

Eberhard Schockenhoff

Entschiedenheit und Widerstand

Das Lebenszeugnis der Märtyrer



HERDER

Eberhard Schockenhoff

Entschiedenheit und Widerstand

Eberhard Schockenhoff

Entschiedenheit und Widerstand

Das Lebenszeugnis der Märtyrer



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Hans Baldung, gen. Grien, das Martyrium des
Hl. Stephanus, Kupferstich, 1514; Innenaufnahme der Richtstätte und
heutigen Gedenkstätte Plötzensee
Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN (Buch): 978-3-451-33650-8
ISBN (PDF-E-Book): 978-3-451-80361-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Einführung: Die Irritation durch die Märtyrer	15
1.1 Das verratene Ideal	15
1.2 Das schwierige Verhältnis zu den Märtyrern	21
1.3 Die Märtyrer als lästige Mahner	23
1.4 Die Fokussierung auf das Sterben der Märtyrer	24
1.5 Das mangelnde Selbstbewusstsein des gegenwärtigen Katholizismus	27
1.6 Die Notwendigkeit einer Theologie des Martyriums ..	28
2. Die Entstehung des urchristlichen Martyriumsverständnisses	33
2.1 Der biblische Zeugenbegriff	35
2.2 Das Sterben der Märtyrer als Nachahmung Christi ..	37
2.3 Das Sterben der Märtyrer als Gewinn für die Kirche ..	39
3. Die ethische Vorbildfunktion der Märtyrer	43
3.1 Die Verachtung körperlicher Schmerzen	47
a. Das Motiv in den Makkabäerbüchern und in der stoischen Philosophie	47
b. Das Motiv im urchristlichen Martyriumsverständnis ..	50
c. Das Motiv in der Ikonographie der Barockzeit	54
d. Das Motiv in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts	55
3.2 Die Geringschätzung des Todes und die Hoffnung auf ewiges Leben	58
a. Das Motiv in der stoischen und platonischen Philosophie	58

b. Das Motiv im urchristlichen Martyriumsverständnis	61
c. Das Motiv in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts	66
3.3 Die Heiterkeit, innere Ruhe und Gelassenheit der Märtyrer	71
a. Das Motiv in der stoischen Philosophie	71
b. Das Motiv im urchristlichen Martyriumsverständnis	72
c. Das Motiv in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts	73
3.4 Die Übereinstimmung von Überzeugung und Leben ..	77
a. Das Motiv im urchristlichen Martyriumsverständnis	77
b. Das Motiv in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts	88
3.5 Das freimütige Eintreten des Märtyrers für die eigene Sache als Zeichen höchster Freiheit	94
a. Das Motiv in jüdischen und stoischen Quellen	95
b. Das Motiv im urchristlichen Martyriumsverständnis	97
c. Das Motiv in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts	99
3.6 Das Martyrium als Ausdruck vollkommener Liebe ...	104
a. Das Motiv in der patristischen Theologie	104
b. Das Motiv in der mittelalterlichen Theologie	108
c. Das Motiv in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts	110
3.7 Der Weg der Tugend und Askese als unblutiges Martyrium	118
a. Der Wandel des Martyriumsverständnisses in der urchristlichen und mittelalterlichen Frömmigkeit ...	118
b. Der Wandel des Martyriumsverständnisses in der Barockfrömmigkeit	123
4. Das neue Bild der Märtyrer im 20. und 21. Jahrhundert	129
4.1 Märtyrer des Friedens und der Gerechtigkeit	132
4.2 Das familiäre Umfeld der Märtyrer	134
a. Franz und Franziska Jägerstätter	135

b. Dietrich Bonhoeffer und Maria von Wedemeyer	139
c. Helmuth James und Freya von Moltke	149
4.3 Die <i>Una Sancta in vinculis</i>	157
a. Ökumenische Einheit im gemeinsamen Eintreten für den Menschen: Alfred Delp	158
b. Die Kirchen als Hilfe zu einem entschiedenen Christsein: Dietrich Bonhoeffer	162
c. Ökumenische Zusammenarbeit bei der Neugestal- tung Deutschlands: der Kreisauer Kreis	164
d. Ökumenische Visionen und erste Schritte auf dem Weg zur Einheit: Max Josef Metzger	165
e. Das epochal Neue: Märtyrer der ungeteil- Christenheit	169
5. Der erweiterte Begriff des Martyriums in der gegen- wärtigen Theologie	175
5.1 Das erste Gebot als Bekenntnis zu dem einen Gott und Schöpfer der Welt	183
5.2 Der Einsatz für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit	185
5.3 Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe	187
5.4 Das Martyrium von Nicht-Christen als Ausdruck der Gottesliebe?	192
5.5 Der Missbrauch des Namens »Märtyrer«	194
5.6 Die Opfer der Shoah als Märtyrer des jüdischen Glaubens?	195
6. Epilog: Dank an die Märtyrer	199
Anmerkungen	209
Personenregister	231
Sachregister	237

Vorwort

Den unmittelbaren Anstoß zur Beschäftigung mit der Rolle der Märtyrer für die gegenwärtige Kirche erhielt ich durch die Einladung der katholischen Universität in Seoul/Korea, auf einem internationalen Symposium über die philosophische Bedeutung des Martyriums zu sprechen. Zuerst irritierte mich diese Themenvorgabe. Doch dann erinnerte ich mich an eine Begebenheit aus meiner Studienzeit in Rom. Im Zuge der jährlichen Visitation des Collegium Germanicum, des Kollegs der Jesuiten für die Priesteramtskandidaten aus den deutschsprachigen und ost-europäischen Diözesen, kam deren damaliger Generaloberer, Pater *Pedro Arrupe SJ* zu einem Besuch ins Kolleg. Nach der sonntäglichen Eucharistiefeier hielt er regelmäßig eine kurze Ansprache an uns Alumnen, an die sich die Gelegenheit zur Diskussion anschloss. Auf die Frage, welche Begebenheiten des vergangenen Jahres ihn am meisten ermutigt und am tiefsten enttäuscht hätten, antwortete Pater Arrupe nach kurzem Nachdenken, dies sei ein und dasselbe schreckliche Ereignis, nämlich die Ermordung von sechs Mitbrüdern in dem südamerikanischen Land El Salvador gewesen. Er meinte eine Gruppe von Jesuiten um den Rektor der *Universidad Centroamericana (UCA) Ignacio Ellacuría SJ*, die wegen ihres Eintretens für die Rechte der Armen und ihres öffentlichen Protestes gegen die Unterdrückung ihres Landes durch die Regierungstruppen auf dem Campus ihrer Universität von Auftragskillern erschossen wurden. Warum dieses Verbrechen den Jesuitengeneral traurig stimmte, bedarf keiner Erläuterung. Es überraschte und beeindruckte uns jedoch, dass er zugleich mit großer innerer Bewegtheit und einem gewissen Stolz davon sprach, dass seine Mitbrüder gewürdigt wurden, im Kampf gegen das Unrecht das

Martyrium zu erleiden. Bei allem Schmerz, den er mit vielen Menschen über den gewaltsamen Tod dieser Mitbrüder empfinde, sei der Orden für die besondere Auszeichnung dankbar, die ihre Berufung zum Martyrium für die ganze Kirche bedeute.

Worin liegt die Bedeutung der Märtyrer für eine Ordensgemeinschaft, für eine Diözese und für die Weltkirche im Ganzen? Eine zufriedenstellende Antwort auf diese Frage, nach der ich in diesem Buch suchen möchte, darf die naheliegende menschliche Reaktion nicht verdrängen, die über ihren gewaltsamen Tod Empörung, Wut und Trauer empfindet. Auf den ersten Blick starben sie einen sinnlosen Tod, dessen Ursache nicht eine unheilbare Krankheit oder ein tragischer Unfall, sondern von Menschen gewollte und systematisch bewirkte Gewalt und Ungerechtigkeit war. Dennoch sahen die meisten Märtyrer, auch wenn sie durch letztlich kontingente Umstände in eine Entscheidungssituation gerieten, die das Bekenntnis zum Christentum zu einer Frage auf Leben und Tod machte, ihr Sterben als sinnvoll an, obwohl sie am Leben hingen und gerne lebten. Sie konnten ihrem bevorstehenden Tod einen Sinn beilegen, weil sie ihr Leben in den Dienst einer Sache stellten, für die es sich zu sterben lohnt. Dass die Märtyrer in der Auseinandersetzung mit ihrem Sterben müssen, dem sie oftmals auf billige Weise – durch das Opfern eines Weihrauchkornes vor dem Bildnis des Kaisers oder die Verleugnung ihrer Lebensideale – auch hätten entgehen können, zu einer persönlichen Sinnfindung *für sich* kamen, ist sicherlich tröstlich und bedenkenswert. Eine andere Frage ist jedoch, ob ihr freiwilliges Sterben auch einen Sinn *für andere*, für den Glauben und das Leben aller Christen und der ganzen Kirche hat. Dieser Frage will ich in diesem Buch nachgehen, indem ich die Entstehung des christlichen Märtyerbildes im Urchristentum und seine Transformation in der Gegenwart verfolge.

Schon die große Zahl der Märtyrer gibt zu denken. Ein Blick in die Statistik zeigt, dass uns die Frage, welche Bedeutung das Lebenszeugnis der Märtyrer für unseren Glauben besitzt, nicht vorschnell beruhigen darf. Dazu sind es einfach zu viele Frauen

und Männer, die bis in die Gegenwart hinein, um der Treue zu ihrem Gewissen und ihrer christlichen Glaubensüberzeugung willen, freiwillig den Tod auf sich nahmen. Die landläufige Ansicht, dass es Märtyrer vor allem in der Anfangszeit des Christentums gegeben habe, während sie in den späteren Phasen der Kirchengeschichte seltene Ausnahmen blieben, wurde in jeder Epoche gründlich widerlegt. Tatsächlich war gerade das von der Vorherrschaft totalitärer Ideologien geprägte 20. Jahrhundert in besonderer Weise eine Zeit der Märtyrer. Für die Gegenwart liegt der vatikanischen »Kommission neue Märtyrer« eine nach verschiedenen geographischen Zonen der Weltkirche geordnete Übersicht vor, die im 20. Jahrhundert die Lebensgeschichten von 12.692 Märtyrern, darunter 8.670 aus Europa (ohne die ehemalige Sowjetunion) und 1.706 aus Asien umfasst.

Obwohl es im 20. Jahrhundert in allen Gegenden der Weltkirche Christenverfolgungen gab, so dass jede Ortskirche ihre eigenen Märtyrer hat, ist die Bereitschaft und Fähigkeit, der Märtyrer zu gedenken, in den einzelnen Ländern unterschiedlich ausgeprägt. Besonders lebendig ist die Erinnerung an das Glaubenszeugnis der Märtyrer in Korea, wo die christlichen Missionare, die das Christentum am chinesischen Kaiserhof kennengelernt und von dort ins Land gebracht hatten, grausam verfolgt wurden. Die Machteliten der streng hierarchisch gegliederten, auf der Grundlage des Konfuzianismus errichteten Gesellschaft Koreas empfanden die Botschaft von der gleichen Würde aller Menschen als eine Bedrohung, auf die sie mit äußerster Härte reagierten. Die Lehre des Christentums galt in der Frühzeit der Kirche in Korea als Gefahr für die gesellschaftliche Rangordnung und das Herrschaftssystem der *Chosun*-Dynastie; in religiöser Hinsicht wurde die Idee der Gleichheit aller Menschen als Widerspruch zu konfuzianischen Idealen und Ordnungsvorstellungen wahrgenommen. Nach Schätzungen kamen seit dem ersten Auftreten des katholischen Christentums in Korea über 100.000 Gläubige wegen ihres Glaubens ums Leben. Dabei handelte es sich zum größten Teil um Laien, da die koreanische Kirche in ihrer Anfangszeit eigenständig von

Laien geführt wurde. An das Lebenszeugnis dieser Christen erinnerte Papst *Franziskus*, als er am 17. August 2014 in Seoul 124 Märtyrer seligsprach. Von diesen einheimischen Laien, die das Christentum in Korea einführten und deswegen zu Märtyrern wurden, geht nach den Worten des Papstes bis heute eine wichtige Botschaft aus. Sie zeigten, dass man in Glaubensfragen keine Kompromisse eingehen und das Evangelium weder abschwächen noch den Erwartungen der Mächtigen anpassen dürfe. »Ihr Beispiel hat uns viel zu sagen, die wir in Gesellschaften leben, wo neben unermesslichem Reichtum schreckliche Armut lautlos zunimmt; wo der Schrei der Armen selten Gehör findet.«¹

Nachdem ich durch die Einladung zu dem Symposion in der koreanischen Hauptstadt dazu angeregt worden war, mich mit der Bedeutung der Märtyrer für das Leben der Kirche zu beschäftigen, fiel mir ein weiterer Grund dazu ein. Meine Heimatdiözese Rottenburg-Stuttgart und meine derzeitige Gastdiözese Freiburg i. Br. bereiten beide den Seligsprechungsprozess zweier Märtyrer aus ihren Reihen vor, des ehemaligen Staatspräsidenten von Württemberg, *Eugen Bolz*, und des Freiburger Diözesanpriesters *Max Josef Metzger*, für den das Kanonisationsverfahren bereits formell eröffnet ist. Da diese Initiativen in den nächsten Jahren in beiden Ortskirchen hohe Aufmerksamkeit erfahren werden, sollte sich auch die wissenschaftliche Theologie der Aufgabe stellen, die Bedeutung der Märtyrer im Leben der Kirche herauszuarbeiten.

Warum gab es zu allen Zeiten Christen, die für ihren Glauben freiwillig den Tod auf sich nahmen? Diese Frage kann und darf irritieren. Doch erweisen sich Fragestellungen, die zunächst abweisend und sperrig erscheinen, weil sie sich nicht ohne Weiteres dem Plausibilitätshorizont der eigenen Zeit einfügen, oft als produktive Herausforderungen für das eigene Glaubensverständnis und das theologische Denken. Dazu ist es freilich erforderlich, die Märtyrer der Sphäre des nur Erbaulichen und Legendarischen zu entreißen und sie als das zu sehen, was sie in ihrem Leben, an dem sie wie jeder Mensch mit

allen Fasern ihrer Existenz hingen, sein wollten: Gläubige, die aus dem Evangelium die Kraft und den Mut schöpften, sich ihres Lebens zu erfreuen.

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Freiburger Lehrstuhl für Moraltheologie danke ich für ihre Hilfe bei der Arbeit an diesem Buch, den Sekretärinnen Melanie Dotzauer und Dr. Maria Senoglu für die Texterfassung, Philipp Haas, Samuel Klein, Tabea Münch und Katharina Ruder für die Literaturlorschaffung und das Korrekturlesen.

Sölden, am 6. Oktober 2014,
dem Fest der Heiligen Fides

Eberhard Schockenhoff

1. Einführung: Die Irritation durch die Märtyrer

Der Gedanke, dass es zu allen Zeiten und in jeder Gegend der Weltkirche Märtyrer gab und bis heute gibt, die für ihren Glauben oder ihren Einsatz für eine bessere Welt freiwillig den Tod auf sich nahmen und noch immer dazu bereit sind, erweckt bei vielen Gläubigen ambivalente Gefühle. Nur wenige sind stolz darauf, einer Kirche anzugehören, die eine große Zahl von Märtyrern aufweisen kann – nicht nur in einer heroischen Anfangszeit, die allenfalls als historischer Erinnerungsraum präsent ist, sondern bis in die Gegenwart hinein. Das Befremden, das von dem Umstand, dass Menschen für ihre Glaubensüberzeugung sterben, heute stärker denn je ausgeht, hat vielfache Gründe. Sie müssen offen eingestanden werden, will man den Sinn und die Notwendigkeit des Martyriums besser verstehen. Schon vom Sinn und der Notwendigkeit des Sterbens der Blutzeugen zu sprechen, mag manchem übertrieben erscheinen. Ist es nicht nur sinnlos und die Folge einer tragischen Unvorsichtigkeit, überhaupt in eine Lage zu geraten, in der man zwischen der Treue zur eigenen Gewissensüberzeugung und dem Weiterleben wählen muss? Wie kann das bloße Bekenntnis zum Namen Jesu oder zu einer religiösen Glaubensformel den Einsatz des eigenen Lebens wert sein?

1.1 Das verratene Ideal

Ein erster Grund dafür, dass der Begriff »Märtyrer« bei vielen Zeitgenossen zwiespältige Assoziationen erweckt, liegt in dem erweiterten Sinn, den er in der Gegenwartssprache annimmt. Fragt man Unbekannte auf der Straße, was ihnen beim Wort

»Märtyrer« einfällt, so dürfte die spontane Antwort lauten: islamistische Terroristen und Selbstmordattentäter. Die Organisatoren des Terroranschlags auf das *World Trade Center* in New York, die am 11. September 2001 über 3.000 Menschen in den Tod rissen, bezeichneten sich selbst als »Märtyrer des Himmels«. Auch die palästinensische Terrororganisation Hamas nennt die Opfer israelischer Militäraktionen »Märtyrer«, da sie im Kampf für die Freiheit des palästinensischen Volkes ums Leben kamen, auch wenn sie, wie vor der israelischen Offensive im Gaza-Streifen vom Juli 2014, selbst Terrorakte planten oder israelische Soldaten entführten. Die semantische Aufladung dieses religiösen Begriffs stellt ihn in den Dienst der Legitimation terroristischer Gewaltaktionen. Nach dem Selbstverständnis islamistischer Terroristen handeln diese, wenn sie todbringende Gewalt gegenüber unbeteiligten und unschuldigen Mitbürgern ausüben, als sogenannte Gotteskrieger, die einen heiligen Kampf führen. Finden sie infolge ihrer terroristischen Aktionen selbst den Tod, winkt ihnen die Verheißung, unmittelbar ins Paradies zu gelangen, wo für jeden 72 Jungfrauen bereitstehen sollen. Der Pilot *Mohammed Atta*, der eines der auf die *Twin-Towers* gerichteten Flugzeuge steuerte, überwand seine Todesfurcht durch die Losung: »Öffne dein Herz, denn du bist nur einen kurzen Moment entfernt von dem guten, ewigen Leben voller positiver Werte in der Gesellschaft von Märtyrern.¹ Dieses Leitwort knüpft an einer Koransure an, in der es heißt, dass »diejenigen, die auf dem Wege Gottes getötet werden, nicht tot, sondern lebend bei ihrem Herrn sind« (Sure 3,169), eine Feststellung, die namentlich auf die im *Dschihad* Gefallenen Anwendung findet.²

Diese propagandistische Legitimation terroristischer Gewalt muss auch aus islamischer Perspektive als Missbrauch der Religion angesehen werden. Zwar trägt das Bild, das die islamische Tradition vom Leben Mohammeds zeichnet, durchaus kriegerische Züge. Dieser führt in den Kämpfen mit den Bewohnern von Mekka selbst das Schwert, erlebt dabei als Anführer seines Heeres das Wechselspiel von Sieg und Nieder-

lage, das Auf und Ab des Schlachtenglucks und kehrt nach dem endgültigen militärischen Sieg im Triumphzug nach Mekka zurück. Der Kontrast zum Einzug Jesu in seine Stadt Jerusalem als Auftakt zu der Passion, die mit seinem gewaltsamen Tod am Kreuz endet, könnte nicht größer sein – hier das unschuldige Opfer der Gewalt, das freiwillig den Tod für andere erleidet, dort der Kämpfer für die eigene Glaubensbewegung, der in den militärischen Auseinandersetzungen seiner Zeit selbst das Schwert führt.

Dieser Unterschied zwischen den beiden Gründergestalten zweier Religionen darf keinesfalls in dem Bestreben nivelliert werden, das Gewaltpotenzial des gegenwärtigen Islam zu verharmlosen. Dennoch gibt es beachtliche Gemeinsamkeiten zwischen beiden Religionen, die im Blick auf die Rede vom »heiligen Krieg« Berücksichtigung finden müssen. Zum einen kennt das Christentum aus seiner eigenen Vergangenheit eine Gewaltgeschichte (Zwangsmisionierung der Germanen, Kreuzzüge, Bekämpfung von Häretikern und Schismatikern), die der im Namen des Islam ausgeübten Gewalt in nichts nachsteht. Zum anderen wird die Rede vom *Dschihad*, dem Sich-Abmühen auf Gottes Wegen oder der besonderen Anstrengung um der Sache Gottes willen, heute von vielen islamischen Theologen und Rechtsgelehrten im Sinne einer Intensivierung des religiösen Lebens oder der eigenen moralischen Selbstvervollkommenung, aber gerade nicht zur Legitimierung der Gewaltanwendung gegenüber Ungläubigen gebraucht.³ Der eigentliche *Dschihad*, zu dem alle Muslime aufgerufen sind, ist der ständige Kampf gegen das Böse im eigenen Herzen, die Zurückdrängung der niederen Triebe oder auch, wie islamische Politiker den Begriff eines Krieges zu religiösen Zwecken gelegentlich aktualisieren, der Kampf gegen gesellschaftliche Übel wie Hunger und Armut.⁴ Grundsätzlich gilt im Islam, dass menschliche Gewalt nur erlaubt ist, wenn sie um der Sache Gottes willen ausgeübt wird; zur Durchsetzung eines menschlichen Hegemonialstrebens wird sie dagegen ausnahmslos abgelehnt. Die Vorstellung eines »heiligen Kriegs«, wie sie im Bereich der mittelalterlichen

Christenheit im Zusammenhang mit den Kreuzzügen aufkam, kennt der Islam daher ursprünglich nicht.

Das *Dschihad*-Konzept hat im Islam also mehrere Bedeutungsschichten, die keineswegs auf die Legitimation militärischer Gewaltanwendung gegen die Feinde Gottes reduziert werden dürfen. Einem Ausspruch des Propheten zufolge ist vielmehr eine doppelte Form des *Dschihad* zu unterscheiden, nämlich ein kleiner und ein großer. Moderne Islamforscher charakterisieren diese beiden Arten folgendermaßen: »Der große *Dschihad* richtet sich gegen die Triebseele des Menschen. Er beschreibt den nach innen gerichteten Kampf, um jegliche Gewalt, die sich des Menschen bemächtigen will, zu besiegen. Nur wer den Versuchungen des Lebens und den Einflüsterungen des Teufels widerstehen kann, ist in der Lage, die Grundlage für den äußeren Frieden – den inneren Frieden – zu finden. (Vgl. Sure 47,31; 2,155–157)«⁵ Diese mystisch-asketische Interpretationsrichtung entspricht in der Sache der allegorischen Schriftauslegung der urchristlichen Exegese, die die Kampfes- und Gewaltsemantik biblischer Texte, insbesondere der Psalmen und des Josua-Buches, auf den Kampf gegen die inneren Feinde im eigenen Herzen bezog. So sprechen die feindlichen Heere vor Jericho, vor denen Josua flieht, in der allegorischen Deutung des Origenes von den »Kanaanitern in uns«, vor denen wir uns ebenso wie vor den Gefahren des Zornes, der Habsucht, des Neides und der übrigen Laster in Acht nehmen sollen.⁶ Neben diesem großen, im eigenen Leben geführten Krieg für die Sache Gottes gibt es den kleinen *Dschihad*, der nach islamischer Überlieferung die militärische Auseinandersetzung auf dem Schlachtfeld meint, die zur Verteidigung der islamischen Gemeinschaft gegen feindliche Angriffe von außen geführt wird.

Während in den religiösen Überlieferungen des Islam das Konzept des großen *Dschihad* als moralische Selbstüberwindung überwog, kommt es seit dem 19. Jahrhundert in der Konfrontation mit dem europäischen Kolonialismus zu einem Wiedererstarken der militärischen Interpretationslinie: »*Dschihad* wird nicht mehr als semantisch mehrdeutiger Begriff verstan-

den, der jede Anstrengung für die Sache Gottes bezeichnet, sondern ausschließlich auf die militärisch-kämpferische Dimension reduziert. Ziel dieser Umdeutung ist die Rekrutierung und Mobilisierung muslimischer Kämpfer gegen die sogenannte kolonialistisch-imperialistische Großoffensive aus dem christlichen Westen.⁷ Das *Dschihad*-Verständnis, das sich in den Bekennerschreiben islamistischer Gewalttäter findet, kann sich demnach nicht auf die ursprünglichen Quellen des Islam, sondern nur auf eine Nebenlinie berufen, die sich in der Abgrenzung gegenüber der westlichen Zivilisation ausbildete und zu einer Fanatisierung und zu immer stärkerer Gewaltbereitschaft führte. Bezieht man die modernen Reformdiskussionen in der islamischen Welt in die Darstellung mit ein, so lassen sich folgende Strömungen unterscheiden, wobei die jeweilige schiitische *Dschihad*-Lehre gegenüber der sunnitischen Mehrheitsmeinung nur geringfügige Besonderheiten aufweist. *Erstens*: Pazifistisch-mystische Strömungen verstehen den *Dschihad* als Selbstaufopferung auf dem Weg Gottes, die in Gebet, Askese und striktem Gewaltverzicht gesucht wird. *Zweitens*: Die Ansicht extremistischer Islamisten, die in der Moderne die Verkörperung einer gegen die muslimische Welt gerichteten Verschwörung sehen und daher den totalen Krieg zur Verteidigung muslimischer Werte propagieren. Und *drittens*: Konservativ-traditionelle Stimmen, die einen Brückenschlag zwischen dem klassischen Islam und der Moderne anstreben und daher eine Neuformulierung der *Dschihad*-Lehre versuchen, wobei konsequent pazifistische Interpretationen, die unter islamischen Vorzeichen dem Weg des gewaltfreien Widerstands den Vorzug geben wollen, derzeit in der islamischen Welt nur geringen Einfluss haben.⁸

Der zur Kennzeichnung islamistischer Terroristen gebräuchliche Märtyrerbegriff steht in Kontinuität zu dem Sprachgebrauch, den die politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts zur Verherrlichung ihrer Gewaltbereitschaft entwickelten. Die Toten aus der Anfangsphase der nationalsozialistischen Bewegung, wie der Student *Horst Wessel* und der bei Protesten gegen die französische Besetzung des Rheinlandes erschossene ehema-

lige Freikorpsmann *Albert Leo Schlageter*, wurden von ihren Anhängern als Märtyrer bezeichnet. Im Zweiten Weltkrieg setzte sich in Predigten und Kondolenzschreiben die Tendenz durch, den Soldatentod auf dem Schlachtfeld in die Nähe des Märtyrertodes zu rücken und in ihm ein verdienstvolles Sterben für das Vaterland zu sehen. Religionsgeschichtliche Anklänge an ein soldatisch-kriegerisches Martyriumsverständnis sind bereits im frühen Islam und im Judentum zu erkennen, wenn die in einem heiligen Krieg gefallenen Kämpfer als Märtyrer für ihren muslimischen oder jüdischen Glauben bezeichnet werden. Die Glorifizierung von Gefallenen zu nationalen Helden und Märtyrern dauert durch die Jahrhunderte hindurch an. In Japan wurden während des Zweiten Weltkrieges selbst die Kamikaze-Aktionen, bei denen sich Fliegerpiloten für den Tennō – den Kaiser – opferten, in einem quasi-religiösen Sinn als Martyrium verstanden.⁹

Die politische Usurpation des Märtyrergedankens setzt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fort, als Revolutionäre wie *Che Guevara* oder die Aktivisten der linksterroristischen RAF, die selbst Gewalt predigten und Gewalt säten, nach ihrem gewaltsamen Tod als Märtyrer apostrophiert wurden. Durch diese inflationäre und missbräuchliche Begriffsverwendung wird der Unterschied zwischen Opfern und Tätern bewusst verwischt; der Begriff des Märtyrers, der ursprünglich für das Erleiden eines gewaltsamen Todes steht, lässt nun an die Gewalt- und Terrorakte denken, die der angebliche Märtyrer selbst auszuführen bereit ist.

Durch die pathetisch-nebulöse Sinnverschiebung mit dem Ziel einer ideologischen Gewaltverherrlichung ging die politische Sprachgeschichte in den letzten Jahrzehnten den umgekehrten Weg, den sie in der christlichen Antike genommen hatte, als sich der spezifisch christliche Martyriumsbegriff herausbildete. Wie sich in den Überlegungen dieses Buches zeigen wird, reicht es jedoch nicht aus, aufgrund der eigenen ideologischen Überzeugung eines gewaltsamen Todes zu sterben, um berechtigterweise Märtyrer genannt zu werden. Zum Märtyrer wird man nicht ein-

fach als Opfer von Polizeigewalt, sondern durch den Grund und die gerechte Sache, für die man leidet. »Würde es genügen, Zeugnis zu geben für seine eigene Überzeugung, dann wären die Nazis im Recht gewesen mit ihrer Märtyrerideologie aus der Kampfzeit, mit ihrer Heldenverehrung an der Feldherrenhalle.«¹⁰

1.2 Das schwierige Verhältnis zu den Märtyrern

Ein zweiter Grund, warum der Gedanke an die Märtyrer Unbehagen bereiten kann, liegt in dem Verdacht, der von ihrem mutigen Zeugnis für die Wahrheit her auf den unauffälligen Normalweg der vielen anderen fällt. Deren Verhalten erscheint im Spiegel der freiwilligen Lebenshingabe einiger Weniger recht fertigungsbedürftig und moralisch zweifelhaft, in jedem Fall aber weniger achtenswert. Dieser vermeintliche Zwang zur Selbstrechtfertigung der vielen anderen erklärt, warum die Widerstandskämpfer des 20. Juli 1944 und Märtyrer wie der Eidesverweigerer *P. Franz Reinisch* (1903–1942), der Wehrdienstverweigerer *Franz Jägerstätter* (1907–1943) und der Freiburger Pazifist *Max Josef Metzger* (1887–1944) von ihren kirchlichen Vorgesetzten, ihren Ordensoberen oder Diözesanbischöfen, so wenig Unterstützung für ihren Gewissensprotest erhielten oder daran durch Überredungsversuche und Ausschlussdrohungen sogar gehindert werden sollten. P. Reinisch musste sich seinen Ordensobern gegenüber zur Rechtfertigung seiner Weigerung, den Treueid auf den Führer zu leisten, auf den Grundsatz berufen, dass für einen Ordensmann in Fragen der äußeren Ordnung der Gehorsam, im geistlichen Leben daneben jedoch auch das Gewissen gelte.¹¹ Auch Franz Jägerstätter musste sich von seinem Bischof an die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg und seine moralische Pflicht zur Vaterlandsverteidigung erinnern lassen.

Der Freiburger Diözesanpriester Max Josef Metzger wurde von seinem Erzbischof Conrad Gröber gegenüber dem Nuntius Cesare Orsenigo in Berlin und gegenüber seinem Anwalt, der ihn im Prozess vor dem Volksgerichtshof verteidigen sollte, in

herabsetzender Weise als Wolkensegler, als naiver Utopist, als harmloser Idealist und dergleichen bezeichnet.¹² Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass Gröber diese wenig schmeichelhafte Charakterisierung Metzgers zu dessen Entlastung vortrug und ihm vor Gericht helfen wollte, bleibt befremdlich, wie wenig inneres Verständnis der Erzbischof in diesem Fall – und auch in ähnlich gelagerten anderen Fällen – für die Schwierigkeiten aufbringen konnte, in die seine Diözesanpriester mit der Partei und den staatlichen Behörden während der NS-Zeit gerieten. Die abwertenden persönlichen Urteile über Metzger dienten in der Nachkriegszeit lange dazu, einer ernsthaften Auseinandersetzung mit seiner politischen Theologie und seinem Pazifismus aus dem Weg zu gehen.¹³

Selbst nach dem Ende der nationalsozialistischen Zwangsherrschaft und der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges blieb den Glaubenszeugen des Dritten Reiches die Anerkennung oft lange versagt oder ihre Angehörigen mussten sich, wie im Fall Jägerstatters, gegen Anfeindungen ihrer Umgebung zur Wehr setzen. Seine geplante Seligsprechung erschien vielen als ein Affront gegenüber allen, die der Wehrmacht als Soldaten gedient und den Soldatentod als verdienstvolles Opfer für das Vaterland angesehen hatten. Im Linzer Ordinariat wurde der Abschluss des Dossiers mit den Befragungen der Zeitzeugen so lange hinausgezögert, bis die meisten Angehörigen der Erlebnisgeneration, die sich durch eine Seligsprechung Jägerstatters moralisch hätten diskreditiert fühlen können, gestorben waren. In Anbetracht kirchlicher Usancen mag man dieses Abwarten als kluge Vorgehensweise bewerten, doch zeigt es wider Willen auch, wie störungsanfällig das Verhältnis der Kirche zu ihren eigenen Märtyrern sein kann. Sie erweisen sich noch im Nachhinein als unbequem, weil sich andere durch ihr Zeugnis an ihr Versagen oder an das, was ihnen im mutmaßlichen Urteil anderer als Versagen vorgeworfen werden kann, erinnert fühlen.

1.3 Die Märtyrer als lästige Mahner

Damit ist ein dritter Grund genannt, warum wir uns die Aus-einandersetzung mit den Märtyrern gerne vom Leib halten. Ihr Leben und Sterben erinnert daran, dass Christsein keine leichte Sache ist. Durch ihr freiwilliges Sterben röhren sie an eine Dimension christlicher Existenz, von der wir nicht wissen, ob und wie wir selbst sie an ihrer Stelle bestanden hätten. Sie wirken als lästige Mahner, da sie quer gegen alle Verharmlosungstendenzen stehen, die das Ärgernis des Kreuzes, auf das sich das Christentum gründet, aushöhlen und entwerten. Kurz: Die Übergröße ihres Lebenszeugnisses erinnert schmerzlich daran, wie zaghaft, wie angepasst und kompromissartig, wie unentschieden viele Christen ihren eigenen Glauben leben.

Wendet man diesen Einwand ins Grundsätzliche, so zeigt sich ein generelles Bedenken, das die Erinnerung an die Märtyrer erschwert. Die letzte Härte und Konsequenz, mit der sie ihre natürlichen Bindungen an Freunde, Ehepartner und Familienangehörige hinter die Treue zu dem, was sie als ihren Auftrag erkennen, zurücktreten lassen, hat etwas Erschreckendes. Wird die christliche Anthropologie von den äußersten Möglichkeiten des Zeugnisgebens für das Evangelium her gedacht, wie es die Entschiedenheit und der Widerstand der Märtyrer nahelegen, drohen wichtige Aspekte eines ausgewogenen Menschenbildes verdrängt zu werden. Von den eigenen Bedürfnissen der Märtyrer, von den Ängsten ihrer Seele, von ihrer Einsamkeit, ihren inneren Anfechtungen und ihren persönlichen Nöten muss nicht mehr gesprochen werden, weil ihr Tod alles überlagert und ihr öffentliches Zeugnis alles Private in den Hintergrund drängt. Die Rede von der Vorbildfunktion der Märtyrer vergisst allzu leicht das Zurückschrecken derer, die sich an diesem Vorbild in ihrem eigenen Zögern aufrichten sollen, wenn die Anthropologie von den äußersten Möglichkeiten des Menschseins her entworfen wird, die immer nur wenige zu realisieren vermögen. Gewinnt das Menschenbild dadurch nicht eine Schlagseite zum Dramatisch-Extremen hin?