

Christoph Böttigheimer

Anrufung der Heiligen ein ökumenisches Problem?

Die ökumenischen Gespräche haben in den letzten Jahrzehnten zu entscheidenden Konvergenzen in zentralen Fragen des Glaubens, etwa in jenen nach der Rechtfertigung des Sünders oder dem Verständnis von Taufe und Eucharistie, geführt. Gleichwohl steht eine Eucharistie- und Kirchengemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche noch immer aus. Der Grund sind all jene Glaubensfragen, in denen bislang noch keine Einigung erzielt werden konnte und die darum zwischen den Kirchen noch kontrovers diskutiert werden. Allerdings ist eine Übereinkunft in allen Glaubenssätzen keine Voraussetzung einer *Una Sancta*. Denn gemäß dem ökumenischen Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ stellt eine explizite Zustimmung zur gesamten katholischen Lehrtradition keine notwendige Bedingung einer Kirchenunion dar, vielmehr ist ein Grundkonsens im Unerläßlichen als ausreichend zu erachten (UR 18.11): Besteht in den heilsrelevanten Glaubenswahrheiten Übereinstimmung, dann können die jeweils anderen Konfessionskirchen als eigenständiger Typus der einen Kirche akzeptiert werden; vorausgesetzt, daß sich die konfessionellen Eigen Traditionen als offenbarungsgemäß erweisen und sich laut der Lehre von der *hierarchia veritatum* Gewicht und Verbindlichkeit von Glaubensaussagen gegenseitig entsprechen.¹

Als Hindernis einer Eucharistiegemeinschaft und damit als eine der schwierigsten ökumenischen Fragen erweist sich derzeit jene nach der gegenseitigen Anerkennung geistlicher Ämter.² Schwierigkeiten bereitet dabei vor allem die Frage nach der Bedeutung der apostolischen Sukzession im Sinne der geschichtlichen Weitergabe des Bischofsamtes.³ Insofern das katholische Sukzessionsverständnis

auf einem sakramentalen Denken basiert, rührt die Frage nach dem kirchlichen Amt an jene nach der Sakramentalität der Kirche und impliziert eine Konvergenz in der Amtsfrage und eine Verständigung im Kirchenbegriff: Welche sakramentale Bedeutung bzw. heilsmittlerische Funktion ist der Kirche zu eigen? Wie ist das Verhältnis zwischen den sichtbaren institutionellen Elementen der Kirche und ihrem geistlichen, nur im Glauben erfassbaren Wesen theologisch zu bestimmen?

Die Frage, auf welche Weise den Menschen in und durch die Kirche Heil zugeeignet wird, erweist sich derzeit als *Crux* einer *Una Sancta*. In den Fragenkomplex kirchlicher Heilszueignung bzw. des Verständnisses der Kirche als Werkzeug des Heils gehört auch die Frage nach der Heiligkeit der Kirche und der theologischen Bedeutung der liturgischen Heiligenverehrung. Diese Fragen beschäftigen die gegenwärtigen ökumenischen Gespräche zwar nur am Rande, sie waren ja auch nicht direkt Auslöser der Kirchenspaltung; wo sie jedoch thematisiert werden, erfahren sie zumeist eine kontroverstheologische Beantwortung.⁴ So hält beispielsweise der „Gemeinsame Bericht an die Leitungen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland über den Stand des bilateralen theologischen Dialogs“ (1997) fest, daß Gott die Menschen durch das Erlösungswerk Jesu Christi heiligt, sie „zu einem Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit beruft“, und daß „diese Heiligung ... ein Werk des Heiligen Geistes [ist], in dessen Kraftfeld die Christen durch ihre Taufe in der Kirche leben und der ihr Leben im Sinne der Christusförmigkeit umgestaltet“.⁵ Im Gegensatz zur Heiligung als göttliche Gabe und menschliche Aufgabe kam jedoch in bezug auf die Bedeutung der Heiligkeit der Kirche und der Heiligen

keine Konvergenz zustande: „In der Frage, ob man die Heiligen um ihre Fürbitte vor Gott anrufen soll und darf und wie man ihrer in rechter Weise gedenkt, konnte keine Einigung erzielt werden. Auch die Frage nach der wesentlichen Heiligkeit der Kirche konnte noch nicht behandelt werden. Sie trat freilich immer wieder in das Blickfeld und müßte einmal in einem eigenen Gesprächsgang erörtert werden“.⁶

Die Heiligkeit der Kirche

Die Aussage von der Heiligkeit der Kirche ist Bestandteil des apostolischen Glaubensbekenntnisses und damit aller christlichen Konfessionen. Wie das Bekenntnis zur Apostolizität der Kirche kann auch das zu ihrer Heiligkeit nur auf dem Hintergrund der Sakramentalität der Kirche richtig verstanden werden. Wegweisend wurde die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Rückgriff auf die altkirchliche Theologie als Sakrament bezeichnet: Die Kirche ist „gleichsam das Sakrament (*veluti sacramentum*)“ (LG 1); als Realsymbol der gnadenhaften Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes (LG 48.59; SC 5; GS 42.45; AG 1.5) ist sie nicht als ein weiteres, sondern als ein die anderen sieben Sakramente begründendes Sakrament, als Ursakrament zu verstehen. Sie ist als ganzes Zeichen und Werkzeug für die Vermittlung des unsichtbaren Heiles, das der zuvorkommenden Gnade Gottes entspringt (Lg 1).

Sakrament kann die Kirche nur „in Christus“ (Lg 1) sein, d.h. die Kirche ist nur Heilsinstrument, insofern sie mit dem dreifaltigen Gott, dem Quell aller Heiligkeit, verbunden ist, an den heiligen Dingen selbst Anteil hat und der Geist der Heiligkeit ihr Lebens- und Wirkprinzip ist. Dann aber ist sie in ihrem Wesen und Vollzug heilig zu nennen. Als ein heiliges Volk, in dem Gott durch Christus im Heiligen Geist dieser Zeit gegenwärtig wird, ist die Kirche dazu berufen, die ihr verliehene Gottesnähe kraft Gottes Geistes stets neu zur Entfaltung zu bringen und so der Einheit zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander zu dienen (LG 1). Damit ist die Kirche nicht nur Sakrament Christi, sondern ebenso Sakrament des Heiligen Geistes. Denn der Christusgeist ist es, der die Kontinuität zwischen Christus und der Kirche vermittelt, er heiligt und hält das pilgernde Gottesvolk im überlieferten Glauben (LG 12). Nur im und mit Hilfe des Heiligen Geistes ist die Kirche universales Sakrament und

wirkmächtiges Zeichen des Heiles. Weil die Kirche weder aus eigener Kraft lebt, noch von sich aus das göttliche Heil zu vermitteln vermag, darum hat sie um den Geist Gottes und dessen Gnade unaufhörlich zu bitten. So ist sie gerade als Sakrament epikletisch strukturiert: Als Wurzel bzw. Grundsakrament hat sie vollmächtig um den Heiligen Geist zu bitten, durch den der Auferstandene „seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament“ gemacht hat (LG 48) und durch den sie „unzerstörbar heilig“ ist (LG 39).

Der Gedanke, daß die Kirche durch das Wirken Gottes heilig ist, bestimmt sowohl die katholische wie auch lutherische Theologie. Allerdings kommt innerhalb der reformatorischen Ekklesiologie dem Sündencharakter der Kirche eine so große Bedeutung zu, daß es protestantische Theologen ablehnen, diese als Sakrament zu bezeichnen. Eine Übereinkunft scheint in dieser Frage nur möglich, wenn die Rede von der Sakramentalität der Kirche zur Unterstreichung ihrer pneumatologischen, epikletischen Struktur dient und nicht zu einer verkehrten Immunisierung der Kirche beiträgt: Kirche und Reich Gottes dürfen nicht identifiziert und die Kirche dadurch mystifiziert wer-

den. Die Kirche ist „nur“ Vermittlerin des göttlichen Heiles; sie ist nicht selbst das Heilige, wohl aber hat sie am Heiligen Anteil, weshalb sie heilig und wirkmächtiges Zeichen des Reiches Gottes ist. Eine solche Differenzierung, die dem sakramentalen Denken zugrunde liegt, erlaubt es, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche so miteinander zu vermitteln, daß Sünde nicht nur die Kirchenglieder, sondern die Kirche selbst betrifft und damit eine kritische Auseinandersetzung mit der Kirche möglich wird. Dies entspricht der Intention der Konzilsväter, mit der sie den Sakramentsbegriff als einen Zentralbegriff in die katholische Ekklesiologie einführen.⁷

Es besteht berechnete Hoffnung, daß in bezug auf die Sakramentalität der Kirche eine Übereinkunft erzielt werden kann, wenn von einer pneumatologisch, epikletisch konzipierten Ekklesiologie ausgegangen wird. So ist es zum einen interkonfessionelle Übereinstimmung, daß „alles, was der Herr uns gibt, und alles, was uns dazu befähigt, es uns zu eigen zu machen, ... uns durch den Heiligen Geist zuteil [wird]. Das kommt in der Liturgie besonders in der Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) zum Ausdruck“.⁸ Zum

ändern konnte im Kirchenbegriff schon eine gewisse Konvergenz dahingehend erzielt werden, daß die Kirche als „Werkzeug und Zeichen des Heils und in diesem Sinne auch [als] 'Sakrament' des Heils“ zu bezeichnen ist, falls die Rede vom sakramentalen Charakter der Kirche ihre sündigen Seiten nicht verdunkelt.⁹ Diese ökumenischen Annäherungen lassen hoffen, daß es zukünftig möglich sein wird, die *notae ecclesiae*: Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in sakramental-zeichenhafter Hinsicht zu interpretieren. Auf diesem Hintergrund bereitet das Bekenntnis zur „*sancta ecclesia*“ ökumenisch weniger Schwierigkeiten als jenes zur „*communio sanctorum*“, wo konfessionelle Differenzen in der Auslegung, vor allem in bezug auf die bittende Anrufung der Heiligen (*invocatio sanctorum*) bzw. deren intercessorische (fürbittende) Funktion bestehen.

Die Heiligen in der Kirche

Heiligkeit kommt der Kirche nur von Gott her zu; nur insofern sie an der Heiligkeit Gottes selbst Anteil hat, ist sie als

heilig zu bezeichnen. Gott ist der allein Heilige (Offb 15,4); seine Heiligkeit ist Ausdruck seiner Einzigkeit und Einheit. Wie die Heiligkeit als gemeinsames Wesensband die drei göttlichen Personen eint, so schafft sie auch eine personale Verbundenheit sowohl zwischen Gott und jenen Menschen, denen durch Glaube und Taufe Anteil an der Heiligkeit geschenkt wird, als auch zwischen den Gläubigen untereinander. Darum findet sich im Glaubensbekenntnis aller christlichen Konfessionen neben der Aussage von der Heiligkeit der Kirche auch jene von der Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum). Weil es sich im Lateinischen bei „sanctorum“ um den Genitiv sowohl von sancta als auch von sancti handeln kann, kann die communio sanctorum für die Gemeinschaft an den heiligen Dingen (sancta), dem Wort und den Sakramenten, allen voran die Eucharistie, stehen wie auch für die Gemeinschaft zwischen den heiligen Personen (sancti), die durch die Teilhabe an den sancta begründet wird. In Anlehnung an die altkirchliche Theologie, die unter dem Glaubenssatz „communio sanctorum“ vor allem ein Bekenntnis zur eucharistischen Ekklesiologie verstand, werden heute beide Bedeutungen wieder enger aufeinander bezogen: „Die Kirche ist 'Gemeinschaft der Heiligen'. Dieser Ausdruck bezeichnet zu nächst die Gemeinschaft an den 'heiligen Dingen' [sancta], vor allem die Eucharistie, durch die 'die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht' wird (LG 3)“ (KKK 960).

Durch Wort und Sakrament wird allen Gliedern des Leibes Christi Teilhabe an den heiligen Gaben Gottes geschenkt und dadurch die göttliche Heiligkeit verliehen. So wird die Heiligkeit der Kirche „in den verschiedenen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens... von allen entfaltet, die sich vom Geist Gottes leiten lassen“ (LG 39). Den Gläubigen, „welche die Salbung von dem Heiligen haben“ (LG 12), ist damit die Aufgabe gemein, sich von Gott heiligen zu lassen: ihre Taufgnade zu entfalten und Gott immer ähnlicher zu werden, um so die ihnen verliehene Heiligkeit und damit verbunden die der Kirche in ihrem Leben manifest werden zu lassen. Eine Aufgabe, die die kanonisierten Heiligen in besonderer Weise erfüllen: Sie „sind gleichsam die 'offiziell', amtlich, öffentlich geschichtlich gewordenen, reflex von der Kirche selbst ergriffenen Weisen der Selbstfindung der Kirche“.¹⁰ Heilige sind offen für das Wirken des Geistes Gottes in ihrem Leben, so daß sie zum Zeichen und Werkzeug des göttlichen Heiles

werden und Gott in dieser Welt sichtbar machen. Im Leben der Heiligen zeigt „Gott den Menschen in lebendiger Weise seine Gegenwart und sein Antlitz“ und gibt „ein Zeichen seines Reiches“ (LG 50). Weil in den Heiligen das Evangelium auf herausragende, sakramental-zeichenhafte Weise Fleisch annimmt, darum wurde ihnen schon in der Alten Kirche eine liturgische Verehrung zuteil und zwar als besondere Form der Gottesanbetung, leuchtet doch im Leben der Heiligen das Antlitz Gottes auf.

Die mittelalterliche Hagiolatrie wurde von den Reformatoren nicht als Ganzes verworfen, weshalb zwischen den christlichen Konfessionen grundsätzliche Übereinstimmungen bestehen. Gemeinsam ist der Grund des Heiligengedächtnisses (memoria sanctorum): die Christusförmigkeit, durch die sich die Heiligen auszeichnen und wodurch die göttliche Gnade geschichtliche, eschatologische Konkretheit erlangt. Sowohl Protestanten als auch Katholiken ehren darum die „Wolke der Zeugen“ (Hebr 12,1) für ihre exemplarische Bedeutung für die Gnade Gottes, die in ihrem Leben durch das Wirken des Heiligen Geistes manifest wird. Die Verleblichung des Evangeliums im Leben der Heiligen ist für die katholische wie für die protestantische Kirche Anlaß, ihr Gedächtnis zu bewahren, sie liturgisch zu ehren und für sie zu danken. So stimmten die Reformatoren mit der katholischen Kirche darin überein, „daß man der Heiligen gedenken soll (proponi potest), auf daß wir unseren Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; darzu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf.“ (CA XXI: BSLK 83b; AC XXI: BSLK 317f).

Konfessionell unumstritten ist damit zugleich die Glaubensüberzeugung, daß der Tod über die communio fidelium keine Macht ausübt und darum zwischen der pilgernden und himmlischen Kirche (ecclesia viatorum und ecclesia caelesti) eine lebendige, in Jesus Christus gründende Gemeinschaft (koinonia) besteht.¹¹ Weil die Kirche die „ecclesia perpetua mansura“ (andauernd bleibende Kirche) ist (CA VII: BSLK 61), reicht die congregatio sanctorum (Gemeinschaft der Heiligen) über den Tod hinaus. Die Reformatoren halten an der Einheit zwischen der pilgernden und der vollendeten Kirche fest, wie auch das Zweite Vatikanum formuliert: „die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf“ (LG

49); die congregatio sanctorum ist sowohl synchroner als auch diachroner Art. Wenn sich die Kirche in der memoria sanctorum (Gedächtnis der Heiligen) dieser Einheit vergewissert, dann lenkt sie ihren Blick auf ihre eigene eschatologische Zukunft hin, wodurch die noch pilgernden Gläubigen „neuen Antrieb erhalten, die künftige Stadt zu suchen (vgl. Hebr 13,14 und 11,10)“ (LG 50). Diese „trennungslose Offenheit des ganzen Leibes Christi aufeinander hin und die durch nichts begrenzte Nähe der Liebe... , die im anderen Gott und in Gott den anderen zu erreichen sicher ist“,¹² verwirklicht sich „auf vornehmste Weise“ im sakramentalen Liebesmahl, in der Feier der Eucharistie (LG 50).

Nach der frühkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie war die Kirche der „corpus Christi reale“, der durch den „corpus Christi mysticum“, die Eucharistie, aufgebaut wird. Die beiden Konnotationen wurden im zweiten Abendmahlsstreit (11./12. Jh.) vertauscht, wodurch die realmystische Sicht der Kirche verdrängt und diese zum mystischen Leib Christi wurde. Erst das Zweite Vatikanum bemühte sich im Rückgriff auf die frühkirchliche Communio-Ekklesiologie wieder um eine engere Verbindung beider Wirklichkeiten. Die Kirche ist aufgrund ihres sakramentalen, communalen Wesens wesentlich Eucharistiegeschehen; „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ ist darum die Feier der Eucharistie (LG 11; CD 30; PO 6 SC 10). In der Eucharistie ist der Entstehungsgrund der Kirche bleibend gegenwärtig, und durch sie wird die Kirche fortwährend aufgebaut und vollendet (LG 26). In der Eucharistie vollzieht sich nicht nur „das Werk unserer Erlösung“, vielmehr wird „durch das Sakrament des eucharistischen Brotes [zugleich auch] die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“ (LG 3). Daß das Abendmahls sakrament ein Sakrament kirchlicher Einheit ist, die Feier der Eucharistie an der himmlischen Liturgie Anteil hat und so pilgernde und vollendete Heiligen aufs engste miteinander verbunden sind, dem wird auch von protestantischer Seite aus zugestimmt: „Auch die lutherische Eucharistiefeier bringt die Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Gemeinde im Lobgesang und in der Fürbitte zum Ausdruck“.¹³ Vor allem in der Feier der Eucharistie verwirklicht sich also die Gemeinschaft der Heiligen auf Erden und im Himmel konkret, indem Gott durch Jesus Christus und im Heiligen Geist der Kirche Anteil an seinem ewigen, trinitarisch ge-

einten Leben schenkt, das selbst „höchstes Urbild und Vorbild (supremum exemplar et principium)“ (UR 2) des Geheimnisses der Einheit der Kirche ist.

Die intercessorische Anrufung der Heiligen

Die Kritik der Reformatoren gegenüber dem katholischen Heiligenkult (cultus sanctorum) zielte insbesondere auf den Reliquienkult und das Ablaßwesen des 16. Jhs. Zwar verwarf Luther keine Heiligenverehrung, die der Nachahmung der Tugenden und Beispiele der Heiligen dient, wohl aber all jene Fehlformen und „endchristlichen Mißbräuche“ (Sch. Art., 2.2: BSLK 424), bei denen die bittende Anrufung der Heiligen (invocatio sanctorum) und das Ersuchen um ihre Hilfe selbstsüchtig auf zeitlich-materielle Vorteile abzielt. Denn die Anrufung der Heiligen um irdischer Vorteile willen widerspreche dem „solus Christus“, der Rechtfertigung allein aus Gnade im Glauben. Das Heil verdanke sich allein dem Vertrauen auf Gott (sola gratia; solus Deus), nicht aber den Werken und Verdiensten bestimmter Heiliger. In der Heiligenanrufung sahen die Reformatoren einen Verstoß gegen die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Mittlertums Jesu Christi und in der Lehre von den Verdiensten bzw. dem Schatz Christi und der Heiligen (thesaurus-Lehre) eine Verletzung der Alleinursächlichkeit göttlicher Gnade (sola gratia). Die Sinnspitze der reformatorischen Kritik am mittelalterlichen Heiligenkult richtete sich demnach gegen dessen Loslösung aus einer umfassenden Theo- und Christozentrik. Christus „hat allein zugesagt, daß er unser Gebet erhören wolle. Das ist auch der höchste Gottesdienst nach der Schrift, daß man denselben Jesum Christum in allen Noten und Anliegen von Herzen suche und anrufe“ (CA XXI: BSLK 83c). „Aber von Heiligen etwas bitten und durch ihr Verdienst etwas erlangen, diese Ehr gehoret Gott und unserem Herrn Christo allein zu. Darumb soll man die Heiligen auch nicht als Fürbitter anrufen, denn Christus hat geboten, ihnen zu einem Fürbitter und Mittler zu halten“ (CA XXI: BSLK 83b).

In der Apologia Confessionis wird zwar zugestanden, „daß die Engel für uns bitten“, „daß, gleichwie die lebendigen Heiligen für die ganze Kirche bitten ingemein oder in genere, also mügen für die ganze Kirchen die Heiligen im Himmel bitten ingemein, in genere“ (AC XXI: BS-

LK 318; Sch. Art., 2.2: BSLK 425), doch schon die Confessio Augustana hatte die invocatio sanctorum (Anrufung der Heiligen) und das Ersuchen der Heiligen um ihre Hilfe verworfen. Im nachreformatorischen Zeitalter verfestigte sich sogar ein gewisser Vorbehalt gegenüber der intercessorischen Funktion der Heiligen und dies, obwohl die Theologie Luthers und Melancthons trotz aller Kritik noch eine gewisse Offenheit in diese Richtung erkennen ließ. Das Trienter Konzil formulierte in seiner gegenreformatorischen Konzeption unmißverständlich: „Die Heiligen, die zusammen mit Christus herrschen, bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar; es ist gut und nützlich, sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Retter ist, Wohltaten zu erwirken“ (DH 1821; LG 50). Damit unterscheidet sich die katholische wie übrigens auch orthodoxe Theologie der Heiligen von der der protestantischen Kirchen im Grund nur in einem, allerdings gewichtigen Punkt: der intercessorischen Anrufung der Heiligen und das Ersuchen um ihre Hilfe.¹⁴ Diese Differenz hat sich in der Hagiologie bis heute durchgehalten. So erklären lutherische Theologen durchweg, daß sich das Gebet des Protestanten ausschließlich an Gott und Christus richte, was eine Heiligenanrufung ausschließe. „Das ist ein Grenzpfahl, welchen die Reformatoren ein für allemal aufgerichtet haben“.¹⁵

Die intercessorische Anrufung der Heiligen ist nur auf dem Hintergrund des koinonia-Gedankens bzw. der Gemeinschaftlichkeit aller im Heil zu verstehen. Die Gott geschenkte Heiligkeit ist das Wesensband aller Getauften: Weil sich die Heiligkeit letztlich immer in der Liebe verwirklicht, isoliert sie den einzelnen nicht, sondern schafft eine umfassende Liebesgemeinschaft, die über den Tod hinaus Bestand hat. Sie bewirkt eine lebendige Liebesbeziehung zwischen allen Gläubigen, den pilgernden, leidenden und bereits vollendeten, und trägt so zum Aufbau des Leibes Christi bei. Nach dem neutestamentlichen Grundgesetz bedingen sich Gottes- und Nächstenliebe innerlich: Die liebende Hinwendung zu Gott ist mit jener zu den Menschen untrennbar verbunden; die Gottesliebe ist Unterpfeiler der Nächstenliebe und die Menschenliebe Verwirklichungsgestalt der Gottesliebe. Aus diesem Grund befinden sich die Heiligen, die in ihrer Gottes- und Nächstenliebe vollendet sind, nicht nur in einer be-

sonderen Nähe zu Gott, sondern auch in einer besonders engen Relation zum pilgernden Gottesvolk, wodurch „die liebende Hinkehr zu Christus, dem Herrn der Kirche, recht unmittelbar in die kirchliche Liebesgemeinschaft einbezogen“ ist.¹⁶

Neben dieser Liebesgemeinschaft schenkt die von Gott verliehene Heiligkeit zugleich eine bleibende, aktive Teilhabe am Erlösungswerk Jesu Christi: aus der interpersonalen Dimension, die den Früchten der Gnade zu eigen ist, resultiert eine Mitwirkung der Gläubigen an der Wirksamkeit Jesu Christi, so daß eine durch Christus ermächtigte, menschliche Vermittlung zu Gott hin möglich bzw. sein Heilswerk auch durch die Fruchtbarkeit seiner Heiligen dem ganzen Gottesvolk zuteil wird. In diesem Sinne sind die durch Jesus Christus erworbene Verdienste der Heiligen (merita sanctorum) zu verstehen: Sie ergänzen nicht das Erlösungswerk Jesu Christi, sondern das, was an den Leiden Christi für den Leib Christi, die Kirche, noch fehlt (Kol 1,24). Diese Verdienste verlieren als Gnadengaben Jesu Christi ihre Kraft nicht, weshalb es sich beim fürbittenden Gebet der Heiligen zu Gott um keine neue, sondern um eine fort-dauernde Tätigkeit handelt. Die Heiligen hören „nicht auf, durch ihn [den Herrn] mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste darbringen, die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus (vgl. 1 Tim 2,5), auf Erden erworben haben“ (LG 49) und „die ihnen nachgefolgt sind“ (Apg 14,13). Christliche Existenz konkretisiert sich immer im Füreinander und Miteinander, erst recht, wenn sie zu ihrer Vollendung gelangt ist: „Das Gebet für andere entspringt der Liebe. Je vollendeter also die Heiligen in der (himmlischen) Heimat in der Liebe sind, um so mehr beten sie für die (Erden-) Pilger, denen durch ihre Gebete geholfen werden kann“.¹⁷

Nach katholischem Verständnis gründet die invocatio et intercessio sanctorum (Anrufung und Fürsprache der Heiligen) in der sozialen Dynamik göttlicher Gnade und der daraus resultierenden heilsmittlerischen Funktion der Kirche und jedes ihrer Glieder. Denn wie die Kirche Werkzeug und Zeichen der Heilsmittlung ist, so sind auch die Gläubigen in den göttlichen Heilsprozeß mit einbezogen: Jedem Gläubigen wird die Gnade zu seiner eigenen Heiligkeit und zum Aufbau des ganzen Leibes Christi verliehen. Grund und Erfüllung des Fürbittgebets ist damit die göttliche Liebe, die sich den Gläubigen in Wort und Sakrament so mitteilt.

daß Gott durch diese Menschen in der Heilsgeschichte wirkt, allen in Christus eine heilsmittlerische Funktion zuteil wird. Weil auch die Heiligen des Himmels ihre mitwirkende Funktion am Heil nicht verloren haben und sie bereits in Christus vollendet sind, erkennt die katholische Hagiologie ihrem Fürbittgebet ein besonderes heilsbedeutsames Moment an der Gottesbeziehung in Jesus Christus zu, ohne jedoch das Heil von den Heiligen, sondern ausschließlich von Jesus Christus zu erwarten, der allein Mittler des Heils ist und der einst wiederkommen wird, „um inmitten seiner Heiligen gefeiert und im Kreis aller derer bewundert zu werden, die den Glauben angenommen haben“ (2 Thess 1,10). Die individuelle Anrufung und Fürbitte der Heiligen ist somit ein „Akt, indem sich der Gläubige der eschatologischen Gemeinschaft aller Begnadeten im Volk Gottes bewußt wird, und in dem er die interpersonale Struktur des Heils so realisiert, daß er zugleich darin als radikalen Grund aller Gnade Gott findet“.¹⁸

Ökumenische Perspektiven

Die Differenzen in bezug auf die invocatio et intercessio sanctorum (Anrufung und Fürbitte der Heiligen) müssen heute im Gegensatz zu den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit nicht mehr im Sinne einer wichtigen konfessionellen Unterscheidungslehre interpretiert werden. Denn zum einen ermangelt die Annahme einer konfessionellen Grunddifferenz einer überzeugenden Plausibilität,¹⁹ und zum andern konnte mittlerweile in der fundamentalsten aller kontroverstheologischen Fragen, in jener nach der Rechtfertigung, eine weitreichende Konvergenz erzielt werden.²⁰ Von hier aus muß auch in der

Frage der Hagiolatrie eine dogmatische Übereinstimmung zu erreichen sein, sobald sich aufzeigen läßt, daß die intercessio et invocatio sanctorum der Alleinmatterschaft Jesu Christi und der Unmittelbarkeit der Gläubigen zu Gott keinen Abbruch tun. Gelingt dies, könnte die Heiligenanrufung als eine speziell katholische Akzentuierung innerhalb der Ekklesiologie akzeptiert werden.

Eine auf die intercessio (Fürsprache) bezogene invocatio sanctorum (Anrufung der Heiligen) ist mit der alleinigen Heilsherrschaft Gottes nur dann zu vereinbaren, wenn wie in der gesamten Ekklesiologie so auch in der Heiligenverehrung die theozentrisch-christologische Grundstruktur streng gewahrt und damit in die Gottesbeziehung kein Instanzenweg eingebaut wird. In diesem Zusammenhang bleibt festzuhalten, daß auch nach katholischem Verständnis die Heiligen keineswegs die Funktion von Mittlergestalten ausüben, die an die Heiligen gerichteten fürbittenden Gebete also nicht in den Heiligen enden, sondern sich letztlich an Gott selbst wenden: „Wer... zu einem Heiligen ruft, der wendet sich an alle; in allen wendet er sich stets zu Gott allein“.²¹ Gott, der sich in den Heiligen verherrlicht und der Grund der kirchlichen koinonia ist, er ist auch das alleinige Ziel aller Bitten um die helfende Fürsprache der Heiligen.

Die alleinige Heilsherrschaft Gottes schließt die heilsmittlerische Funktion der Kirche als Ganzes wie die der Heiligen keineswegs aus. Denn im Heilsprozeß kann grundsätzlich beides betont werden: Theonomie und Autonomie, die Souveränität der Gnade Gottes und die Mitwirkung des Menschen. In diesem Zusammenhang erweist sich eine pneumatologisch konzipierte Ekklesiologie als hilfreich: Ein Verständnis von der Kirche als Sakrament des Heiligen Geistes macht deutlich, daß weder die Kirche noch die Heiligen von sich aus das göttliche Heil

zu vermitteln vermögen, sondern immer wieder neu als Gaben des Heiligen Geistes darum zu bitten haben. Wegen dieser epikletischen Grundstruktur stehen die Heiligen trotz ihrer Vollendung auf der Seite der Kirche und bleiben dem Mysterium Christi zugeordnet. Da sie aber schon Christus gleichgestaltet sind, ist ihre intercessio (Fürsprache) in besonderer Weise sakramental gefüllt. Mit Hilfe einer solch pneumatologisch-epikletischen Sichtweise kann die Souveränität und Freiheit des Evangeliums mit der intercessorischen Funktion der Heiligen vermittelt werden: Weil es sich bei der Fürbitte der Heiligen um keine Erlösungs-, sondern um eine Gebetsmittlerschaft handelt, bleibt das solus Christus- bzw. sola gratia-Prinzip unangetastet. Mit anderen Worten: Aufgrund ihrer pneumatologisch-epikletischen Strukturierung zeichnet sich die Heiligenanrufung durch einen theozentrischen-christologischen Charakter aus und stellt damit die einzigartige Mittlerrolle Jesu Christi nicht in Frage: Sie geschieht im Heiligen Geist und richtet sich durch Jesus Christus an Gott den Vater.²² So behält die Kirche selbst bei der speziellen und namentlichen Heiligenanrufung ihre auf Jesus Christus bezogene und im Heiligen Geist eröffnete epikletische Struktur bei, die ihrer gesamten sakramentalen Heilsmittlung zugrunde liegt.

Die Konzilsväter wollten eine individuelle Anrufung und Fürsprache der Heiligen keinesfalls als Widerspruch zur Rechtfertigung allein aus Gnade im Glauben gedeutet wissen. Darauf weist der Umstand hin, daß sie das alte Kontroversthemata der memoria sanctorum (Gedächtnis der Heiligen) bzw. der intercessio et invocatio sanctorum (Anrufung und Fürbitte der Heiligen) nicht in den Bereich der Soteriologie, sondern in den Gesamtkontext einer eschatologischen Ekklesiologie eingeordnet haben: Erst im Anschluß an

„die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“ (V. Kapitel) kommt die Kirchenkonstitution auf den „endzeitliche[n] Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche“ (VII. Kapitel) und darin auf die Heiligenverehrung als konkrete Verwirklichungsform des eschatologischen Wesenszugs der pilgernden Kirche zu sprechen. Damit werden die Aussagen des Tridentinums in bezug auf die Heiligen nicht einfach wiederholt, sondern aus ihrer isolierten Betrachtungsweise herausgelöst und auf das eschatologische Geheimnis der Kirche hin ekklesiologisch vertieft.

Außerdem bleibt festzuhalten, daß in der Kirche von alters her zwischen der Anbetung (*adoratio*; *cultus laetiae*), die Gott allein gilt, und der Verehrung (*venratio*; *cultus dulciae*), die den Heiligen zuteil wird, unterschieden wird (DH 600–603). Weil die Heiligenverehrung eine Anbetungsform des allein heiligen Gottes ist, hebt das Zweite Vatikanum zurecht hervor, daß diese „in keiner Weise den Kult der Anbetung abschwächt, der Gott dem Vater durch Christus im Heiligen Geist dargebracht wird, sondern ihn vielmehr reicher gestaltet“ (LG 51).

Von ökumenischer Bedeutung ist ferner der Hinweis, daß die Kirche von früher Zeit an eine Gewichtung ihrer Glaubensaussagen kennt, die das Zweite Vatikanum in seiner Lehre von der *hierarchia veritatum* (UR 11) erstmals lehramtlich festgeschrieben hat. Eine solche liegt auch der Formulierung des Trienter Konzils zugrunde, wonach die Heiligenverehrung lediglich „gut und nützlich (*bonum atque utile*)“ (DH 1821), nicht aber heilsrelevant ist, weshalb selbst ein Katholik nicht *jure divino* zur Heiligenverehrung verpflichtet ist. In ihrer Begründung greifen die Konzilsväter das reformatorische Anliegen in CA XXI (*solus Christus*) positiv auf: Die Gnade der Rechtfertigung und Heiligung kommt ausschließlich durch Jesus Christus, vermittelt durch Wort und Sakrament im Heiligen Geist. Insofern ist die intercessorische Anrufung der Heiligen zwar eine nutzbringende, aber keine glaubensverbindliche Frömmigkeitspraxis.

Wenn es sich bei der Heiligenverehrung um eine unverzichtbare, jedoch keine heilsrelevante Glaubenspraxis handelt und sie zudem dem christlichen Glaubensfundament, der Rechtfertigung aus Glauben, nicht widerspricht, dann kann der intercessorischen Heiligenanrufung keine kirchentrennende Relevanz innewohnen und bedarf es im *cultus sanctorum* (Verehrung der Heiligen) im Grunde keines konfessionellen Konsenses.²²

Im Sinne des ökumenischen Modells der „versöhnten Verschiedenheit“ wäre die individuelle Anrufung und Fürbitte der Heiligen vielmehr jener Glaubensvielfalt zuzuordnen, die gegen das Evangelium nicht verstößt und darum die Einheit im Glauben nicht gefährdet. Ganz im Gegenteil: Durch sie wird nicht nur die Gottesanbetung „reicher gestaltet“ (LG 51), sondern die kirchliche *communio* zugleich gefördert und intensiviert. Denn als Verwirklichungsform der Nächstenliebe verfestigt und vertieft sich im fürbittenden Beten (*intercessio*) „der Heiligen, die im Licht sind“ (Kol 1,12) jene *communio*, die von Gott her immer schon gewollt und getragen ist (LG 49). Umgekehrt bewirkt die göttliche Gnade, die auf die Fürsprache hin gewährt wird, eine Vertiefung der Gemeinschaftsbeziehungen in allen Schichten des leibhaftig-sozialen Lebens; so soll „die Einheit der ganzen Kirche durch die Übung der brüderlichen Liebe im Geiste gestärkt werde[n]“ (vgl. Eph 4,1–6)“ (LG 50). Zugleich hebt die Fürsprache der Heiligen entgegen jedem Heilsindividualismus ins Bewußtsein, daß die Kirche nur aufgrund ihrer communalen Verfaßtheit, durch die im Heiligen Geist eröffnete Verbindung mit Gott und der Glieder untereinander umfassendes Heilsakrament, Werkzeug und Zeichen im Dienst der Einheit sein kann.

Dr. Christoph Böttigheimer hat sich in Dogmatik habilitiert und ist z. Zt. Pfarrer in Altingen/Württemberg.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Ch. Böttigheimer, Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre: ÖR 46 (1997), 312–320.
- 2 Vgl. Ökumenisches Direktorium des Einheitssekretariats I. Nr. 55.
- 3 Vgl. Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Zur Frage gegenseitiger Anerkennung der Ämter als Bedingung von Kirchengemeinschaft: *Catholica* 51 (1997), 300–314.
- 4 Vgl. jüngst: K. Schlemmer [Hg.], Heilige als Brückenbauer. Heiligenverehrung im ökumenischen Dialog (= *Andechser Reihe* Bd. 1), St. Ottilien 1997.
- 5 Gemeinsamer Bericht an die Leitungen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland über den Stand des bilateralen theologischen Dialogs: ÖR 46 (1997), 352–362, hier 358.
- 6 Ebd., 359.
- 7 Vgl. P. Neuner, Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde. Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit: ÖR 43 (1994), 390–404.
- 8 Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission 1978: DWÜ I, 271–295, Nr. 21.
- 9 Vgl. Kirche u. Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigung. Gemeins-

me Römisch-Katholische, Evangelisch-Lutherische Kommission, Paderborn 1994, Nr. 125–129, 10. K. Rahner, Die Kirche der Heiligen; *Schriften* III, Einsiedeln 1959, 111–126, hier 124.

- 11 Vgl. Dublin-Erklärung der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologen Kommission 1984: DWÜ II, 101–128, hier Nr. 62, 72.
- 12 J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= *KKD* 9), Regensburg 1977, 191.
- 13 Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1978: DWÜ I 271–295, hier Nr. 71; vgl. Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1982): DWÜ I 545–585, hier 560, 562, 565; Dublin-Erklärung (A. 11), Nr. 69.
- 14 Neben dem *triplex honor*: Danksagung (*gratum actio*), Glaubensstärkung (*confirmatio fidei*) und Tugendnachahmung (*imitatio virtutum*) fehlt in CA XXI im Vergleich zur katholischen Theologie der Heiligen nur die *invocatio sanctorum*.
- 15 Maria – Evangelisch/Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch. Für den *Catholica*-Arbeitskreis des VELKD und des DNK des LWB hg. v. Lutherischen Kirchenamt der VELKD: US 37 (1982), 184–201, hier 197.
- 16 O. Semmelroth, Kommentar zum VII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: *LThK E I* (21986), 314–325, hier 323.
- 17 Thomas v. Aquin, *S.th II-II q. 83 a.11*.
- 18 G. L. Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i.Br. 1986, 335.
- 19 Vgl. P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?: *StZ* 202 (1984), 591–604.
- 20 Vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute, hg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg i.Br. 1986, 35–75.
- 21 W. Beinert, Theologische Perspektiven marianischer Frömmigkeit; ders. [Hg.], *Maria heute ehren*, Freiburg i.Br. 1977, 27–45, hier 38.
- 22 Vgl. Dublin-Erklärung (A. 11), Nr. 66; Schlußbericht des Dialogs zwischen dem Sekretariat für die Einheit der Christen der Röm.-Kath. Kirche und einigen klassischen Pfingstlern 1977–1982: DWÜ II, 581–599, hier Nr. 66).