

LEO SCHEFFCZYK · MÜNCHEN

Glaube als Bekenntnis: Confessio und Martyrium

Glaube, Bekenntnis und Martyrium (todesmutiges Zeugnis) sind ko-extensive Größen, d.h. sie hängen miteinander in der Weise der Ausweitung eines Grundbestandes zusammen. Der Grundbestand ist der Glaube, der im Bekenntnis und im Blutzugnis seine intensivste Verwirklichung und höchste Veröffentlichung erfährt. Dabei ist die Zusammengehörigkeit von Glaube und Bekenntnis verhältnismäßig einsichtig, wogegen die innere Verbindung von Glaube und Martyrium nicht so schlüssig erscheint. Aber auch der Konnex von Glaube und Bekenntnis ist keine so fraglose Gegebenheit, daß sie nicht auch bedacht¹ werden müßte, vor allem im Hinblick auf die Situation des Glaubens in dieser Zeit.

1. Not und Notwendigkeit des Bekenntnisses

Gedanken um Bekenntnis und Martyrium stehen heute nicht im Zentrum des christlichen Bewußtseins, obgleich das zu Ende gehende 20. Jahrhundert an Glaubens- und Blutzügen reich ist, wie selten eine Epoche. Es gibt manche Gründe für diese Mangelerscheinung. So weckt das Wort »Bekenntnis« oder »Confessio« Assoziationen an den »Konfessionalismus«¹, mit dem sich der Eindruck von kirchlicher Abgrenzung, Selbstbewahrung und mangelnder Offenheit gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften und Religionen verbindet. Auch scheint ein Beharren auf dem eigenen Bekenntnis der Dialogbereitschaft, der gegenseitigen Anerkennung und der ökumenischen Bewegtheit zu widersprechen. Die mit dem Bekenntnis verbundene Gewißheit im eigenen Glauben wird als gegen den Wagnischarakter des Glaubens gerichtete falsche Sicherheit ausgegeben und in die Nähe des Fundamentalismus gerückt.

LEO SCHEFFCZYK, 1920 in Beuthen/Oberschlesien geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Breslau, Freising und München, Promotion 1950, Habilitation 1957, lehrte Dogmatische Theologie in Königstein/Taunus, Tübingen und München.

Das jedem Bekenntnis eignende Moment der Verteidigung der Wahrheit wird als ängstliche Apologetik mißverstanden. Schließlich ist es der mit jedem Bekenntnis verbundene Wahrheitsanspruch selbst, der angesichts der verbreiteten Grundauffassung von der »Geschichtlichkeit aller Wahrheit« der Ablehnung anheimfällt. Auch fordert das Absolute der Wahrheit vom Menschen eine genauso unbedingte Entscheidung, die im Sog des Relativismus als Zumutung betrachtet wird.²

Zwar ist nicht zu verkennen, daß heute eine bestimmte Form praktischen und öffentlichen christlichen Einsatzes sehr hoch veranschlagt und vielfach auch verwirklicht wird: Es ist das Engagement für eine bessere, gerechtere Welt, deren Förderung auch ein Anliegen des Christentums und der Christen ist. Aber genau besehen, handelt es sich bei diesem Einsatz nicht um das Bekenntnis des Glaubens selbst, um seinen innersten Gehalt und seine Wahrheit, sondern um den Erweis seines Sozial- und Weltbezuges. Dieser stellt sehr wohl eine wichtige Konsequenz des Glaubens dar, ist aber mit dem Offenbarungs- und Heilsglauben nicht identisch. Das zeigt sich daran, daß der Einsatz für die Welt auch von Nichtchristen geleistet wird und daß ihr Tun sich von den äußeren Phänomenen her wie im Ergebnis vom christlichen Engagement vielfach nicht unterscheidet, weshalb der Christ hierbei auch keinen Widerspruch erfahren wird. Also kann die unverzichtbare welthafte Aktion des Christen als solche nicht schon ein formelles und unmittelbares Bekenntnis zum Glauben sein, obgleich sie der handelnde Christ für sich als solche verstehen und erleben mag. Aber um dieses Verständnis zu begründen und zu legitimieren, bedarf auch der sich in der Weltarbeit bewährende Christ der Fundierung seiner Welthaltung im eigentlichen, formellen Glaubensbekenntnis, das nicht einer privaten Meinung oder einer persönlichen Überzeugung entspringen kann, sondern daß das von Christus geforderte Glaubensbekenntnis der Kirche sein muß, so wie es der Hebräerbrief nahelegt: »Laßt uns an dem unwandelbaren Bekenntnis der Hoffnung festhalten, denn er, der die Verheißung gegeben hat, ist treu« (Hebr 10,23).

Die das Bekenntnis relativierenden Tendenzen wirken sich auch auf das Verständnis des Martyriums aus, des radikalen Tatbekenntnisses des Glaubens in der Hingabe des Lebens. Zwar wird man heute im allgemeinen den geschichtlichen Gestalten eines heroischen Lebenseinsatzes für den Glauben Beachtung und Anerkennung nicht versagen. (Man denke an die Hochachtung, die Christen wie Maximilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer oder Edith Stein entgegengebracht wird.) Aber es ist die Frage, ob man gemeinhin mit dieser Anerkennung mehr verbindet als den Eindruck persönlicher Tragik (der das Wesen des christlichen Martyriums verfehlt) oder das Staunen über einen Beweis von menschlichem Herois-

mus (den die Märtyrer der Kirche gerade nicht für sich beanspruchten, weil sie das Martyrium als eine Gnade verstanden, die sich in der Schwachheit manifestiert³), weshalb sich die Christen zum Martyrium auch nicht drängen sollten.⁴ Es fehlt die christlich-theologische Verarbeitung und Verinnerung des Phänomens in bezug auf das Heil der Welt, auf das Wachsen des Gottesreiches und der Kirche wie auf die Prägung des persönlichen Lebens. Dazu kommen allgemeine atmosphärische Verunklärungen der Wirklichkeit des Martyriums etwa durch die Leugnung seiner christlichen Besonderheit oder durch den Einwand, daß die verfolgte Kirche selbst auch andere verfolgte, oder durch die zweiflerische Frage, ob denn der liebende Gott von Menschen das Martyrium fordern könne.⁵

Die Kirche, die diese Einwände nicht leichtfertig abtun wird, hält doch an der Heilsnotwendigkeit des Glaubenszeugnisses fest, das bis zum Blutzeugnis reicht. Sie rechnet auf dem Zweiten Vatikanum das Martyrium sogar unter die »Heilmittel für den Atheismus« und erklärt: »Ein leuchtendes Zeugnis dieses Glaubens gaben und geben die vielen Märtyrer.«⁶

2. Die bekenntnishaft Struktur des Glaubens

Es erscheint von vornherein einleuchtend, daß Glaube und Bekenntnis zusammengehören. Einen einfachen Tatsachenbeweis bieten dafür die kirchlichen (konziliaren) Glaubenszeugnisse, die mit der Aussage beginnen: »Credimus et confitemur = Wir glauben und bekennen.«⁷ Man kann Glaube und Bekenntnis nicht voneinander trennen, wenn es nicht zur Verstümmelung des einen wie des anderen kommen soll. Ein Glaube, der das Bekennen vermeiden möchte, kommt der Glaubensverleugung gleich und verliert seine Heilskraft (vgl. das Jesuswort Mt 10,33); ein Bekenntnis, das nicht aus wahren Glauben geschieht, verfällt dem Verdikt des Pharisäismus (vgl. Mt 23,3-7).

Dennoch sind Glaube und Bekenntnis zu unterscheiden, damit das Eigentümliche ihrer Verbindung sichtbar wird. Eine solche Unterscheidung trifft Paulus in dem Wort: »Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen« (Röm 10,10). Hier findet sich eine gewisse Abfolge und Ordnung beider Wirklichkeiten und Akte ausgedrückt: Der Glaube schlägt seine Wurzeln zuerst im Herzen und hat in ihm, dem personalen und existentiellen Zentrum des Menschseins, seinen »Ort«. Glaube ist die Annahme und Anerkenntnis des Wortes Gottes in dem innermenschlichen Akt des Gehorsams (vgl. Röm 1,5; Gal 3,2. 5) und der Entscheidung. Er ist das in-

neren Geschehen zwischen Gott in Jesus Christus und dem Menschen, in dem der Mensch dem Wort Gottes die bejahende Antwort gibt.

Dieses Geschehen, das sich naturgemäß zunächst in diesem inneren personalen Raum vollzieht, kann aber nicht in diesem Innenraum verbleiben und in ihm eingeschlossen werden. Der Glaubende muß das Geschehen des Gläubigwerdens zur Sprache bringen, er muß ihm seinen Mund und sein Wort leihen, damit es seine volle Heilskraft entfaltet. Er muß es zu einem sichtbaren, gleichsam sakramentalen Zeichen erheben, was durch das Wort des Bekenntnisses geschieht. Das ganzmenschliche, vollgültige Ergreifen des Wortes Gottes geschieht erst im nach außen dringenden Bekenntnis.

So gesehen ist das Bekenntnis nichts zum Glauben äußerlich Hinzukommendes, keine beliebige Zutat zum Glauben oder seine beiläufige Ergänzung. Es ist vielmehr der Glaube in seiner sichtbar werdenden, gleichsam verleblichten und gestaltgewordenen Form. Es ist der Aufgang des Glaubens zu seiner Reife und Ganzheit. Auf diese Ganzheit ist der Glaube von seinem Wesen her angelegt.

Das kann ein Blick auf die geprägten und formulierten Glaubensbekenntnisse der Kirche verdeutlichen, die bereits im Neuen Testament ihre Vorformen besitzen. Die Sätze, in denen Paulus etwa den Inhalt des »Evangelium[s] von seinem Sohn« auslegt (Röm 1,3–4), in denen er die Auferweckung Jesu verteidigt (1 Kor 15,3–5) oder von der Einzigkeit des Vaters und des Herrn Jesus Christus spricht (1 Kor 8,6), sind bereits in der vorpaulinischen Tradition formulierte Bekenntnissätze, die den Glauben in kernhaften Formeln befestigen und bekräftigen.⁸ Sie gewinnen aus zwei Gründen bleibende Bedeutsamkeit: Sie zeigen nämlich einmal, daß der Akt des Bekennens an inhaltlichen Wahrheiten haftet (und nicht im Vertrauen als solchem aufgeht), und sie beweisen zum zweiten, daß der Kernbestand des Glaubens ein offenbarungsgemäß-heilshafter ist. Es geht in ihm nicht um religiös-soziale Weltanschauung, sondern um das übervernünftige Heilsgeheimnis des Christusereignisses.

In der nachneutestamentlichen Zeit der Kirche wurden solche Sätze weiter ausgeführt und zu den »Glaubenssymbolen« ausgearbeitet, die ihren Ort in der Missionspredigt (vgl. den Missionsbefehl Mt 28,18–20), in der Katechese und im Gottesdienst hatten⁹, vor allem bei der Taufe (auch wenn ein Taufbekenntnis in Frageform erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts nachweisbar ist¹⁰).

Aus diesem »Sitz im Leben« kann man auf die Motive schließen, die zum aktuellen Glaubensbekenntnis drängten. Es war zuerst das im Gläubigen selbst liegende Motiv zur bewußten Identifizierung mit dem eigenen Glauben und zur Definition des eigenen Glaubensstandes, was an bestimmten Punkten der persönlichen und der gemeinschaftlichen

Glaubensgeschichte notwendig erschien. Aber in dieser »biographischen« oder »geschichtlichen« Motivation lagen andere, gewichtigere Motive eingeschlossen. Der Gläubige versteht sein Bekenntnis immer auch »theologisch«, d. h. als eine auf Gott in Jesus Christus ausgerichtete Danksagung und Rühmung für das Geschenk des Glaubens. Deshalb hat das Bekenntnis seine Stellung in der Liturgie, wo Gebet und Bezeugung des Glaubens aus Dank in der Doxologie zusammenfallen. Wo der Glaube als die alles Natürliche überragende Heilsgabe empfunden wird, muß der Mensch dafür danken. Umgekehrt wird eine Vergleichgültigung oder Vernachlässigung des Bekenntnisses zu einer Mißachtung dieser einzigartigen Gabe und seines Gebers führen. Das theologisch-doxologische Motiv verleiht dem Bekenntnis den Charakter der Gottesverehrung, die kein lebendiger Glaube entbehren kann.

So als Gebet im liturgischen Leben verankert, muß das Bekenntnis auch einen kommunikativen, gemeinschaftsstiftenden Charakter annehmen. Der Glaube, der nie ohne Vermittlung der Glaubensgemeinschaft entsteht, will auch in der Gemeinschaft der Kirche widerklingen und in ihr Resonanz finden. Durch das Bekenntnis in den eigenen Reihen erfährt die Gemeinschaft ihre Zusammengehörigkeit, ihre »Einheit des Geistes« (Eph 4,3), woraus ihr neue Kraft erwächst und neuer Eifer in der Verkündigung des Glaubens; denn der wahre Glaube ist von seinem Ursprung her immer auch auf die missionarische Verkündigung ausgerichtet. Diese Ausrichtung, die in besonderer Weise Bezug nimmt auf die zeitliche Situation und Konstellation des Glaubens, verwirklicht sich im kerygmatischen Charakter des Bekenntnisses, das in dieser seiner Funktion auch die situations- und zeitgemäße Ausdrucksform des Glaubens finden muß, ohne seine Haftung am Ursprung und Kern des Glaubens aufzugeben.

Diese dem Bekenntnis eignenden positiven Momente, die für seine Originalität, seine Lebendigkeit und seine Weltoffenheit sprechen, werden nicht gemindert oder zurückgenommen, wenn man als Wesenseigenschaft des Bekenntnisses auch seinen Zug zur Abgrenzung, zur Unterscheidung und zur Verteidigung des Glaubens hervorhebt, der besonders für Zeiten der Auseinandersetzung mit dem Irr- und Unglauben Geltung beansprucht, der aber im Grunde immer gilt, insofern der Glaube vom Unglauben immer herausgefordert und bedroht ist. Eine solche Abgrenzung nahmen in der Neuzeit z. B. auch die reformatorischen Bekenntnisschriften vor, um das Eigene des Bekenntnisses hervorzuheben, aber zugleich auch, um die in den eigenen Reihen aufgebrochenen Divergenzen zu beheben.¹¹ Daß eine solche Funktion keine negative und rein defensive ist, zeigt in neuerer Zeit das Beispiel der »Barmer theologischen Erklärung« vom Jahre 1933, die ein Ruhmestitel der bekennenden Kirche geblieben ist.

Alle diese Begründungen des Bekenntnisses ergeben sich aus dem Wesen des Glaubens. Aber es handelt sich dabei nicht um ein abstrakt-theoretisches Wesen wie bei dem Grundgedanken eines philosophischen Systems. Diesem Mißverständnis ist zu begegnen mit der Wahrheit, daß der christliche Glaube zutiefst eine Begegnung mit Christus und eine Anteilnahme an seiner Person ist. »Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen« (Eph 3,17). Dieser Christus war aber selbst der erste Zeuge des Glaubens. Weil er der erste, »der treue und zuverlässige Zeuge« des Glaubens ist (Offb 1,5; 3,15) und der Christ mit diesem Zeugen lebensmäßig verbunden ist, muß sein Glaube zum Bekenntnis und Zeugnis werden. Das Bekenntnis ergibt sich also nicht aus einer nachträglichen positiven Bestimmung, sondern aus der Einheit mit Christus. Dieser Ansatz findet seine Überhöhung im Martyrium.

3. Das Martyrium als Totalverwirklichung des Glaubens

Der Glaube entfaltet sich nicht nur im Bekenntnis, sondern er steigert sich auch zum Martyrium. »Der Glaube ist es, der zum Märtyrer macht«; denn »wer die Wirklichkeit Gottes kennt und liebt, der hat nicht mehr die Macht, sie zu verleugnen«. ¹² Ist der Glaube Christusverbundenheit als Wahrheit und Leben, so kann der Gläubige unter keinen denkbaren Umständen legitimerweise von ihm ablassen und ihn verleugnen. Das macht die christliche Verpflichtung zum Martyrium in der Situation der Verfolgung aus.

In dieser Situation gewinnt das christliche Bekenntnis die höchste Qualität des Blutzeugnisses, der realen Ganzhingabe im freiwillig angenommenen Tod um des Glaubens und der Gottesliebe willen. Die »Kirche der Märtyrer« in der ersten Verfolgungszeit hat dieses Bekenntnis nicht nur in heroischer Weise geleistet, sie hat seinen Sinn und seine Bedeutung auch göltig begründet, obgleich sie auch um die Realität der »Abgefallenen« wußte und einrechnete, daß die Bereitschaft zu diesem höchsten Blutzeugnis immer nur bei wenigen vorhanden war. ¹³ Dennoch blieb die »Ermahnung zum Martyrium« ¹⁴ ein fester Bestandteil frühchristlicher Predigt und Unterweisung. Es entwickelte sich damals eine »Martyriumsfrömmigkeit«, die der mystischen Tiefe der Tauffrömmigkeit nahekam, so daß das Martyrium auch als andersgeartete Taufe verstanden wurde, näherhin als Bluttaufe.

Die Zeugnisse dieser Frömmigkeit, die für die Theologie des Martyriums noch heute Geltung haben, sind von der Überzeugung erfüllt, daß sich im Blutzeugnis die höchste Form der Christusnachfolge ereignet, weil hier eine direkte Teilhabe an der Passion Christi geschieht. Darum

wird im Martyrium auch der Gipfel der christlichen Vollkommenheit erreicht, ein Gedanke, den später der hl. Thomas in seiner Tugendlehre damit begründet, daß das Martyrium (nach Joh 15,13) das »Zeichen höchster Liebe«¹⁵ ist. Die Väter berufen sich hier auf ein breites Schriftzeugnis, für das die Aussage des johanneischen Christus beispielhaft ist: »Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen.« Für Origenes leiden die Märtyrer mit Christus und triumphieren auch mit ihm.¹⁶ Augustinus beruft sich auf das Johanneswort von Christus als der Wahrheit und erklärt: »Wenn Christus die Wahrheit ist, so leidet für Christus, wer immer für die Wahrheit leidet, und er wird rechtmäßig gekrönt.«¹⁷

Die Ausrichtung des Martyriums auf Christus und die christliche Vollendung ist aber nicht heilsindividualistisch mißzuverstehen. Das Martyrium ist vielmehr als durchgehende Bewegung in die Heilsgeschichte eingefügt und stellt hier die Gegenkraft zu den gott- und christusfeindlichen Mächten dar. Es ist nicht ein Mittel zur individuellen Vervollkommnung, sondern ein heilsgeschichtliches Gesetz im Kampf zwischen dem Geist der Welt und dem Gottesreich. Darauf nimmt schon Jesus Bezug in seinem an die Gesetzeslehrer gerichteten Wort: »Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung der Welt vergossen worden ist, an dieser Generation gerächt wird« (Lk 11,49f.). So ist das Martyrium kein störender Unfall in der Geschichte der Kirche. Es gehört als Widerstands- und Wachstumskraft zur Vorbereitung des Kommens Christi, es erreicht seinen Zenit im Schicksal Christi selbst, und es findet seine Fortsetzung im Leben der Jünger. Daraufhin kann Stephanus die ganze Geschichte Israels als Märtyrergeschichte enthüllen, die in ihm und in allen Zeugen weitergeht (vgl. Apg 7,51–53). Darum ist das Martyrium eine Konstante in der Geschichte der Welt und des Heils, die offenbar werden läßt, daß »die Welt« dem Evangelium Widerstand entgegengesetzt und ihm in ihrer Gottferne den Kampf ansagt, weil sie »den nicht« kennt, »der mich gesandt hat« (Joh 15,21). Für diejenigen aber, die diesen Kampf aufnehmen, ermöglicht dieses Gesetz den Beweis von Geist und Kraft, der allen irdischen Erfolg und Fortschritt unvergleichlich überragt. Gegen jede humanistische Verabsolutierung von Welt und Weltarbeit leistet das Martyrium deren Relativierung, dies aber nicht aus Weltverachtung, sondern in der Gewißheit, daß der Verlust auf mystischem Wege der Welt zugute kommt.

Damit erweist das Martyrium auch seine ekklesiologische Bedeutung. Die Märtyrerkirche gab dieser Bedeutung zunächst einen äußerlichen

Ausdruck in dem Wort: »Semen est sanguis Christianorum« (»Das Blut der Märtyrer ist der Samen für neue Christen«). Man erkannte aber auch die innere Bedeutung des Martyriums für eine von der Wahrheit und dem Leben Christi erfüllte Kirche. Dieser Perspektive entsprechend, sah Origenes die Verfolgungszeiten der Kirche als ihre Hochzeiten an, während ihm langandauernde Friedensepochen für Schwächlichkeit und Erschlaffung anfällig erschienen¹⁸ – ein Erfahrungssatz, der auch heute noch seine Gültigkeit besitzt. Das erklärt auch die bald aufkommende Verehrung der Märtyrer. Nach der Offenbarung des Johannes gelangen sie wegen ihrer vollkommenen Gottesliebe und der gänzlichen Hintansetzung aller irdischen Güter sofort unmittelbar an den Thron Gottes (Offb 7,15), von woher sie den Gläubigen auf Erden die Kraft ihres Opfers zuwenden und ihnen die Vergebung der Sünden vermitteln können.¹⁹

Der im Martyrium verankerte Opfer- und Sühnegedanke vermag auch eine Beziehung zur Eucharistie aufzudecken, die schon früh in der Kirche erkannt wurde. Schon bei Ignatius v. Antiochien findet sich der Gedanke, daß die Christen durch den Kult der Eucharistie zur Gemeinschaft mit dem Blute Christi gelangen.²⁰ Cyprian stellt eine direkte Verbindung zwischen dem Kelch des Märtyrers und dem Abendmahlskelch her. Er ermahnt die Christen, immer zu bedenken, »daß sie deswegen täglich den Kelch mit dem Blute Christi trinken, damit auch sie wegen Christus ihr Blut zu vergießen vermögen«.²¹ So ragt das Martyrium in die Eucharistie hinein. Allerdings gilt dies nur dann, wenn »das Gedächtnis seines Leidens«, die »memoria passionis«, nicht nur als gedankliche Erinnerung an die Passion Christi begangen wird, sondern wenn der Gläubige als Glied des Leibes Christi sein eigenes »apostolisches« Leiden in die heilige Handlung einbringt und das persönliche, aus dem Bekenntnis des Glaubens erwachsende Leid dem Sakrament hinzufügt. So erschließt sich im Blick auf das Martyrium die Eucharistie als Gipfelsakrament der Kirche von neuem in ihrer Fruchtbarkeit und Tiefe.

4. Die Einheit von Bekenntnis und Martyrium im Zeugnis des christlichen Lebens

Die zuletzt angeklungene religiös-existentielle Bedeutung des Martyriums könnte durch die nüchterne Feststellung gemindert werden, daß es sich hierbei doch um Grenz- und Extremwerte handelt, um einen »Eventualfall«, der das alltägliche christliche Leben nicht wesentlich bestimmen könne. Aber bemerkenswerterweise hat die christliche Tradition *so nicht* gedacht, sondern im Gegenteil den Grenzwert in das »nor-

male Leben« einbezogen und ihn darin verankert. So wurde dem Martyrium der Charakter einer Grenzmöglichkeit entzogen; es wurde als eine zentrale Realität erfaßt, auch wenn ihr die blutige Verwirklichungsweise nicht zukam. Dafür sprachen die schon in der Frühzeit unternommenen Versuche, »Ersatzmittel« für das Martyrium ausfindig zu machen, die an die Stelle des leibhaftigen Martyriums treten, das sie zwar in seiner Vollgestalt nicht erreichen, daß sie wohl aber als innere geistige Form verwirklichen können. Schon Cyprian unterschied zwischen dem blutigen und unblutigen Lebenszeugnis für Christus.²²

Bemerkenswert war an dieser Unterscheidung, daß sie nicht als Differenzierung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Ideal und Wirklichkeit oder zwischen Gesinnung und Tat verstanden wurde. Die Gesinnung des Martyriums wurde vielmehr bereits tathaft gedacht und mit der äußeren Leidenserfahrung um des Glaubens und der Gottesliebe willen in eins gesetzt. Der Realgehalt des unblutigen Martyriums wird vom hl. Chrysostomus († 407) in die Worte eingefangen: »Auch in unserer Zeit gibt es Kampfes- und Siegeskronen.« Er weist dabei auf eine schwere Krankheit hin, in welcher der Christ nicht (wie damals üblich) zu Zaubersprüchen Zuflucht nehmen darf, sondern die Leiden »um Gottes willen starkmütig und unentwegten Sinnes«²³ ertragen soll. Gregor d. Gr. nimmt in einer Evangelienhomilie direkten Bezug auf das christliche Leben in einer Friedenszeit, die doch nicht ohne das ins Fleisch dringende Zeugnis des Christen auskommt: »Eine Verfolgung besteht zwar nicht mehr, doch hat auch unsere friedliche Zeit ihr Martyrium. Wir legen zwar unseren Hals aus Fleisch nicht mehr unter das Beil, doch machen wir mit einem geistigen Schwert in unserem Herzen die fleischlichen Lüste nieder.«²⁴ Im Mittelalter wurde der todesmutige Einsatz für die Pestkranken als Form eines unblutigen und doch in Leibhaftigkeit vollzogenen Martyriums anerkannt. In ähnlicher Weise wertete die christliche Spiritualität das beharrliche Ringen um ein keusches Leben als eine Art von Martyrium, insofern der Mensch in diesem Ringen der gottförmigen erlösten Leiblichkeit den Vorzug gibt vor dem Drängen des unerlösten Sexus und so ein Wesenselement des Martyriums verwirklicht. Es besteht darin, daß er »das Gegenwärtige verschmäht, um zu den zukünftigen und unsichtbaren Gütern zu gelangen«.²⁵

So lenkt die Betrachtung des Martyriums als Grundzug christlichen Lebens den Blick zurück auf die Bedeutung des Zeugnisses für den lebendigen Glauben, nur daß dieser Glaube als Tatzeugnis verstanden wird in einer Situation, in welcher nach dem Apostel die Weisung gilt: »Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24). In anderer

Weise spricht Paulus von dieser Grundbestimmung, wenn er die Christen ermahnt, »euch leibhaftig darzubringen als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer« im Gottesdienst des Lebens (Röm 12,1). Darum ist der Gedanke an das Martyrium, so unzeitgemäß und herausfordernd er auch empfunden werden mag, kein Aufruf zum Enthusiasmus der alten Märtyrerverzeit, sondern die nüchterne Vergegenwärtigung des Ernstes²⁶ und der überzeitlichen Hoffnung des Christenglaubens. Er verleiht dem weltförmigen Christentum Authentizität durch die grundsätzliche Angleichung an das Schicksal Jesu Christi. Letztlich besagt er nur das Festhalten am »Wort vom Kreuz«, das für viele Torheit, »für die Berufenen aber ... Gottes Kraft und Weisheit« (1 Kor 1,18.24) ist.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. K. Lehmann, Glaubensgemeinschaft und Bekenntnis. Theologische Überlegungen zur Konfessionalität des Religionsunterrichtes: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen. Freiburg i. Br. 1993, S. 597f.

2 Ein moderner Anwalt dieser Unbedingtheit ist S. Kierkegaard: »Das Christliche und das Unbedingte sind unbedingt, eines: unbedingt rücksichtslos. Christus sagt: »Laßt die Toten ihre Toten begraben.«: Tagebücher III (hrsg. v. H. Gerdes), S. 75f.

3 Darum betont Cyprian v. Karthago († 258): »Er selbst [Christus] ringt in uns, er selbst kämpft an unserer Seite«, Ep. 10,4.

4 So die Mahnungen im *Martyrium Polycarpi*, 4 und in den *Acta Cypriani*, 1.

5 Vgl. die Erörterung dieser Frage in: Theologische Realenzyklopädie XXII 2/3, S. 201: Art. »Martyrium« (P. Gerlitz).

6 *Gaudium et Spes*, 21; vgl. auch *Lumen Gentium*, 42; *Unitatis Redintegratio*, 4.

7 So Denzinger/Hünemann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. ³⁷1991, Nr. 442, 490, 568, 790 u. ö.

8 Vgl. den Forschungsbericht von O. Kuss, *Der Römerbrief*, 3. Lfrg. Regensburg 1978, S. 762–766.

9 O. Cullmann denkt auch schon an das Entstehen solcher Bekenntnisse aus der Situation der Verfolgung: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Zürich ²1948, S. 13–29.

10 Vgl. Theologische Realenzyklopädie XIII, S. 405–412 (A. M. Ritter).

11 Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland). Göttingen ⁶1967.

12 So Kardinal J. H. Newman, in: *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen* (Gesamtausgabe der Benediktiner von Weingarten, 11. Bd.). Stuttgart 1964, S. 206.

13 Dies weisen u. a. die Briefe Cyprians v. Karthago aus.

14 Das ist der Titel der Schrift des Origenes (*Exhortatio ad martyrium*), entstanden um 235.

15 S. th. II. q. 124 a. 3.

16 *Exhortatio ad martyrium*, 42.

17 Vgl. H. U. von Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der Kirche. Einsiedeln 1955, S. 228f.

18 *In Jer. hom.* 4,3.

19 Origenes, *Exhortatio ad martyrium*, 30. – Aus der Hochschätzung des Martyriums erklärt sich in der alten Kirche auch die besondere Stellung und Verehrung jener Christen als

»Märtyrer«, die bei ihrem Zeugnis nicht den Tod erlitten hatten. Diese wurden erst später (etwa nach der Mitte des 3. Jahrhunderts) als »confessores« bezeichnet und von den Blutzeugen unterschieden.

20 *An die Smyrner* 1,1.

21 Brief 58,1.

22 *Ad Fortunatum*, 13.

23 In der Homilie 3,5 zum ersten Thessalonicherbrief.

24 *Hom. in Evang.* I, hom. 3,4.

25 S. th. II. II. q. 124 a. 4.

26 Vgl. H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln 1966.