

„Gemeinschaft der Heiligen“

Heiligenverehrung und -anrufung als ökumenische Frage

Von Prof. Dr. Christoph Böttigheimer

Die ökumenischen Gespräche haben in den letzten Jahrzehnten zu entscheidenden Konvergenzen in zentralen Fragen des Glaubens geführt, wie etwa in jenen nach der Rechtfertigung des Sünders¹ oder dem Verständnis von Taufe² und Eucharistie³. Obgleich hier wichtige, kirchentrennende Glaubensdissense ausgeräumt werden konnten, steht eine Kirchen- bzw. Eucharistiegemeinschaft zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche noch immer aus. Mit ein Grund sind jene Glaubensfragen, die als gewichtig angesehen werden, in denen bislang aber noch keine Einigung erzielt werden konnte und die insofern noch immer kontrovers diskutiert werden, allem voran die Frage nach dem Ziel der Ökumene⁴, nach dem Wesen der Kirche und damit verbunden nach dem Amt in der Kirche⁵ einschließlich des Papsttums⁶.

Während nach katholischem Verständnis ein Grundkonsens in der Kirchen- und Amtsfrage für eine künftige sichtbare Einheit der Kirchen als unverzichtbar gilt, lassen sich daneben konfessionelle Traditionen und Glaubensüberzeugungen ausmachen, in denen eine völlige Übereinkunft keine Voraussetzung für die angestrebte Einheit im Glauben zu sein braucht. Gemäß dem ökumenischen Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ stellt nämlich eine Einheitlichkeit, d.h. eine explizite Zustimmung zur gesamten katholischen Lehrtradition keine notwendige Bedingung einer Kircheneinheit dar; ein Grundkonsens im Unerlässlichen ist im Sinne einer Hierarchie der Wahrheiten („hie-

¹ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (1999), in: DwÜ Bd. 3: 1990-2001, Paderborn – Frankfurt 2003, 419-441.

² Ch. Böttigheimer, Die eine Taufe und die Vielfalt der Kirchen. Über die ökumenische Relevanz des Initiationssakramentes, in: Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner, hg. v. ders. und H. Filser unter Mitarbeit von F. Bruckmann. Regensburg 2006, 515-537; Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft. Von der ekklesialen Dimension der Taufe, in: KNA-ÖKI Nr. 28 (11.7.2006), Thema der Woche 1-8.

³ Ders., Eucharistiegemeinschaft. Schwierigkeiten und schon jetzt Mögliches, in: KNA-ÖKI Nr. 26 (1.7.2003), Thema der Woche 1-8; Jahr der Eucharistie – Bewährungsprobe für die Ökumene? Annäherungen in der Eucharistielehre und mögliche pastorale Konsequenzen. in: KNA-ÖKI Nr. 24 (14.6.2005), Thema der Woche 1-12; Eucharistie als Opfer. Eine kontroverstheologische Frage? in: StZ 223 (2005), 651-664.

⁴ Ders., Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen, in: ÖR 52 (2003), 174-187; Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielbestimmung, in: StZ 223 (2005), 24-36.

⁵ Schwierigkeiten bereitet dabei vor allem die Frage nach der Bedeutung der apostolischen Sukzession im Sinne der geschichtlichen Weitergabe des Bischofsamtes (Ökumenisches Direktorium des Einheitssekretariats I, Nr. 55; Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Zur Frage gegenseitiger Anerkennung der Ämter als Bedingung von Kirchengemeinschaft: Cath (M) 51 (1997), 300-314).

⁶ Ders., Von der ökumenischen Relevanz des Papsttums, in: IKaZ 27 (3/1998), 330-342; Der Papst – Hilfe oder Stolperstein der Ökumene? in: StZ 224 (2006), 3-17.

rarchia veritatum“) als ausreichend zu erachten⁷, gerade so, wie sich beide Kirchenleitungen mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ auf die Methode des „differenzierten Konsenses“⁸ festgelegt haben. Besteht in den heilsrelevanten Glaubenswahrheiten Übereinstimmung, dann können die jeweils anderen Konfessionskirchen als eigenständiger Typus der einen Kirche Jesu Christi akzeptiert werden; vorausgesetzt, dass sich die konfessionellen Eigentraditionen als offenbarungsgemäß erweisen und damit den Grundkonsens nicht wieder auflösen.

Zu den theologisch weniger gewichtigen Fragen gehören sicherlich die Heiligenverehrung im Allgemeinen und die Marienverehrung im Besonderen. Gemäß dem Zweiten Konzil von Nizäa⁹ und auch nach dem Trienter Konzil ist die Heiligenverehrung zwar „gut und nützlich (bonum atque utile)“¹⁰, nicht aber heilsnotwendig. Weil die Heiligenverehrung zwar eine nutzbringende, aber keine glaubensverbindliche Frömmigkeitspraxis darstellt, sind römisch-katholische Christen keineswegs zu ihr verpflichtet. Stellt die Heiligenverehrung bezogen auf das Urmysterium, Jesus Christus, und die Rechtfertigungsbotschaft als die Mitte des christlichen Glaubens keinen zentralen Glaubensartikel dar, und ist sie insofern von der evangelisch-lutherischen Kirche keineswegs in derselben Weise zu übernehmen, so muss sie sich dennoch als evangeliumsgemäß und damit als nicht kirchentrennend ausweisen lassen können.

Die Frage nach der theologischen Bedeutung der liturgischen Heiligenverehrung war nicht unmittelbar Auslöser der Kirchenspaltung und so wundert es auch nicht, dass sich mit ihr die ökumenischen Dialogrunden bislang, wenn überhaupt, dann nur am Rande beschäftigten. Im Lima-Text¹¹ aus dem Jahr 1982, der sich in gewisser Weise als Resultat und Abschluss einer 50-jährigen Konsensökumene verstand und zu den Themenbereichen Taufe, Eucharistie und Amt eine Einheit im Fundamentalen vorzulegen versuchte, fand die Heiligenverehrung beispielsweise keinerlei Erwähnung. Auch die Gemeinsame Ökumenische Kommission¹² (1981-1985) hatte die Frage der Heiligenverehrung ausgeklammert, ebenso die erste bilaterale Arbeitsgruppe, die 1976 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eingesetzt worden war. Erst die zweite bilaterale Arbeitsgruppe, die 1987 ihre Arbeit aufnahm, widmete sich unter der Perspektive „Communio Sanctorum

⁷ UR 11.

⁸ „Diese Methode ist besonders gut geeignet, die Ökumene auf einem Weg voranzubringen, der weder die substantiellen Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen unterschätzt noch die Unterschiede relativiert, sondern sie noch einmal eigens daraufhin bewertet, ob sie kirchentrennenden Charakter haben oder nicht.“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communio Sanctorum“ (= Die deutschen Bischöfe Nr. 71), Bonn 2003, 10) Ch. Böttigheimer, „Differenzierter Konsens“ und „versöhnte Verschiedenheit“. Über die Tradition der Konzentration christlicher Glaubensaussagen, in: Cath (M) 59 (2005), 51-66.

⁹ N. Thon, Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche, Trier 1983, 190: „So glauben wir, so sprechen wir, so verkündigen wir Christus, unseren wahren Gott. Seine Heiligen verehren wir in Wort, Schrift, Gedanken, Opfern in Kirchen, in Ikonen. Jenen (Christus) beten wir an und verehren ihn als Gott und Herr, die Heiligen verehren wir und erweisen ihnen die relative Anbetung, weil sie echte Diener des gemeinsamen Herrn sind“

¹⁰ DH 1821: „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

¹¹ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“) 1982, in: DwÜ I, S. 545-585.

¹² Die Lehrverwerfungsstudie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ hat „offene Fragen, wie z.B. die Heiligenverehrung, Ehelosigkeit des Priesters, Mönchsgelübde und Marienverehrung ... nicht ausdrücklich einbezogen“ (Ökumenischer Arbeitskreis ev. u. kath. Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute, hg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg i. Br. 1986, 11).

– Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ gezielt den ekklesiologischen Fragen, mithin dem Themenkreis „die Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus“, worunter Themen wie das ewige Leben, das Gebet für die Verstorbenen, die Anrufung der Heiligen sowie die Verehrung Marias subsumiert wurden.¹³

Kam noch 1997 im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche in Bezug auf die Bedeutung der Heiligkeit der Kirche und der Heiligen keine Konvergenz zu Stande¹⁴, so konnte eine solche indes von der zweiten bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands formuliert werden. Bevor im Folgenden diese ökumenischen Annäherungen entfaltet werden, soll zunächst der Problemhorizont erschlossen werden, näherhin die Frage nach der Heiligkeit der Kirche, den Heiligen in der Kirche sowie deren intercessorische, also fürbittende Anrufung.

Die Heiligkeit der Kirche

Der Ursprung der Kirche ist das dreifaltige Leben Gottes (LG 2-4) und darin wurzelt ihre Heiligkeit. Heilig ist die Kirche, weil sie sich von Gott berufen und als sein Eigentum weiß. Ihre Heiligkeit versteht sich von der Heiligkeit Gottes her – auf keinen Fall von irgendwelchen menschlichen Leistungen. Gottes „Glanz“ (griech. „doxa“) fällt auf alles, mit dem er in Berührung kommt. Dazu gehören sowohl seine Kirche mit ihren heiligen „Zeichen“ wie die Menschen, die sich, von Gott berührt, als geheiligt bzw. als „Heilige“ verstehen können. Wie weit Gottes „Glanz“ trägt, zeigt LG 12, wo von der Teilnahme des Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi die Rede ist und von der Gesamtheit der Gläubigen gesagt wird, dass sie „im Glauben nicht irren“ („in credendo falli nequit“) kann – eine Eigenschaft, die sich im übernatürlichen Glaubenssinn („sensus fidelium“) des ganzen Volkes zeigt.¹⁵

Die ersten Christen nannten sich, weil von Gott geheiligt, die „Heiligen“ (Apg 9,13) in enger Beziehung zum „heiligen Volk“ (Ex 19,6) und zu Jesus Christus, dem „Heiligen Gottes“ (Mk 1,24; Lk 4,34). In diesem Sinne spricht auch Paulus von ihnen als „Heilige“ (Röm 1,7; 16,15; 1 Kor 1,2; 14,33; 16,15; 2 Kor 1,1; 13,12 u.ö.). Ganz offensichtlich ist das Attribut „heilig“ das älteste, das der Kirche zuerkannt worden ist. Im Zusammenhang mit der Heiligkeit der Kirche ist im Credo auch von der „communio sanctorum“ die Rede. Sie kann, wie die Väterzeit bezeugt, auf zweierlei Weise verstanden und gedeutet werden: Zum einen als Teilhabe am Heiligen. Leitet man nämlich „sanctorum“ als Neutrum Plural von „sancta“ ab, so besagt die Formel im engeren Sinne Teilnahme an dem Heiligen schlechthin, am Leib und Blut des Herrn. Zum andern kann die „communio sanctorum“ auch als Gemeinschaft der Heiligen interpretiert werden, dann nämlich, wenn „sanctorum“ als Maskulin Plural verstanden und somit die aus den „Heiligen“ gebildete Gemeinschaft bezeichnet wird. Diese Deutung lässt ihrerseits eine doppelte Bedeutung zu: Einheit aller von Gott Gerech-

¹³ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, S. 10.

¹⁴ 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 359: „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.“

¹⁵ Den Gläubigen ist der „Geist Christi“ gegeben (1 Kor 2,16) und der Geist Gottes verheißen, auf dass er „die Augen“ ihrer Herzen erleuchte (Eph 1,18) und sie in die ganze Wahrheit einführe (Joh 14,17; 16,13). Diese Geistbegabung wird allen in der Kirche zuteil (Joh 16,17; 1 Joh 2,20; Apg 2,16-18); mit ihrer Hilfe werden alle den Herrn erkennen (Hebr 8,10f) und Weisheit und Einsicht empfangen (Kol 1,9).

fertigten und Geheiligten auf Erden. Hier rückt die Formel in die Nähe der Rede vom Leib Christi, von Kirche überhaupt. Oder aber Einheit aller „Heiligen“ im Himmel und auf Erden unter besonderer Betonung der Gemeinschaft der Heiligen im Himmel. Im heutigen Bewusstsein der Gläubigen steht wohl vorrangig letzter Gedanke im Vordergrund: *communio sanctorum* als die Heiligen im Himmel.

Aus der Teilhabe der Kirche an der Heiligkeit Gottes resultiert für die Kirche die Aufgabe, selbst heilig zu werden, d.h. allein von Gott her zu leben, allein von seinem Wort, seinem Trost und seiner Verheißung. 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 der Einheit zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander zu dienen (LG 1). Möchte die Kirche darstellend zum Ausdruck bringen, was es heißt, Gott, der allein heilig ist (Jes 6,3) die Ehre zu geben, ist sie gezwungen, die Geister zu unterscheiden und die Götzen zu bekämpfen und das nicht nur in den eigenen Reihen, sondern ebenso in ihrem gesellschaftlichen Umfeld. Auf Grund ihrer Heiligkeit hat die Kirche immer auch quer zur Zeit zu stehen, in kritischer Distanz zu allem zu gehen, was nicht heilig, also Gott ungemäß ist. Die Kirche muss Salz der Erde und gerade darin ein Zeichen der Hoffnung sein.

Das Zeugnis als Zeichen, das Glaubwürdigkeit bewirkt, ist ein Leitmotiv der Konzilstexte: „Jeder Laie soll vor der Welt Zeuge der Auferstehung und des Lebens Jesu, unseres Herrn, und ein Zeichen des lebendigen Gottes sein“ (LG 38); die Gläubigen sollen sich deshalb darin „einüben, Zeugnis abzulegen für die Hoffnung, die in ihnen ist (1 Petr 3,15)“ (GE 2). Auffallend ist, wie noch vor dem Zeugnis des Wortes das Zeugnis des Lebens wegen seiner Zeichenhaftigkeit hervorgehoben wird. Die Gläubigen werden dazu aufgerufen, „durch das Zeugnis ihres Lebens“ dazu beizutragen, „im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kundzumachen“ (LG 31). 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). Die Heiligkeit, die sie zu leben berufen sind, ist gemäß Mt 5,48 die Heiligkeit des Vaters selbst; „durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefördert“ (LG 40). „Denn es muss in ihnen der neue Mensch erscheinen, der nach Gottes Bild in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist (vgl. Eph 4,24)“ (AG 21), „damit die anderen Menschen ihre guten Werke sehen, den Vater preisen (vgl. Mt 5,16) und an ihnen den wahren Sinn des menschlichen Lebens und das alle umfassende Band der menschlichen Gemeinschaft vollkommener wahrnehmen können“ (AG 11).

Allerdings ist die Heiligkeit der Kirche ein theologischer Maßstab, dem die Kirche im Sinne einer sittlichen Qualität nie zu entsprechen vermag. Stets hat sie mit der Sünde in ihren eigenen Reihen zu kämpfen und sich immer wieder um Erneuerung zu mühen. Von Gott her gesehen ist die Kirche heilig, doch im Blick auf den Menschen ist sie zugleich als sündig zu bezeichnen. Weil die Sünden der Menschen in ihren Konsequenzen auch die Strukturen und Systeme, in denen sie leben, tangieren, darum kann zu Recht von „sündiger Kirche“ gesprochen werden, auch wenn das Konzil diesen Schritt selbst nicht getan hat.

Der Gedanke, dass die Kirche von Gott her und durch dessen Geist „unzerstörbar heilig“ ist (LG 39), 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, wie dies das Zweite Vatikanische Konzil getan hatte (LG 1). 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 falschen Immunisierung der Kirche missbraucht wird: Kirche und Reich Gottes dürfen nicht identifiziert und die Kirche dadurch mystifiziert

werden. Die Kirche ist „nur“ Vermittlerin des göttlichen Heiles; sie ist nicht selbst das Heilige, und doch hat sie am Heiligen Anteil, ist sie heilig und wirkmächtiges Zeichen des Reiches Gottes. Eine solche Differenzierung, die dem sakramentalen Denken zu Grunde liegt, erlaubt es, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche so miteinander zu vermitteln, dass Sünde nicht nur auf die Kirchenglieder bezogen wird, sondern ebenso auf die Kirche selbst und damit eine kritische Auseinandersetzung mit ihr möglich wird.¹⁶ Dies entspricht der Intention der Konzilsväter, mit welcher sie den Sakramentsbegriff wieder als einen zentralen Begriff in die katholische Ekklesiologie einführen.¹⁷

Wir haben bislang gesehen, dass die Heiligkeit der Kirche, die ja Bestandteil des apostolischen Glaubensbekenntnisses ist, im Grund von allen christlichen Konfessionen bekannt und in derselben Sinnrichtung gedeutet wird: 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. Das Bekenntnis zur „*sancta ecclesia*“ bereitet demnach ökumenisch weniger Schwierigkeiten als jenes zur „*communio sanctorum*“, wo sich durchaus konfessionelle Differenzen in der Auslegung ausmachen lassen, vor allem in Bezug auf die bittende Anrufung der Heiligen („*invocatio sanctorum*“) bzw. deren fürbittende („*intercessorische*“) Funktion.

Die Heiligen in der Kirche

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*“).

Wie bereits erwähnt kann der Ausdruck „*communio sanctorum*“ auf zweierlei Weise verstanden werden als Gemeinschaft an den heiligen Dingen, dem Wort und den Sakramenten, allen voran die Eucharistie, sowie als Gemeinschaft zwischen den heiligen Personen, die durch die gemeinsame Teilhabe am Heiligen 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 zunächst 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)“.¹⁸

Durch Wort und Sakrament wird allen Gläubigen Teilhabe an den heiligen Gaben Gottes geschenkt und dadurch die göttliche Heiligkeit verliehen. Ihnen 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 und der Kirche verliehene Heiligkeit in ihrem Leben sichtbar zu machen. 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 Selbstfin-

¹⁶ Die Gemeinsame Römisch-Katholische, Evangelisch-Lutherische Kommission stellte übereinstimmend fest, 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 (Kirche u. Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigung. Gemeinsame Römisch-Katholische, Evangelisch-Lutherische Kommission, Paderborn 1994, Nr. 125-129)

¹⁷ P. Neuner, Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde. Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit: ÖR 43 (1994), 390-404.

¹⁸ KKK 960.

„dung der Kirche“.¹⁹ 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 offenbar wird. 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 im Sinne einer besonderen Form der Gottesanbetung, leuchtet doch im Leben der Heiligen das Antlitz Gottes auf.

Die mittelalterliche Hagiologie 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 Verleiblichung 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.²⁰ „Die Heiligenverehrung ist vor allem eine Form der Gottesverehrung. Christen wenden sich Gott und in Gott allen Heiligen zu, wenn sie einen oder eine von ihnen verehren.“²¹

Für die Reformatoren stand außer Zweifel, „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“.²² Heilige bekennen durch ihr gnadenhaftes Leben die Anwesenheit Gottes in der Geschichte. Mit ihrer Verehrung wird letztlich Gott geehrt²³ und darüber hinaus das Heilige nicht nur geistig, sondern auch mit den Sinnen erfahren. Mit einer gewissen Genugtuung konstatiert die bilaterale Arbeitsgruppe, dass evangelischerseits „die Tatsache wieder ernst genommen [wird], dass von der Reformation an bis heute die Heiligen ihren festen Ort in der Liturgie und im Gesangbuch haben. In den lutherischen Gottesdienstbüchern stehen seit der Reformationszeit Formulare für die Heiligengedenktage. In den heutigen Agenden und Lektionaren werden liturgische Ordnungen und Texte für die Gedenktage der einzelnen Apostel und Evangelisten, für Märtyrer, Lehrer der Kirche, alle Heiligen und für die biblisch bezeugten Marien- und Heimsuchungstage (Darstellung des Herrn im Tempel – ‘Lichtmess’, Mariä Verkündigung und Heimsuchung), die als Christustage verstanden werden, angeboten.“²⁴ Heute ist in den evangelischen Kirchen gar ein erneuertes Interesse an den Heiligen wahrnehmbar und an exemplarischen Glaubensgestalten, die wie etwa Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Frère Roger Schutz oder Erzbischof Romero ihr Glaubenszeugnis mit ihrem Blut besiegelten.

¹⁹ K. Rahner, Die Kirche der Heiligen: Schriften III. Einsiedeln 1959, 111-126, hier 124.

²⁰ Communio Sanctorum (s. Anm. 12), Nr. 230: „Die römisch-katholische und die evangelisch-lutherische Kirche stimmen darin überein, ‘dass man die Heiligen ehren soll’. (Apol. 21,4 BSLK 317f.) Sie verstehen unter solcher Ehre den Dank an Gott, der Menschen zur Heiligkeit berufen hat, den Glauben an die Macht seiner Gnade, die mächtiger ist als die Sünde, und das Bekenntnis zu seiner Güte, in der er Mitmenschen als lebendige Vorbilder christlichen Lebens in der Geschichte beruft.“

²¹ Ebd., Nr. 246.

²² CA XXI: BSLK 83b; AC XXI: BSLK 317f.

²³ Communio Sanctorum (s. Anm. 12), Nr. 235: Weil sie nicht aus eigener Leistung, sondern als Jüngerinnen und Jünger Christi ihre Lebensgestalt gewonnen haben, ist ihre Verehrung stets und vor allem auf die Ehre dessen ausgerichtet, dem sie nachgefolgt sind. Das Lob der Heiligen ist das Lob der Güte des dreifaltigen Gottes, der sich uns durch seinen Sohn, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, offenbart hat.“

²⁴ Communio Sanctorum (s. Anm. 12), Nr. 233.

Konfessionell unumstritten ist ferner die Glaubensüberzeugung, dass der Tod über die *communio fidelium* keine Macht ausübt und darum zwischen der pilgernden und himmlischen Kirche eine lebendige, in Jesus Christus gründende Gemeinschaft („*koinonia*“) besteht. Weil die Kirche die andauernd bleibende Kirche („*ecclesia perpetua mansura*“) ist²⁵, reicht die Gemeinschaft der Heiligen („*congregatio sanctorum*“) über den Tod hinaus und wissen sich die Heiligen auf Erden bleibend mit den Heiligen des Himmels, die „eine große Schar aus allen Nationen, Völkern und Sprachen [bilden], die niemand zählen kann“ (Offb 7,9), verbunden. Die Reformatoren hielten 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 im Gedächtnis der Heiligen („*memoria sanctorum*“) 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“²⁶, verwirklicht sich „auf vornehmste Weise“ im sakramentalen Liebesmahl, in der Feier der Eucharistie (LG 50).

Auch von protestantischer Seite aus wird zugestimmt, dass das Abendmahlssakrament ein Sakrament kirchlicher Einheit ist, die Feier der Eucharistie an der himmlischen Liturgie Anteil hat und so die pilgernden und vollendeten Heiligen aufs engste miteinander verbunden sind: „Auch die lutherische Eucharistiefeier bringt die Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Gemeinde im Lobgesang und in der Fürbitte zum Ausdruck“²⁷. Vor allem in der Feier der Eucharistie verwirklicht sich also konkret die Gemeinschaft der Heiligen auf Erden und im Himmel, indem Gott durch Jesus Christus und im Heiligen Geist der Kirche Anteil an seinem ewigen, trinitarisch geeinten 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

Eigentlicher Kontroverspunkt ist nicht die Heiligkeit der Kirche, auch nicht die Gemeinschaft der Heiligen – ob nun mehr auf die Gerechtfertigten und Geheiligten auf Erden bezogen oder mehr auf die Heiligen im Himmel –, sondern der katholische Heiligenkult („*cultus sanctorum*“) mitsamt dem Reliquienkult und Ablasswesen. Luther verwarf keine Heiligenverehrung, die der Nachahmung der Tugenden und Beispiele der Heiligen dient, wohl aber nahm er mit Recht an jenen mittelalterlichen Fehlformen und „endchristlichen Missbräuchen“²⁸ Anstoß, bei denen die menschliche Leistung völlig in den Vordergrund gerückt war und die bittende Anrufung der Heiligen („*invocatio sanctorum*“) und das Ersuchen um ihre Hilfe selbstsüchtig auf zeitlich-materielle Vorteile abzielten. Denn die Anrufung der Heiligen zur Erfüllung menschlicher, materialistischer Wünsche widerspreche dem „*solus Christus*“, der Rechtfertigung allein aus Gnade im Glauben.²⁹ Das Heil verdanke sich allein dem Vertrauen auf Gott, nicht aber den Werken und Verdiensten bestimmter Heiliger. Darum

²⁵ CA VII: BSLK 61.

²⁶ J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= KKD 9), Regensburg 1977, 191.

²⁷ 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 der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologen Kommission 1984: DWÜ II, 101-128, hier Nr. 69.

²⁸ Sch.Art., 2.2: BSLK 424.

²⁹ CA XXI: BSLK 83b-83d.

dürfen aus den Heiligen keine „Mittler und Versöhner“ gemacht werden, „Christus und seine Wohltat durch solche Lehre [nicht] unterdrückt werden“³⁰, zumal „in der Schrift stehet nichts von dem Anrufen der Heiligen oder dass man Hilfe suchen solle bei den Heiligen.“³¹

In der Heiligenanrufung sahen die Reformatoren einen Verstoß gegen die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Heilsmittlertums Jesu Christi und in der mit dem Ablass verbundenen Lehre von den Verdiensten bzw. dem Schatz Christi und der Heiligen eine Verletzung der Alleinursächlichkeit göttlicher Gnade. 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“³². „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“³³.

In der Apologia Confessionis wird zwar zugestanden, „daß die Engel für uns bitten“ und „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“³⁴, doch schon die Confessio Augustana hatte die 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 Melanchthons trotz aller Kritik noch eine gewisse Offenheit in diese Richtung erkennen ließ. Das Trienter Konzil betonte in seiner gegenreformatorischen Konzeption dagegen die Rechtmäßigkeit bzw. Schriftgemäßheit des Heiligenkults sowie seine Nützlichkeit und ermahnte die Bischöfe missbräuchliche Vorstellungen und Praktiken zu wehren.³⁵

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.³⁶ 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 alle Mal aufgerichtet haben“³⁷.

Ökumenische Perspektiven

Der Heiligenkult, wie er in der katholischen Tradition verwurzelt ist, stellt eine bislang unter ökumenischer Perspektive randständige Fragestellung dar. Er verhindert eine Kircheneinheit dann nicht, wenn er sich als evangeliumsgemäß ausweisen lässt, d.h. konkret, wenn die Heiligenanrufung der Rechtfertigungsbotschaft nicht widerspricht. Stellt nun die intercessorische Anrufung der Heili-

³⁰ Apol. XXI: BSLK 319.

³¹ Apol. XXI: BSLK 318,29-32.

³² CA XXI: BSLK 83c.

³³ CA XXI: BSLK 83b.

³⁴ AC XXI: BSLK 318; Sch.Art., 2.2: BSLK 425.

³⁵ DH 1821; COD 3 774, 27-776 19.

³⁶ Neben dem triplex honos: 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*.

³⁷ 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.

gen die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Mittlertums Jesu Christi in Frage?

Die intercessorische Anrufung der Heiligen ist nur auf dem Hintergrund des *koinonia*-Gedankens bzw. der Gemeinschaftlichkeit aller im Heil adäquat zu verstehen. Die von 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 Liebes- und Gebetsgemeinschaft, 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 Unterpfand 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 besonderen 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.³⁸

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 wird. Das Heilswerk Jesu Christi wird durch die Fruchtbarkeit seiner Heiligen dem ganzen Gottesvolk zuteil. In diesem Sinne sind die durch Jesus Christus erworbenen Verdienste der Heiligen zu verstehen: Weder sind sie selbstständige Leistungen noch ergänzen sie das Erlösungswerk Jesu Christi, vielmehr verdeutlicht sich in ihnen die gegenwärtige Kraft des Heilswerkes Jesu Christi, das dadurch dem ganzen Gottesvolk zuteil wird. Auch verlieren sie als Gnadengaben Jesu Christi ihre Kraft nicht (Offb 14,13, weshalb es sich beim fürbittenden Gebet der Heiligen zu Gott um keine neue, sondern um eine fortdauernde, heilssolidarische 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 aus Liebe im Füreinander und Miteinander, erst recht, wenn diese Proexistenz 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, umso mehr beten sie für die (Erden-) Pilger, denen durch ihre Gebete geholfen werden kann“.³⁹

Nach katholischem Verständnis gründet die Anrufung und Fürsprache der Heiligen („*invocatio et intercessio sanctorum*“) in der sozialen Dynamik göttlicher Gnade und der daraus resultierenden heilsmittlerischen Funktion jedes Gläubigen; alle sind in den göttlichen Heilsprozess mit einbezogen. Jedem Gläubigen wird die Gnade nicht nur zu seiner eigenen Heiligkeit, sondern ebenso zum Aufbau des ganzen Leibes Christi verliehen. Doch Grund und Erfüllung des Fürbittgebets ist und bleibt die göttliche Liebe, die sich den Gläubigen in Wort und Sakrament so mitteilt, dass Gott durch sie in der Heilsgeschichte wirkt, allen demnach 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. Dies

³⁸ O. Semmelroth., Kommentar zum VII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK E I (1986), 314-325, hier 323.

³⁹ Thomas v. Aquin, S.th II-II q. 83 a.11.

ändert nichts daran, dass das Heil nicht von den Heiligen, sondern ausschließlich von Jesus Christus zu erwarten ist, der allein „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2,5) und damit Urheber des Heiles 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 beugt somit einem Heilsindividualismus vor; sie ist ein „Akt, in dem 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“.⁴⁰

Die Differenzen in Bezug auf die Anrufung und Fürbitte der Heiligen müssen heute im Gegensatz zu den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit nicht mehr im Sinne einer Unterscheidungslehre mit kirchentrennender Relevanz interpretiert werden, zumal sich katholischerseits verdeutlichen lässt, dass die Heiligenanrufung keine zusätzliche Vermittlungsebene zwischen Gott und den Menschen schafft und damit die „einzige Mittlerschaft Jesu Christi“ und der Unmittelbarkeit der Gläubigen zu Gott nicht gefährdet.⁴¹ „Wer ... zu *einem* Heiligen ruft, der wendet sich an alle; in allen wendet er sich stets zu Gott allein“.⁴² Gott ist das alleinige Ziel aller Bitten um die helfende Fürsprache der Heiligen, wie er auch allein Urheber des Heils ist. Darum sollen Heilige „nicht als Nothelfer (und damit Gottesersatz) um Hilfe angerufen“⁴³ werden und „[n]iemals ... zu Versöhnern und damit zu Erlösungsmittlern erklärt werden, als seien sie zugänglicher und versöhnlicher als der Heiland selbst.“⁴⁴

Römisch-katholische und evangelisch-lutherischen Theologen kommen näherhin darin überein, 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“⁴⁵. Die Heiligenanrufung geschieht im Heiligen Geist und richtet sich durch Jesus Christus an Gott den Vater. Diese pneumatologisch-epikletische Grundstruktur bleibt auch bei der Anrufung der Heiligen streng gewahrt. So wird auch von alters her zwischen der Anbetung („adoratio, cultus laetiae“), die allein Gott gebührt, und der Verehrung („veneratio, cultus duliae“), die den Heiligen zuteil wird, streng unterschieden.⁴⁶

Weil die Anrufung und Fürbitte der Heiligen dem christlichen Glaubensfundament, der Rechtfertigung aus Glauben, nicht widerspricht, darum wohnt der Heiligenverehrung auch kein gemein-

⁴⁰ G.L. Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i.Br. 1986, 335.

⁴¹ *Communio Sanctorum* (s. Anm. 12), Nr. 232. Das Zweite Vatikanum hat die Aussagen des Tridentinum in Bezug auf die Heiligen nicht einfach wiederholt, sondern aus ihrer isolierten Betrachtungsweise herausgelöst und auf das eschatologische Geheimnis der Kirche hin ekklesiologisch vertieft. Die Anrufung und Fürbitte der Heiligen wurden bewusst nicht im Bereich der Soteriologie thematisiert, sondern in den Gesamtkontext einer eschatologischen Ekklesiologie eingeordnet (LG 50ff; SC 8).

⁴² W. Beinert, Theologische Perspektiven marianischer Frömmigkeit: ders. (Hg.), Maria heute ehren, Freiburg i. Br. 1977, 27-45, hier 38.

⁴³ P. Cornehl, Heilig, Heiliges, in: Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen, hg. v. H. Krüger, W. Löser, W. Müller-Römhald, Frankfurt a. M. 1987, Sp. 521-523, hier 522.

⁴⁴ *Communio Sanctorum* (s. Anm. 12), Nr. 242.

⁴⁵ Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission 1978: DwÜ I, 271-295, Nr. 21.

⁴⁶ 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).

schaftstrennender Charakter inne⁴⁷ und so müsste sie, da sie sich in die einzige Heilsmittlerschaft Jesu Christi integrieren lässt, auch von anderen Konfessionen als eine speziell katholische Akzentuierung innerhalb der Ekklesiologie akzeptiert werden können.

(KNA/ÖKI/18 – O/408)

⁴⁷ Die bilaterale Arbeitsgruppe konstatiert: „In der katholischen Kirche kann das Gedächtnis der Heiligen die Gestalt einer Anrufung annehmen, die nur in Christus ermöglicht und von dem Gebet zu ihm unterschieden ist. Sofern diese Bedingungen in Lehre und Praxis eingehalten werden und die alleinige Mittlerschaft Christi nicht beeinträchtigt wird, ist dieser Unterschied nach evangelischem Verständnis nicht kirchentrennend.“ (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Nr. 243) Die Deutschen Bischöfe führen in ihrer Stellungnahme hierzu aus: „Wenn die evangelische Lehre zur Gemeinschaft von Lebenden und Toten sowie zur Verehrung der Heiligen dem entspricht, was in ‘Communio Sanctorum’ ausgeführt ist, sehen wir in den konfessionellen Differenzen, die nicht zu leugnen sind, keinen kirchentrennenden Grund.“ (Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz (s. Anm. 8), 39)