freude.

Die Art des Redens von dieser ontologischen Umgestaltung ist in all ihrer geistlichen Großartigkeit noch ziemlich ungeschlachtet, weil die Vergöttlichung als etwas gesehen wird, das sich im Leib materialisiert. Die Redeweise des Märtyreri­deals entspricht der Redeweise über die Taufe und bringt bloß den Anfang des Christenlebens zum Ausdruck: Die Taufe kann noch nicht das Problem eines Lebens in der Welt zum Ausdruck bringen, wie es in seiner ganzen zeitlichen Erstreckung nach der Taufe außerhalb der Welt gelebt wird.

Dies ist die ureigene Frage, auf welche das monastische Modell antwortet, die Frage, in deren Umkreis sich die neue Sprache bildet: Wie besiegt man nicht mehr den Tod, sondern die Welt; wie erbaut man innerhalb der Natur und der Geschichte die Gottmenschlichkeit, wie setzt die Taufe sich fort durch das ganze Leben hindurch? Der Mönch ist der vollkommene Gefolgsmann Christi, weil er die Welt besiegt, indem er der Welt abstirbt.

Das monastische Modell führt das Modell des Märtyreri­deals fort, indem es die ontologische Umgestaltung identifiziert mit dem Übergang vom Kreuz zur Auferstehung, aber es ist zugleich Ausdruck eines neuen und schwerwiegenden Problems: der Möglichkeit der Gottmenschlichkeit in bezug zur Geschichte. In diesem Sinne ist die monastische Sprache der Sprache des Märtyreri­deals überlegen⁴.

Das christliche Mönchtum wird geschichtliches Ereignis im 4. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Beginn der konstantinischen Zeit. Mit Konstantin und Theodosius wird die antike Welt christlich, nicht durch eine allgemeine Bekehrung der Herzen, sondern vielmehr mittels eines Kultwechsels. Damit kommt es

zu einer ganz schwerwiegenden Krise der Kirche. Die Vollkommenheit ist ein unzumutbares Ziel für ein Volk, das nur den Kult gewechselt und nicht das eigene Leben geändert hat.

Die politische Macht ist stets die höchste Aufgipfelung des Menschlichen, ein Absolutum, das sich jetzt die christlichen Symbole aneignet. Bei Eusebius von Cäsarea ist die Gegenwart Christi in der Geschichte, seine Exousia, dem Kaiser anvertraut. Damit hat die Existenz der «Christenheit» als eines gesellschaftlich-politisch organisierten «Corpus Christianum» ihren Anfang genommen, die Zeit, in der die bürgerlichen Strukturen sich dadurch konstituieren, daß sie sich auf die christlichen Werte beziehen und die Macht sich ideologisch in Christus legitimiert.

In dieser Situation wird das Martyrium unmöglich, und das hagiographische Modell sucht nach neuen Ausdrucksformen. Das Mönchtum hat das Verdienst, eine historische Möglichkeit, eine Möglichkeit der Vollkommenheit in der Zeit der Christenheit geschaffen zu haben, indem es aufzeigte, in welcher Weise ein Leben, das sich von einem *bloß* natürlichen und geschichtlichen Leben unterscheidet, ein *zugleich* geschichtliches und göttliches Leben auf vollkommenste Weise möglich war. Das Mönchtum hat eine Sprache erfunden, welche eine im Vergleich mit der Sprache des Märtyreri­deals noch tiefgründigere Gestalt christusförmiger Existenz zum Ausdruck bringt: Es greift das Der-Welt-Absterben als eine materiale Preisgabe der Geschichte, aber es lehrt auch, daß die Ablehnung des heidnischen Kultes nicht genügt, um in der Geschichte die göttliche Liebe aufscheinen zu lassen, daß dazu vielmehr ein intensives und beständiges Zeugnis, eine andere Sittlichkeit gefordert ist: neuartige Beziehungen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst.

Diese monastische Errungenschaft läßt sich nur verwirklichen um den Preis, daß man die Geschichte der christlichen Macht überläßt. So aber verzichtet das Mönchtum auf eine Vollkommenheit für das gesamte gläubige Volk: Die Vollkommenheit kommt sehr wenigen zu, sie ist eine Auswahl­schule, die in der kirchlichen Gemeinschaft eine Aufspaltung zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen entstehen läßt, die markiert ist von der Aufteilung der Sachbereiche.

Die Gestalt des monastischen Lebens mit seinen Verdiensten und seinen Grenzen ist die einzige Gestalt der Heiligkeit, die imstande ist, der Vergöttlichung im konstantinischen Zeitalter Ausdruck zu verleihen. Sie hat notwendigerweise bis heute die Geschichte der christlichen Vollkommenheit beherrscht, bis heute, da die Zeit der «Christenheit» an den Punkt der Erschöpfung angelangt ist.

Die konstantinische Christenheit hat ihre Geschichte vor allem in den Kirchen des Ostens, wo das Institut des Kaisertums die Hegemonie bewahrt hat. Hier hält man treu an der monastischen Redeweise über die Vergöttlichung fest, hier wird aber auch an der Ausschließung des Vollkommenen aus der Geschichte festgehalten. Im Orient treten deshalb am leichtesten plotinische und gnostische Komponenten auf, die ihren Einfluß auf das Entstehen und den Fortbestand des Mönchtums ausgeübt haben: die Weltflucht mit dem Ziel des Aufstiegs zum Einigen, da die Welt von Unvollkommenheit gezeichnet ist. Die origenistische Anthropologie ist die Anthropologie des Mönchtums: Der Körper ist Minderung der Seele. Die Anthropologie des Fleisches (der Leib als etwas der Vergöttlichung Fähiges entsprechend der Lehre des Irenäus) bleibt im Schatten⁵.

Athanasius und Hieronymus übrigens (in der Biographie des Antonius) sowie Hilarion und Paula weisen das gnostische Element des koptischen und syrischen Mönchtums in seine Schranken. Eine noch sauberere Abgrenzung vollzieht sich in der westlichen Umsetzung der Form des Mönchtums, welche Kassian bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts verwirklicht: Er schwächt den Origenismus als eine Form von Pelagianismus ab. Mit Kassian beginnt so der Vorrang des Kōnobions, des gemeinsamen Lebens, über das Eremitentum. Der Mönch lebt nun nach einer gemeinsamen Regel, seine Aufgabe ist die Askese: Die Kontemplation ist reines Geschenk, erfordert aber asketische Anstrengung. Die Askese ist die Schule der Spezialisierung für den Vollkommenen: Wer nicht Mönch ist, ist so etwas wie ein Heide. Um diese drastische Entwicklung zu rechtfertigen, muß Kassian den Mythos vom apostolischen Ursprung des Mönchtums übernehmen⁶.

Diese ideologische Rechtfertigung, die potentiell häretisch ist, hindert das östliche und westliche Mönchtum nicht, ein hagiographisches Modell zu entwerfen, das volle Rechtgläubigkeit wahrt und eine tiefgründende Gotteserfahrung aufweist – wie Simeon der Neue Theologe und Wilhelm von Saint-Thierry bezeugen. Der Heilige ist der, welcher der Welt entsagt, um Gott zu leben und der Welt zu beweisen, daß es möglich ist, eine größere Wirklichkeit, als diese Welt es ist, zu leben. Die Fülle des Gottmenschlichen, die durch den Heiligen Geist verwirklicht wird, ist in diesen Gestalten gegenwärtig.

Die statische Dimension hinsichtlich der Geschichte, welche das monastische Modell enthält, macht sich bald bemerkbar. Im Westen erliegt das Römische Reich dem Druck der Germanen. Angesichts dieser wirklichen Apokalypse überdenken die Christen ihre

Haltung inmitten der Konfrontationen der Geschichte, sie können nicht einfach entfliehen, sie müssen sich mit der Welt befassen, sie müssen versuchen, sie zu bekehren: Die Vollkommenheit wird nun in die Welt hineinverwickelt.

Schon Ambrosius hatte sich dem Kaiser Theodosius entgegengestellt. Augustinus erlebt in Afrika die Verwüstung seiner Kirche durch die Wandalen mit, aber er gibt den Seinigen die Weisung, nicht zu fliehen. So erfährt die Gestaltung des monastischen Lebens eine noch tiefergreifende Kennzeichnung. Der Heilige ist immer derjenige, welcher die Welt verläßt (der Mönch), aber die Aufgabe des Mönches ist nicht mehr bloß die kōnobitische Askese, sondern auch die Bekehrung des Volkes. Wenn Salvian von Marseille prophetische Anklage erhebt, daß die konstantinische Christenheit nicht christlich sei, so bildet sich nun mit Augustinus eine Form von Vollkommenheit, in welcher der Bischof, der als Kōnobit lebt, Apostel ist und predigt und so eine «portio Christi», die Kirche, aufbaut. Wenig später zeigt sich bei Hilarion von Arles das Bewußtsein, daß der vollkommene Mönch auf mystische Weise die Fülle des Priestertums empfängt: Sein Leben ist ganz und gar apostolisch, noch ehe er rechtsverbindlich das Bischofsamt übernimmt.

Das monastische Modell gewinnt so Kontakt zur Geschichte: Der Mönch für die Mission, nicht allein der Mönch für das Kōnobion. So ist die westliche Kirche nicht bloß eine Kirche der Mönche, sondern auch eine Kirche des Volkes gewesen. Das Erbe von Afrika und Arles wurde tatsächlich von Rom übernommen: Gregor der Große bringt in seiner Person und in seinem Werk das hagiographische Modell des Mönches zum Ausdruck, der auch dann Mönch bleibt, wenn er in die Geschichte hineinverwickelt ist. Aber diese Geschichte wird zu dem Raum, den der Mönch bekehren muß. Der Heilige ist derjenige, der die göttliche Absolutheit inmitten der Geschichte experimentiert und die Kirche als historischen Ort des Göttlichen verkündigt. Für Gregor setzt der Bischof den Auftrag des alttestamentlichen Propheten fort⁷.

Die Geschichte ist im westlichen Mittelalter nicht mehr bloß der Raum, den die christliche Staatsmacht besetzt hält. Im Westen läßt sich das konstantinische Schema nicht aufrechterhalten, ungeachtet des späten Versuches Karls des Großen. Deshalb verschafft die Vollkommenheit sich tatsächlich Ausdruck in der Gestalt des Heiligen, welcher die Geschichte mit Beschlag belegt. Seine Sprache ist gleichzeitig mystisch und prophetisch, eine Prophetie, welche die Historie an der Metahistorie mißt. Kolumban und Bonifatius sind die prophetischen Evangelisatoren der germanischen Welt, Beda Venerabilis rückt die angelsächsische

Geschichte in die Perspektive der biblischen Vision⁸.

Das westliche Mittelalter ist nicht ein konstantinisches Zeitalter, es ist eher ein gelasianisches Zeitalter. Der Westen ist geprägt von einer anderen Art von Christentum: Die geschichtlichen Macht Christi ist nicht gebunden an die Macht des Kaisers, des Königs, der christlichen Partei; sie erweist sich vielmehr mittels der kirchlichen Macht, des Papsttums oder der Bischöfe oder der Laien⁹.

Das erste deutlichere Auftreten dieser von Christus gegebenen Exousia, vielleicht noch deutlicher als in der merowingischen Hagiographie, haben wir im karolingischen Episkopat, der in die Opposition geht und die königliche und kaiserliche Macht auflöst¹⁰.

In der Geschichte des christlichen Sprachgebrauchs repräsentiert Gregor VII. den Augenblick, in dem die eschatologische Macht sich gegen die sakrale Macht wendet. Gregor bemerkt, daß der historische Gegensatz zwischen diesen beiden Mächten wesentlich ist, um ein Bild von Vollkommenheit entwerfen zu können, das seine Grenzen nicht in der Weltflucht findet, und gleichzeitig erlebt er die Niederlage, ist unfähig, die Geschichte mit Hilfe der kirchlichen Macht zu lenken: So beruft er sich nicht nur auf die päpstliche Vollmacht, sondern darüber hinaus auf das eschatologische Königtum Christi.

Das 11. Jahrhundert ist – nach einem ersten Jahrtausend christlicher Erfahrung – ein Wendepunkt: Die gegensätzliche Stellung, welche die beiden Mächte beziehen, konsolidiert die gelasianische Christenheit, bahnt aber auch einen Kampf an, der schließlich zur dauernden Schwächung beider Mächte führt, der ihre endgültige Abnutzung einleitet.

Die «Christenheit», das heißt die Rechtfertigung der weltlichen oder kirchlichen Macht mit Hilfe Christi, bleibt der Bedingungsrahmen, innerhalb dessen die Vollkommenheit Gestalt annimmt: die monastische Vollkommenheit nämlich als die einzig mögliche Gestalt; die Unterscheidung gegenüber Natur und Welt bleibt nur möglich, insofern sie getragen ist von einer physischen Unterscheidung. Nach der Jahrtausendwende aber merkten die Christen mehr und mehr, daß der große mittelalterliche Versuch, die Historie im Zeichen der Metahistorie zu entwerfen, ein unvollkommener Versuch war.

Zwischen dem 11. und dem 16. Jahrhundert verschärft sich dieses Bewußtsein immer mehr: Das Verlangen nach Vollkommenheit kann seine Identität nicht mehr in der Besitzergreifung der Welt finden. Das augustinerische Erbe, mit dessen Hilfe die Kirche sich erbaut, steht nun vor der Feststellung, daß das Christentum eine versäumte Revolution ist: Der Abstand zwischen der (konstantinischen oder gelasiani-

schen) Christenheit und dem Glauben ist unverkennbar. Bernhard von Clairvaux unternimmt einen letzten Versuch, die Gestalt des Mönch-Missionars zu restaurieren – aber ohne Erfolg. Die Gestalt des Mönchs muß, um zu überleben, eine andere Dimension annehmen: nicht mehr der Mönch, der die Welt flieht, und auch nicht einmal der Mönch, der die Welt bekehrt und sie so in Besitz nimmt, sondern der Mönch, der die Welt liebt.

Franz von Assisi verkörpert diese neue Dimension. Er gibt das Ideal der christlichen Welteroberung auf, beraubt sich jeden anderen Mittels als des Wortes und des Kreuzes. In ihm gewinnt das Mönchtum den totalen Weltverzicht zurück. Franziskus ist nicht bloß total apostolisch und missionarisch, er liebt auch zusammen mit den anderen Menschen die Natur und die Geschichte. Dieses Neue ist möglich, weil Franziskus verstanden hat, was die eschatologische Fülle bedeutet: Er sieht Natur und Geschichte in ihrer letzten Vollendung¹¹. Das Verlassen der Welt ist zugleich Liebe zur Welt; aber indem das monastische Modell sich vollendet, beginnt es sich auch zu erschöpfen.

Das Mönchtum überlebt den Franz von Assisi, weil er den Minderbrüdern schließlich eine Regel gibt, welche sie innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft von anderen unterscheidet. Und die Christenheit überlebt, weil Franziskus die Natur und die Geschichte liebt, sich aber nicht der Konfrontation mit der Geschichte stellt. Er behauptet den Primat des Heiligen Geistes und des Kreuzes (seine Stigmata!), den Primat der Person und des unschuldigen Opfers. Aber er sieht nicht die geschichtliche Konfrontation, die dieser Primat mit sich bringt.

Franziskus erscheint als machtvolle kritische Gestalt. Er nimmt eine monastische Tradition wieder auf und eröffnet zugleich eine neue. Sein Erbe geht weiter durch die Neuzeit hindurch. Die großen karmelitischen Mystiker stehen unter seinem Zeichen. Sie entwickeln das Bewußtsein vom Göttlichen im Menschen und von der unmittelbaren Führung des Menschen durch Gott. In Thérèse von Lisieux, welche den Gipfel der karmelitischen Tradition darstellt, wird die Weltentsagung des Franziskus absolut. Thérèse verzichtet nicht nur auf die politische Aktion, sondern auch auf das Wort als Instrument der Beziehung zur Welt. In ihr stellt sich die Vollkommenheit in keinerlei historischem Handeln dar. Ihr eigenes Handeln aber ist nicht nur ein Verzicht auf die Welt: Ihr Bewußtsein, sich zu verzehren in der Liebe zu Gott durch den Geist vereinigt sich mit dem absoluten Verlangen, die Welt selbst verzehrt zu sehen in eben derselben Einigung. Dieses Verlangen wird anstelle des Verzichtes zum

Instrument der Beziehung des Heiligen zur Geschichte¹².

So finden das Erbe des Franziskus und zugleich eine ganze Geschichte der Gestalt des Heiligen ihre abschließende Vollendung. Ein tiefgründigerer Ausdruck für die Liebe des Menschen zu Gott als dieses Sich-Zunichtemachen nach dem Vorbild des göttlichen Logos erscheint unmöglich: Die Vergöttlichung des Menschen fällt in Thérèse zusammen mit seiner vollständigen Kreuzigung. Die Wundmale am Leib des Franziskus werden von Thérèse in ihrer Seele erlitten, wie ihre Erfahrung der Gottlosigkeit beweist. Wenn aber die Identifikation mit Christus in der psychologischen Ebene so total wird, wird jedes äußere Zeichen der Trennung von der Welt überflüssig. Mit Thérèse von Lisieux kommt die parabolische Bewegung des monastischen Modells zum Abschluß.

Und so kommt auch ein ganzer Zeitabschnitt der Kirchengeschichte zu seinem Abschluß. Die Gestalt des Mönchtums als notwendig für die Gestalt der christlichen Vollkommenheit ist entstanden im Gegenüber zu einer weltlichen Macht, welche sich entsprechend der heidnischen Tradition als der Gipfel der Geschichte darbot und welche die Prinzipien des Glaubens als Norm für die politischen Institutionen übernahm. Die Gestalt des Vollkommenen konnte nicht ineinsfallen mit dieser Dimension: daher die monastische Absonderung.

Diese Voraussetzung ist in unserer Zeit an ihr Ende gelangt. Die großen Reiche, die sich heute in die Macht teilen, bedürfen nicht mehr dieser Rechtfertigung und sehen ganz ab von den christlichen Prinzipien. Es ist zu Ende mit der Christenheit, es beginnt eine nachchristliche Zeit¹³.

Heute erscheint die Gestalt des Märtyreri- als solidarisch mit der Gestalt des Mönchtums: Als Trennung von der Welt im Tode setzt auch sie sich in Beziehung zur Natur, betrachtet sie als einen Wert. Dies ist der Sinn des Heidentums. Der Begriff der Christenheit (das konstantinische und gelasianische Schema) ist unzureichend, um die Entwicklung des hagiographischen Sprachgebrauchs zu erklären, wenn dieser nicht verstanden wird im umfassenderen Rahmen des kirchlichen Kairos. Märtyrer und Mönch sind der Typ des Heiligen in einem Kairos der Kirche, der gekennzeichnet ist von der Konfrontation mit dem Heidentum.

Aus der apostolischen Zeit hervorgegangen, hat die Kirche sich bis heute mit dem Heidentum konfrontieren müssen. Das jüdische Volk, das in der Erwartung des Messias lebte, hat ihn dann nicht als solchen anerkannt. So wird – nach der Lehre des Apostels Paulus – die Zeit der Heiden und ihrer Eingliederung

in Christus eröffnet; eine Zeit, die nicht die gesamte Geschichte der Kirche abdeckt, insofern mit ihrer Erfüllung die Zeit der Wiederaufnahme Israels eröffnet wird.

Die Konfrontation der Kirche mit dem Heidentum vollzieht sich im Bezug auf dessen höchsten Wert, die Natur. Der Verzicht auf das Leben (der Märtyrer) und auf die Geschichte (der Mönch) charakterisiert daher einzig und allein die Heiligkeit in der Zeit des Heidentums: Er kennzeichnet die Notwendigkeit der Konfrontation mit einer Geschichte, in der die Natur als eine Gegebenheit verstanden wird, deren man gewiß und sicher ist. Von der Natur als einem Herrschaftsbereich, in den man eingesperrt ist, befreit nur die Kraft des Heiligen Geistes.

Man versteht dann auch die Notwendigkeit, Origenes gegen Irenäus den Vorrang einzuräumen und der konstantinischen oder gelasianischen Lehre gegen Augustinus: Spiritualismus und Temporalismus sind nur die beiden Seiten ein und derselben Medaille.

Das vom Heiligen Geist eingegossene Bewußtsein der eigenen Menschlichkeit als einer gottmenschlichen Existenzweise; das Bewußtsein der eigenen Selbstbestimmung, die der sakralen Vermittlungen der Macht nicht bedarf; das Bewußtsein der geistlichen Gemeinschaft als historischer Leitungsinstanz – das sind die Früchte der langen Zeit, in der die heidnische Tradition die Christen in eine Rolle notwendiger Auseinandersetzung hineingedrängt hat. Deshalb hat die Kirche unablässig betont, daß die gottmenschliche Vollkommenheit möglich ist mittels des Primates der Person, des Primates des Heiligen Geistes. Die Person als absoluter Wert ist die Errungenschaft des Mittelalters und der Neuzeit.

In der geistlichen Ebene bedeutet dies den Vorrang der Mystik, in der historischen Ebene bedeutet es das Bewußtsein von der Geschichte als Gegenspielerin der Person, die Unmöglichkeit, die Natur als eine Gegebenheit anzunehmen, deren man gewiß ist, in die man sich einsperren läßt; die Unmöglichkeit, sich irgendeiner Macht unterzuordnen, wie sehr sie auch immer gerechtfertigt sein mag. Deshalb hat sich in unserer Zeit, gegen Ende des zweiten Jahrtausends, die Konfrontation zwischen Kirche und Heidentum erschöpft¹⁴.

Eine Zeit ist zu Ende gegangen; nach dem monastischen Modell kann man sich heute nicht mehr ausrichten, die Beziehung zur Geschichte läßt sich nicht mehr in der Begrifflichkeit der «Christenheit» darlegen; denn jetzt erscheint die Natur unserem Bewußtsein nicht mehr als ein Wert, sie wird der Person in keinem Punkte mehr gerecht. Keine Macht, keine Kultur, keine Hegemonie im Bereich des Naturhaften ist

Erfüllung für den Menschen. Die Gestalt der Heiligkeit kann sich nicht mehr in bezug zum Wert der Natur und daher in Opposition zur Natur und zur Geschichte bilden. Der Mystiker war nicht gegen die Geschichte, sondern mußte angesichts dieser Gegensätzlichkeit auf sie verzichten.

Das Zuendekommen der Natur hebt jede Vermittlungsinstanz zwischen Mensch und Gott auf, die nun die beiden einzigen Bezugspunkte der Konfrontation werden. Der nachmoderne Mensch befindet sich so im Vergleich mit der Bedeutung Israels in einer neuen Situation: Der neue Kairos stellt sich in bezug zur Vollendung der Natur und der Geschichte in Gott ohne die für die Tradition Israels typische Vermittlung dar.

Die Gestalt der «Assumpta», der in den Himmel aufgenommenen Jungfrau, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts feierlich dogmatisiert wurde, ist die beherrschende Gestalt der neuen Zeit der Kirche: Die menschliche Natur umfaßt den verherrlichten Leib Christi und daher auch das Geschaffene in seiner eschatologischen Vollendung. Die Intuition des Franziskus erweist sich nicht als Kreuzigung, sondern als Auferstehung. Nunmehr bedeutet das Zuendekommen der Natur die Selbstbestimmung der Natur, insofern sie vergöttlicht ist.

Es ist unmöglich, das neue Modell zu beschreiben, das sich auf positive Weise in bezug auf die Gestalt der in den Himmel aufgenommenen Jungfrau bildet und auf negative Weise in bezug zum Israel dem Fleische nach: Allein der Geist Gottes formt dieses Modell, man kann es nicht theoretisch vorentwerfen. Das Modell des Mönchtums schloß die Ablehnung der Politik mit ein, welche es der sakralen Vermittlung überließ oder der es die Möglichkeit zugestand, sich ideologischen Ausdruck zu verschaffen. Das Martyrium der Jeanne d'Arc, des Girolamo Savonarola und des Sir Thomas More besagen den Primat der Person gegenüber jeder bürgerlichen oder kirchlichen Autorität¹⁵. Aber ihr Zeugnis enthält ein prophetisches Element des neuen Kairos: Die Ankündigung einer Stadt (Florenz), einer Nation (Frankreich), der universalen Menschheit (in der Gestalt von «Utopia»), wo die Geschichte als «die neue Erde» gedacht ist. Den «neuen Himmeln» der Mystik vermählt der Heilige des neuen Kairos «die neue Erde» der Prophetie, die Ankündigung, daß Mensch und Kosmos jetzt ihre Gegenwart in der Eschatologie der Assumpta haben.

Das neue Modell der Heiligkeit wird nicht verzichten können auf die Frucht des Märtyrer- und Mönchsideals, auf die Mystik; es wird daher nicht einfach politisch sein können, sondern es wird eschatologisch

sein: Die Eschatologie öffnet das Schweigen der Mystik auf das Wort der Prophetie hin.

Das neue Modell fordert nicht die Absonderung von der Welt und also auch nicht die Eroberung der Macht der Welt; es fordert das Gegenwärtigsein in der Welt, um der Welt die gottmenschliche Fülle der zweiten Ankunft Christi zu enthüllen. Die Worte ewigen Lebens der Mystik vermählen sich den Worten, welche die Distanz der Geschichte von der eschatologischen Fülle erkennen lassen. Das «politische» Wort des alten Modells, das zum Schluß im leidenschaftlichen Verlangen der Thérèse von Lisieux seinen Ausdruck gefunden hatte, war nicht-politisch, und jedes andere Wort wäre demgegenüber weltlich gewesen. Das «politische» Wort des neuen Modells ist ein prophetisches Wort; nicht nach Art der monastischen Prophetie, welche die Historie durch Metahistorie, das Gegenwärtige durch das Zukünftige, das Soziale durch das Individuelle ergänzte, sondern in dem eigentümlicheren Sinne von Prophetie, einer Prophetie nämlich, welche die Grenze des Historischen mit der Kraft der Utopie konfrontiert, welche das Wohl der Gemeinschaft in das Wohl der Person hineinverlegt, welche die Geschichte schon in ihrer eschatologischen Vollendung sieht.

Die Absonderung von der Geschichte ist notwendig gewesen. Sie ist vorgegeben in der Gestalt des Kreuzes. Die Gegenwart der Geschichte entsteht jetzt so, wie die Frucht des Kreuzes die Auferstehung ist: von der ersten bis zur zweiten Ankunft Christi, wenn die Geschichte zum Abschluß kommt und jede Sprache aufgehoben wird in der vollendeten Einheit.

¹ An Diognet. Französ. Ausgabe von H.I. Marrou: Sources chrétiennes 33 bis (Paris 1965).

² The Acts of the Christian Martyrs. Hg. H. Musurillo (Oxford 1972) 122, 124.

³ AaO. 180.

⁴ C. Leonardi. I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo. Passaggio dal mondo antico al Medioevo: Da Teodosio a Gregorio Magno (Rom, Accademia dei Lincei; im Druck).

⁵ A. Orbe, Antropología de San Ireneo (Madrid 1969); G. Baget-Bozzo, Chiesa e utopia (Bologna 1971).

⁶ A. de Vogüé, Monachisme et église dans la pensée de Cassien: Théologie de la vie monastique (Paris 1961) 213–240; C. Leonardi, La conoscenza di Dio in Giovanni Cassiano: Renovatio 11 (1976) 53–72.

⁷ C. Leonardi, Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia: Studi Medievali 18 (1977) 1057–1174.

⁸ Vgl. u.a. H. Löwe, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Misionsgeschichte ihrer Zeit: La conversione al Cristianesimo nel Europa del Alto Medioevo (Settimana di studio XIV) (Spoleto 1967) 217–261.

⁹ G. Baget-Bozzo, Cristianesimo e politica: Il partito cristiano al potere (Florenz 1978).

¹⁰ F. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger (Prag 1965); Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter. Hg. F. Prinz (Darmstadt 1976).

¹¹ G.K. Chesterton, *Saint Francis of Assisi* (London 1932).

¹² C. Leonardi, *Storia del Cristo storia del mondo: Renovatio 7* (1972) 187–216.

¹³ G. Baget-Bozzo/C. Leonardi, *Il tempo dell'Apocalisse* (Manuskript, Rom 1968); G. Baget-Bozzo, *La fine della cristianità e il comunismo: Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale* (Florenz 1976) 55–107.

¹⁴ *Il tempo dell'Apocalisse*, vgl. oben Anm. 12!

¹⁵ G. Baget-Bozzo, *Chiesa e utopia*, vgl. oben Anm. 5; C. Leonardi, *Tommaso Moro e la figura del vero cristiano: Renovatio 9* (1974) 69–75; O. Bucci, *Tommaso Moro: Profezia e politica: aaO. 220–225*.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

René Laurentin

Die Heiligkeit Marias

Maria ist für die Kirche *die* Heilige; nach der Sprechweise der östlichen Liturgie, die kurz nach dem Konzil von Ephesus aufkam, die *panagia*, die All- oder Ganzheilige.

Worin besteht ihr Heiligkeit? Welches ist ihre biblische Grundlage? Was dachte die Kirche darüber?

I. Ein gewisses Schweigen der Bibel

Im 16. Jahrhundert waren Katholiken und Protestanten stillschweigend übereingekommen, von einem «Schweigen der Schrift» über Maria zu sprechen. Dieses Schlagwort mag vielleicht irgendwie gerechtfertigt erscheinen, soweit es die *Heiligkeit* Marias betrifft.

Das Alte Testament weissagt nicht, daß diejenige, die nach Micha 5,1–5 den Messias «gebären» soll (ein Text, der von Jes 7,14 abhängt und mit Gen 3,15, einem dynastischen Text, verwandt ist), heilig sein werde.

Im Neuen Testament wird Maria nicht formell als heilig bezeichnet. Die Evangelien über das öffentliche Leben befassen sich mit dieser Frage nicht. Die beiden Logien, worin Jesus von seiner Mutter spricht – das Logion, das den drei Synoptikern gemeinsam ist: «Wer ist meine Mutter?» (Mt 13,46–50; Mk 3,31–35 und Lk 8,19–21), und das Logion, das nur bei Lk 11,27–28 vorkommt («Selig die Frau, deren Leib dich getragen...»), beziehen die Heiligkeit ausdrücklich

1926 in Sacco di Rovereto (Italien) geboren. Studien in Mailand, Freiburg i.Ü. und Rom. Lehrt an der Universität Florenz, ist Herausgeber der «Studi medievali» und Vorsitzender der italienischen Kommission zur Herausgabe des «Corpus philosophorum Medii Aevi». Bis 1978 Mitglied der Redaktion der unter Leitung von G. Baget-Bozzo herausgegebenen theologischen Zeitschrift «Renovatio». Aus seinen Interessengebieten seien genannt: das Geschick der lateinischen Klassiker, die hochmittelalterliche Hagiographie, die Geschichte der christlichen Tradition im Mittelalter und in der Neuzeit. Studien wie z.B. «Storia del Cristo storia del mondo» (1972) und «Christentum und Islam in der postmodernen Kultur» (1978) sind dem Versuch einer theologischen Reflexion auf die Geschichte gewidmet. Leonardi ist Mitherausgeber der Sammlung «Conciliorum oecumenicorum decreta» (Freiburg i.Br. 1962/Bologna 1973). Anschrift: Via Lorenzo il Magnifico 53, I-50129 Firenze, Italien.

allein auf das Gotteswort, das bewahrt und – nach dem schroffen Sinn des Verbs *poiein*, das die Übersetzungen gern mit dem etwas verniedlichenden «befolgen» wiedergeben – getan werden soll. Selbst Johannes (2,1–12), der beim Beginn des Wirkens Jesu und in der «Stunde» von dessen Tod Maria (unter anderen Frauen, ihr aber in erster Linie) eine positive, dynamische Rolle gibt, spricht nicht von Heiligkeit Marias außer indirekt als von einer Fürbitte, welche «die Stunde» Jesu schneller herbeizuführen scheint, und als von einer Empfänglichkeit für das Wort dessen, der vom Kreuz herab über sie verfügt zu einer schmerzlichen Übertragung der Sohnschaft: die Mutter Jesu wird zur Mutter des typischen Jüngers.

Wenn das Kindheitsevangelium nach Mattäus die jungfräuliche Empfängnis dem Wirken des *Heiligen* Geistes zuschreibt, so wird Maria dabei nur als Objekt seines Handelns bezeichnet, ohne daß von ihrer persönlichen Heiligkeit oder ihrem freien Mitwirken die Rede wäre. Josef, der Mann, ist die einzige handelnde menschliche Person in diesem ersten Kindheitsevangelium. Er allein erhält ein lobendes Beiwort, das auf Heiligkeit hinweist: «ein rechtschaffener Mann» (Mt 1,19).

II. Aspekte der Heiligkeit Marias nach Lk 1–2

Erst Lk 1–2 – und einzig dieser Text im Neuen Testament – deckt uns die Heiligkeit der Mutter des Herrn auf¹. Gleich zu Beginn der Ankündigung grüßt Gabriel sie als *kecharitoméne*. Diese Bezeichnung steht in Alliteration (im Griechischen wie im wahrscheinlichen hebräischen Grundwort) zur Einladung zur messianischen Freude: «*chaïre* = freue dich!» (1,28). Sie bedeutet nicht formell «Heiligkeit», sondern «Gnade». Maria ist Gegenstand der ungeschuldeten Huld (*cháris*) Gottes. Sie hat «vor Gott Gnade