

Credo . . . Sanctorum Communionem

Von Henri de Lubac

Obschon unser Credo nichts enthält, was nicht von der Predigt der Apostel her stammt und im ganzen Neuen Testament sich verstreut wiederfindet, hat es doch bekanntlich erst langsam seine endgültige Gestalt gewonnen¹. Der dritte, auf den Heiligen Geist und sein Werk bezogener Teil war ursprünglich sehr kurz. Erst im vierten Jahrhundert, lange nach der Erwähnung der Kirche, ja lange nach der des Sündennachlasses und der Auferstehung des Fleisches dringt die Erwähnung der *Communio Sanctorum* ein. Die Formulierung stammt vielleicht aus Kleinasien². Nicetas, Bischof von Remesiana, ein Zeitgenosse des heiligen Ambrosius, erwähnt es erstmals im Credo. Um dieselbe Zeit oder etwas später finden sich die beiden Worte auch im Credo des heiligen Hieronymus, das nicht, wie man lange annahm, eine private Glaubensbeteuerung ist; es könnte das damals in Antiochien verwendete Bekenntnis sein oder eher das der Kirche seiner Heimatstadt Stridon, an der Grenze zwischen Pannonien und Dalmatien, also nicht weit von Remesiana. Die Übernahme durch die Kirche von Rom sicherte der Formel ihren Erfolg im Westen³.

Sakramentale Bedeutung

Wie ist sie zu deuten? Sie ist doppelt zweideutig. *Communio* ist weder im Lateinischen noch im Griechischen immer gleichsinnig, noch weniger ist es der Genetiv Plural *Sanctorum*: Wird das Wort männlich oder sächlich gebraucht? Geht es um Personen oder um Sachen?

Beide Worte finden sich im üblichen Wortschatz Pauli. *Communio* steht in den Briefen dreizehnmal, und die Gläubigen werden fast vierzigmal als »Heilige« bezeichnet⁴. Diese Benennung bleibt in den ersten Jahrhunderten häufig. Geheiligt sind die Christen durch die Taufe; sie haben den Heiligen Geist erhalten; sie sind Glieder der »heiligen Kirche« – und man setzt voraus, daß sie nicht wieder in Sünde zurückgefallen sind. Wäre die Kirche eine »Gemeinschaft von Heiligen«, dann läge es nahe anzunehmen, *Communio Sanctorum* sei nichts weiter als eine nähere Beschreibung der vorangehenden Worte: *sanctam Ecclesiam catholicam*.

¹ Wir haben diese Geschichte nachgezeichnet in den ersten Kapiteln von »La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres.« Aubier, Paris ²1970.

² Vgl. F. J. Badcock, *The History of the Creeds*. London ²1938, S. 250–251.

³ Man beachte aber, daß es im afrikanischen Symbolum nicht vorkommt.

⁴ Vgl. A. Georges, *La communion fraternelle des croyants dans les Epîtres de saint Paul*. In: »Lumière et Vie« 83 (Juli/August 1967), S. 4.

Der Gedanke ist, wie sich zeigen wird, nicht durchaus falsch, er erhält aber seine Wahrheit erst am Ende eines für das Gesamtverständnis der Formel unentbehrlichen Weges. Zunächst wirft eine einfache geschichtliche Tatsache wenigstens einen Zweifel auf. *Communio Sanctorum* wurde nicht immer als eine bloße Umschreibung von »Kirche« verstanden. Wenn die zwei Worte heute unmittelbar auf die Erwähnung der letzteren folgen, so war das nicht immer so. Öfter folgten sie auf die »Vergebung der Sünden«. In den ältesten Symbolen sind beide, »Vergebung« und »Communio« (in welcher Reihenfolge auch immer), nur innerhalb der Kirche (in *Ecclesia*) zu erhalten. Von hier aus ist es unmöglich, beide als bloße Näherbestimmung der »heiligen Kirche« zu deuten.

Andererseits ist in der altkirchlichen Sprache die sächliche Mehrzahl »sancta« (als Übersetzung des griechischen »hagia«) gleichbedeutend mit »sacramenta« (griechisch »mysteria«)⁵. Diese »heiligen Dinge« sind also die »Mysterien« des christlichen Kultes. Sagen wir nicht sogleich schon der »Sakramente«, um nicht anachronistisch zu reden: sagen wir eher mit einer Umschreibung, bei der die spiritualisierenden Historiker einen heidnischen Beigeschmack feststellen werden: die sakralen Wirklichkeiten. Damit wird in erster Linie die Eucharistie bezeichnet; es gibt zahlreiche Hinweise darauf.

Das Wort *Communio* weist uns in die gleiche Richtung. In der Vulgata ist es eine Übersetzung von »koinonia«, neben »collatio«, »communicatio«, »participatio«, »societas«; nah verwandt sind »pax«, »fraternitas«, »consortium«, »concordia«, »corpus«. Das entsprechende Tatwort, das »koinonein« übersetzt, heißt, »communicare« oder passiv, »participem fieri«⁶. Die »koinonoi« oder »socii« sind die in Gemeinschaft getretenen Personen, mögen sie nun ein Gut gemeinsam besitzen oder ein gemeinsames Interesse an etwas haben: »wie etwa die Fischer aus Galiläa gemeinsam Besitzer einer kleinen Fischerflotte waren«⁷.

Diese Grundbedeutung kehrt in der christlichen »Communio« wieder. Folgt dem Wort ein Genetiv, so steht dieser zumeist im Neutrum und bezeichnet die objektive Realität, die mitgeteilt wird, an der man teilhat. Würde es sich dabei um Personen handeln, um »sancti« (»hagioi«), so müßte eigentlich eher von »Communio inter sanctos« oder »cum sanctis« (»unter« oder »mit« den Heiligen) die Rede sein. Im Passionsbericht der heiligen Perpetua wird der Wunsch ausgedrückt, wir möchten »communione inter nos et Secum« pflegen, »Gemeinschaft unter uns und mit dem Herrn«⁸. Und wenn Ambrosius

⁵ Wir klammern hier die Frage nach dem Ursprung des Wortes »sacramentum« und nach seinen verschiedenen Verwendungen bei den christlichen Schriftstellern aus. Vgl. Dimitri Michaelides, *Sacramentum chez Tertullien*. In: *Etudes Augustiniennes*. 1970.

⁶ Vgl. L.-M. Dewailly, *Communio-communication*. In: »Revue des sciences philosophiques et théologiques« 54 (1970), S. 46-63.

⁷ Jérôme Hamer, *L'Eglise est une communion*. Cerf, Paris 1962, S. 176.

⁸ *Passio SS Perpetuae et Felicitatis*, Florileg. Patrist. 43, Kap. 1. Bonn 1938.

sein Bedauern darüber ausspricht, daß das Konzil von Konstantinopel bei manchen seiner Beschlüsse den Westen nicht berücksichtigt habe, sagt er: »cohaerere communionem nostram *cum* orientalibus non videmus«⁹. Einer der Canones des heiligen Basilius, der von der Buße für Unzuchtsünder handelt, gibt die Bedingungen an, unter denen sie schließlich zur »communio des Gutes« wieder zugelassen werden, gewiß der Eucharistie, da die vorausgehende Etappe der Versöhnung bereits die »statio mit dem Volk zusammen« war, wobei aber noch »Enthaltung von der Darbringung« zu beobachten war¹⁰. Ein anderer dieser Canones gestattet dem von seiner Frau verlassenen Gatten, »in der Kirche zu kommunizieren«¹¹. An mehreren Stellen nennt Augustin die Eucharistie »communio sacramentorum« – man könnte das gleiche mit »communio sanctorum« ausdrücken –, oder spricht von »sacramentorum participatio«; wenn er aber vom Leben der Christen handelt, sagt er, wie die erwähnte Passion, »communio inter nos«¹². Ein Konzil von Nîmes (394) warnt vor gewissen aus dem Osten gekommenen Heuchlern (Manichäern?), die den Glauben in der »sanctorum communio« vortäuschen: es handelt sich offensichtlich um heilige Riten; das Konzil entscheidet, diese Leute seien vom Altardienst fernzuhalten.

Das Wort »Communio« (ohne Zusatz) wurde schon früh zur Bezeichnung der Eucharistie verwendet. »Facta oratione et communionem«, sagt zum Beispiel Aegeria in ihrem berühmten Pilgerbericht¹³. Die Eucharistie empfangen hieß »communicare«¹⁴. »Communione distribuit«, sagt Hilarius. Wir reden noch heute so: man gibt, verteilt, empfängt die Communion. Wenn manche alten Texte von Sündern berichten, die von der *Communio* ferngehalten werden, dürfen wir das nicht gleich in dem Sinn verstehen, sie seien aus dem Verband der Heiligen ausgestoßen worden (»ex-kommuniziert« im starken und engen Wortsinn, der sich im Kirchenrecht einbürgerte), sondern nur so, daß sie bis zur Verrichtung ihrer Buße von der Eucharistie ausgeschlossen waren.

Dieser eucharistische Sinn von »Communio« ohne erklärendes Beiwort stammt zweifellos daher, daß die Eucharistie für den Christen das heilige Gut schlechthin besagte, das Mysterium, in dem und durch das er mit seinen Brüdern geeint war. Dazu kommt, daß Paulus im Ersten Korintherbrief zweimal das Wort »koinonia« braucht, wo er von der Teilnahme am Fleisch

⁹ Brief 13, Kp. 6.

¹⁰ Brief 199 an Amphiloichius von Iconium (zweiter kanonischer Brief) Kp. 22: ... ἐπιτρέψασθαι τὴν κοινωνίαν τοῦ ἀγαθοῦ (PG 32, 724A).

¹¹ Τὸ κοινωνεῖν τῇ Ἐκκλησίᾳ (728 B). Vgl. Kan. 38: »nicht sogleich zur Communion zulassen« (728 C).

¹² Sermo 71, c. 12, n. 18 (PL 38, 454). Contra epist. Parmenian., lib. 2, n. 8 (PL 43, 55–56). De civ. Dei, lib. 1, c. 35 (CCL 47, 33).

¹³ C 23, n. 6.

¹⁴ C. 3, n. 6 und 7; c. 16, n. 7; c. 27, n. 9; c. 35, n. 2. Weitere, spätere Beispiele bei Louis Duchesne, Origines du culte chrétien. Fontemoing ³1903, SS. 250, 462, 465, 471, 482–483, 535.

und Blut des Herrn handelt¹⁵; die im engeren Sinn eucharistische Bedeutung des Wortes im Griechischen ist nicht zwingend, aber doch naheliegend.

Da unsere Texte nicht zahlreich und klar genug sind, wird man immer über Nuancen des Sinnes und über die Zeit und den Ursprungsort der Formel, die wir hier untersuchen, diskutieren können. Das Gesagte erlaubt jedoch eine Gesamtfeststellung. Die »*communio sanctorum*« in unserem Credo ist wesentlich und grundlegend die Mitteilung der »heiligen Dinge« oder »heiligen Mysterien« an die Gläubigen in der Kirche. J. Mühlsteiger ist neulich zum gleichen Ergebnis gelangt, als er den Wurzeln des *Communio*-Gedankens in der biblischen Theologie nachging. Die *Communio Sanctorum*, sagt er, ist das durch die Taufe erworbene Recht (sagen wir: die erworbene Eignung), an den Gütern der Heilsgemeinschaft teilzubekommen¹⁶. Wenn wir die Aussage des Credo leicht verdeutlichen und systematisieren, können wir sagen: die »Vergebung der Sünden« spielt vor allem auf die Taufe an, während die »*communio sanctorum*« primär die Eucharistie im Blick hat. Man hätte dem Credo damit eine ihm fremde Systematik auferlegt, aber nicht seinen Geist verraten. Taufe und Eucharistie sind in der Tat die beiden großen Gaben, die uns durch den Geist Christi vermittelt worden sind, und man empfängt sie in der Kirche (*in Ecclesia*), oder wie andere Texte sagen: durch die Kirche (*per Ecclesiam*).

Man sollte jedoch die Unterscheidung nicht verhärten und die Durchblicke nicht verkürzen. Beide Formeln bleiben weit genug, um die beiden geistlichen Güter zu fassen. Die Kirche ist gleichsam deren Verwalterin, sie ist in einem erweiterten Sinn die Verwalterin der gesamten sakramentalen Ordnung, in der uns die doppelte – negative wie positive – Wirkung der Heilstat mitgeteilt wird, die Jesus Christus ein für allemal erwirkt hat: Befreiung von der Sünde, Eintritt in das göttliche Leben. Gleichzeitig ist klar, daß man die ganze Tragweite der »*communio sanctorum*« und ihrer synthetischen Kraft verkennen würde, wenn man nicht sähe, daß eine solche Teilnahme kein privater Akt sein kann, sondern zwischen den Empfängern Bande knüpft und Weisen des Austauschs fordert: der tiefsten, intimsten, die es gibt. Sie ist Prinzip einer umfassenden brüderlichen »*Communion*«. Darauf hat bereits die Reihe der verwandten Worte wie *koinonia*, *symphonia*, *eirene*, *agape* usf. im Neuen Testament hingewiesen.

Bedürfte diese Sicht der *Communio Sanctorum* einer Bestätigung, so läge sie in der primär objektiven Denkausrichtung, die von Anfang an die Proklamation des Christenglaubens kennzeichnet, so wie unser Credo ihn zusammenfaßt. Lückenlos wird uns darin eine göttliche Realität angekündigt:

¹⁵ 1 Kor 10, 16. Vgl. Dewailly, a. a. O., S. 55.

¹⁶ J. Mühlsteiger SJ, »*Sanctorum communio*«. In: »Zeitschrift für katholische Theologie« 92 (Innsbruck 1970), S. 113–132. Der Verfasser betont, daß dieses »Recht« nicht als ein kanonisches Prinzip zu verstehen sei.

Gottes Initiative bezüglich des menschlichen Heils, Gottes Taten, die dieses Heil herbeiführen. Immer geht es um die objektiven Heilsbedingungen und nicht um die subjektive Heilsaneignung. Zumindest ist die letztere immer in ihrer Ursache erfaßt. Man sagt uns zum Beispiel nichts von Glaube, Hoffnung oder Liebe, sondern spricht vom Gegenstand des Glaubens, vom Ziel der Hoffnung, von der Kraft, die der Liebe zugrundeliegt. Einer solchen Denkausrichtung entsprechend konnte die Formel, die wir hier untersuchen, bei ihrer Einfügung ins Credo nur die Quelle bezeichnen, aus der für den Christen seine persönliche Heiligkeit wie seine Gemeinschaft mit seinen Brüdern erfließen.

Interpersonale Bedeutung

Trotzdem wurde diese brüderliche *Communio* schon sehr früh nicht nur als Folgerung, sondern ausdrücklich durch die beiden Worte *communio sanctorum* selber bezeichnet. In den modernen Sprachen ist es dieser zweite Sinn, der uns als erster bewußt wird. Die lateinische Entsprechung für »communio« ist dann nicht mehr »collatio« oder »communicatio« oder »participatio«, sondern etwa »congregatio« oder »concordia« oder »consortium« oder »societas« – vorausgesetzt, daß man in diesen Worten mehr heraushört als eine bloß äußerliche Besammlung oder oberflächliche Verständigung, als ein soziales Band, das die Christen bloß zu Verbündeten, Mitbürgern oder Landesgenossen oder Mitteilhabern an einem materiellen Gut machen würde. Vielmehr geht es um die Einigung, ja die Einheit der Christen in dem geheimnisvollen Leben, das Christus seinen Gliedern schenkt, und das sich in vielerlei Weisen geistlichen Austauschs äußert. »Societas« und »congregatio« sind die Ausdrücke, die am häufigsten von den Auslegern verwendet werden, wenn sie die Gemeinschaft der Heiligen so verstehen. Sie ist dann das, was Augustin häufig als die »societas credentium«¹⁷ oder die »congregatio societasque sanctorum«¹⁸ bezeichnet.

Diese Deutung erscheint bereits im fünften Jahrhundert. Sie findet sich in den fälschlich Augustin zugeschriebenen Predigten des Faustus von Reji. Sie breitet sich rasch aus und verzweigt sich im Mittelalter, um bis auf unsere Zeit fortzudauern. »Die Communion der Heiligen, das ist die Communion der Gläubigen«, wird Charles Péguy sagen¹⁹. Entsprechend im Glaubensbekenntnis Pauls VI: »Wir glauben an die Communion aller gläubigen Christen.«

¹⁷ De baptismo, lib. 7, c. 53, n. 102 (PL 43, 243). In Jo, tract. 26, c. 17 (CCL 36, 268). Sermo 243, n. 5 (PL 38, 1145).

¹⁸ De civ. Dei, lib. 10, c. 6 (CCL 47, 278 und 279). Vgl. Pseudo-Augustin (sermo 242): »Sanctorum communionem, id est, cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communionem tenemur.« Zahlreiche Beispiele bei Badcock, a. a. O., S. 264–267.

¹⁹ Poésie. Pléiade, Gallimard Paris, S. 439.

Seit langem hat diese zweite Deutung überall die Vorhand gewonnen, bei Protestanten wie Katholiken, über die nachträglichen Verschiedenheiten in der Auslegung hinweg, auch der vielen Kritiken gegen die katholische Auffassung (einige werden wir kennenlernen) vorab aus dem liberalen protestantischen Lager. Während die erste Deutung eucharistisch-liturgisch war, kann man die zweite interpersonal nennen. Sie hat sich so stark aufgedrängt, daß sie mehrere Forscher bei ihrem Bestreben, den Ursinn der Formel zu finden, beeinflußt hat. Zuweilen hat sie sich zu einem lehrhaften Gegensatz zur ersten versteift. So etwa bei Emil Brunner: »... In der neutrischen Auffassung von *communio sanctorum* hat ein geistlicher Kollektivismus seinen Ursprung, der das Wesen der Gemeinschaft mit dem Wesen einer Sachanteilmahme verwechselt. Im Neuen Testament hat der Gedanke eines *Sanctum*, an dem die Einzelnen partizipieren, kein Fundament. Denn »das«, woran die Einzelnen Anteil haben, ist gerade kein Etwas, sondern Er, der Christus. Die *participatio an etwas* schafft ein Kollektiv, die Gemeinschaft mit dem Christus aber schafft Gemeinschaft miteinander.«²⁰

Aufgrund der Gegensätze, aus denen er gewoben ist, zeugt ein solcher Text von einem tiefen Mißverständnis. Zunächst scheint es uns eine schlichte Tatsache, daß um die Zeit, da der Artikel der *communio sanctorum* ins Credo eingeführt wurde, der Begriff der *sancta* als Neutrum Plural bei den Christen schon lang existiert hat: man kann nicht anders übersetzen als mit »heilige Dinge« oder »Wirklichkeiten«. Wenn E. Brunner das bestreitet, so aufgrund seines Widerstrebens, die Idee eines Sakraments im katholischen Sinn anzunehmen. Sein Text bezeugt aber auch, daß die Vorstellung, die er sich davon macht, eine verzerrte ist. Ihm scheint darin eine Art »Ding an sich«, eine materielle Wirklichkeit zu liegen, ohne Bezug auf etwas anderes, ein durch sich selbst gültiges »Sakrales«. Daher die grundsätzliche Ablehnung, die mit einer sachlichen Exegese kaum vereinbar ist: »Der Begriff des Sakraments war dem neutestamentlichen Christuszeugnis unbekannt.«²¹ Ein solches absolutes *Sanctum*, ein solches Neutrum kann natürlich keine Persongemeinschaft begründen. Jeder halbwegs seines Glaubens bewußte Christ weiß, daß er nicht an einem Neutrum, sondern an Christus teilhat, und daß er in ihm seinen Brüdern geeint ist. Zugleich aber legt ihm die christliche Tradition – und zwar von ihren ersten Ursprüngen her – nahe, daß sich diese Teilnahme und Einigung normalerweise durch gewisse Zeichen hindurch ergeben, deren Wirksamkeit wie Stiftung von Jesus Christus selbst herkommen. Durch die »*communio sanctorum*« geschieht die »*communicatio S. Spiritus*«, die Mitteilung des Geistes Christi. Eine liturgische Teilnahme ist

²⁰ Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Bd. 3. Zürich 1964, S. 43.

²¹ Ebd., S. 120.

somit die Einführung nicht in ein unpersönliches Kollektiv, sondern in die Gemeinschaft der Personen in Christus.

Wo Karl Barth in seiner Dogmatik von der »Lehre der Versöhnung« handelt, schließt er die *sancta* nicht aus. Aber er faßt sie anders auf als die alte Überlieferung, und das führt ihn dazu, ihre Beziehung zu den *sancti* umzukehren. »Sicher bedeutet dieser Genitiv (*sanctorum*) zunächst: die Gemeinschaft der *sancti*, das heißt der durch den Heiligen Geist geheiligten Menschen, der Christen in ihrer Totalität aller Zeiten und Orte. Er bedeutet aber auch – und ohne das wäre nicht einzusehen, was die *sancti* mit ihrem menschlichen Sein und Tun zu solchen macht: Gemeinschaft in den *sancta*, den heiligen Beziehungen, in denen die *sancti* stehen, in den heiligen Gaben deren sie teilhaftig, in den heiligen Aufgaben, die ihnen übertragen sind.«²² Das ist ein bißchen voreilig gesagt. Ist der Gedanke in sich auch richtig, so scheint er uns doch die Beziehung der »Heiligen« zueinander allzu äußerlich aufzufassen und sie damit zu verengen und zu banalisieren. Überdies scheint uns diese Erklärung der Symbolformel jeder historischen Grundlage zu entbehren: die hier beschriebenen *sancta* sind jedenfalls nicht die *sancta* unserer alten Texte. Hat sich Barth nicht durch seinen Antimystizismus – sowohl im Sakramentalen wie im Geistlichen – zu dieser Sicht verleiten lassen, der ein durchgehendes Kennzeichen seines Denkens ist?

Kehren wir zu klassischeren Deutungen zurück. Das Verständnis der *communio sanctorum* im Credo als gegenseitige Einigung der *sancti* läßt eine gewisse Breite der Auslegung zu. Nach einigen wären diese beiden Worte nur eine Glosse, die in später Zeit der »Ecclesia« beigefügt worden wäre, um ihr Wesen zu verdeutlichen, nicht um einen neuen Gedanken einzuführen. Wir haben diese Ansicht oben schon abgelehnt, die den Neigungen derer entgegenkommt, welche entgegen der geschichtlichen Evidenz nur eine unsichtbare Kirche annehmen möchten. Andere sehen im vorhergehenden Symbolartikel in »Ecclesia« die auf Erden wandernde, die sogenannte »streitende« Kirche; »Communio sanctorum« würde im Gegensatz dazu die himmlische Kirche bezeichnen, die wir die »triumphierende« nennen, wo alle endgültig heilig sind und keine andere Hierarchie existiert als die der Heiligkeit. Wieder andere – und sie bilden die überwältigende Mehrzahl – sehen in der *communio sanctorum* vor allem das Geflecht geistlicher Beziehungen zwischen den beiden Teilen der einzigen Kirche, der himmlischen und der irdischen (oder zwischen ihren drei Teilen, wenn man die »leidende« im Läuterungszustand hinzunimmt)²³. Diese Sicht kann man an einer Stelle der »Gottesbürger-

²² Kirchliche Dogmatik IV/2, 1955, S. 727.

²³ Vgl. zum Beispiel Rhabanus Maurus, 13. Homilie: »Sanctorum communionem, id est, illorum qui in hac fide defuncti sunt, societatem in coelis speramus« (PL 110, 18 D). Pius XII. stellt diese Lehre von den geistlichen Banden zwischen den drei Kirchen mehrfach dar: Emile Lamirarde, *La communion des saints*. Fayard, Paris 1962, S. 43–45.

schaft« Augustins skizziert finden, wo es heißt: »Wir sind den Engeln und allen unsterblichen Seligen geeint, die uns behilflich sind, Gott mit ihnen zusammen zu preisen.«²⁴ Bloß will Augustin, der hier eine immerwährende christliche Ansicht ausdrückt, damit nicht die »sanctorum communio« des Apostolikums auslegen.

Dieses letzte Verständnis verlängert, ohne sie zu verfälschen, eine allgemeinere Bedeutung, indem es Verdeutlichungen und Kategorien bezieht, durch die sie in den Augen des Dogmengeschichtlers einigermaßen anachronistisch wird. Die zugrundeliegende Bedeutung ist unzweifelhaft die der innigen Einigung aller Glieder Christi untereinander – zumindest soweit sie lebendige, in der Liebe lebende Glieder sind –; jeder kann an den Gütern aller teilhaben, in einem dauernden Kreislauf, der einen vielgestaltigen geheimen Austausch von Glied zu Glied innerhalb des großen »mystischen« Leibes erlaubt.

So gibt es das Fürbittgebet. Es gibt darüber hinaus die »Vertauschbarkeit der Verdienste«, eine wesentlich katholische Lehre, die von einer bestimmten protestantischen Mentalität als pelagianisch infiziert oder aus einer individualistischen Sicht des Heils als gefährlich abgelehnt wird. Man wird zugeben, daß diese »Vertauschbarkeit« – zumal, wo sie sich als »mystische Substitution« versteht, Anlaß zu Übertreibungen oder Illusionen geben kann, die durch eine gesunde Unterscheidung der Geister vermieden werden. Zuweilen wird sie auch – nicht in der offiziellen kirchlichen Lehre, aber bei gewissen Schriftstellern – allzu mechanisch gedacht und verstößt dann gegen die Ehrfurcht vor dem Geheimnis. So mag es etwa, von weniger gewichtigen Autoren abgesehen, bei einem Barbey d'Aureville bestellt sein, oder bei einem Emile Baumann in »L'Immolé«, oder bei J.-K. Huysmans in seiner »Heiligen Lydwina von Schiedam«: Huysmans schildert hier ein zerfallendes Europa, das durch das Sühneleiden einer Anzahl heiliger Seelen zur Ordnung zurückgeführt wird. Manche Leser werden auch abgestoßen durch Worte, die Claudel (der damals eben Huysmans gelesen hatte) seiner Violaine in »L'Annonce faite à Marie« in den Mund legt: »Das Unglück dieser Zeit ist groß . . . Sie schauen und sie wissen nicht mehr, wo der König und der Papst sind. Seht hier deshalb meinen Leib in Wehen zugunsten der Christenheit, die sich auflöst.«²⁵ Trotzdem ist es durchaus gängig, mit Bernanos »diese universale Zusammenarbeit der Seelen« anzunehmen, »die die katholische Theologie die Gemeinschaft der Heiligen nennt«²⁶, ohne daß man deren Wirkungen mit einem anderen Auge als dem des Glaubens betrachten wollte. Und Léon Bloy sagt: »Die Gemeinschaft der Heiligen ist das Gegengift und Gegengewicht zur babylonischen Zerstreuung; sie bezeugt eine

²⁴ De civ. Dei, lib. 10, c. 25 (CCL 47, 300).

²⁵ 3. Akt, 3. Szene. Gallimard, Paris, S. 135–136.

²⁶ Lettres brésiliennes, 1941. In: Bulletin Georges Bernanos 5, S. 8.

so wunderbare menschliche und göttliche Solidarität, daß es einem menschlichen Wesen unmöglich ist, nicht auf alle übrigen zu antworten, zu welcher Zeit sie auch leben und wohin sie zu leben auch gerufen sein mögen. Der geringste unserer Akte widerhallt in unendliche Tiefen hinein und läßt alle Lebendigen und alle Toten erbeben . . . Das ist die Abgründigkeit unserer Seele, das ihr Geheimnis.«²⁷

Auf die gleiche Lehre beruft sich Claudel, wenn er den Kranken, die im Sanatorium von Berck hingestreckt liegen, – diesen »zur Aufmerksamkeit Eingeladenen«, – das verborgen Wirksame ihrer schmerzlichen Unbeweglichkeit erklärt²⁸, oder Pierre Teilhard de Chardin, wenn er »den konstruktiven Wert« oder »die geistliche Energetik der Schmerzen« deutet, die da geint sind dem Kreuzesopfer, »einem Wirkzentrum, dessen Intensität unaussprechlich ist«²⁹. Einen ganz nüchternen, aber sehr weiträumigen Kommentar hat das Geheimnis in einem Werk gefunden, dessen polemische Übertreibungen wohlbekannt sind, das aber voll ist von einer beachtlichen, viel zu wenig bekannten Theologie. Es handelt sich um das berühmte Heft der »Cahiers de la Quinzaine«, worin Charles Péguy 1911 zu Felde zog gegen »Einen Neuen Theologen, Herrn Fernand Laudet«:

». . . Wenn Herr Laudet irgendeine Vorstellung von dem hätte, was die Communion ist und was die Kirche und was das Christentum und die Christenheit, dann wüßte er, daß die Gemeinschaft der Heiligen, in einer ihrer Dimensionen, dies ist: der unmittelbare Zugang und Zugriff, den wir haben, wir Christen, nicht nur zu den Heiligen des fünfzehnten Jahrhunderts, sondern insgesamt zu den Heiligen aller Jahrhunderte, und nicht minder zu den Heiligen des ersten Jahrhunderts, und alle zusammen ganz besonders zu Jesus, durch das Gebet und durch die Sakramente, durch die Gnade, durch die Verdienste Jesu Christi und der Heiligen; der unmittelbare Zugang und Zugriff, der sofortige, unzeitliche, ewige, ohne daß wir uns deshalb irgendeine Archäologie der Seele zurechtlegen müßten.«³⁰

Gewiß ist das keine vollständige Beschreibung, und die Wendung »Zugang und Zugriff« scheint im Zusammenhang des Disputs den Gedanken allzu stark auf eine intellektuelle Erfassung zu lenken. Und doch: wie bezeichnend ist das alles für die christliche Erfahrung, in ihrem Gegensatz zu jener »Kraft der Zerreißung und Verblendung«, wie sie die geschichtliche Zeit von einer menschlichen Generation zur nächsten besitzt! Menschen, die unwiderbringlich von uns abgerückt werden mußten, »da sind sie uns auf einmal ganz nah: Brüder, im Gleichklang schwingend, dem gleichen Anruf antwortend, in einer gleichen Liebe kommunizierend . . . Alle Glieder der großen Familie Christi

²⁷ *Le Pèlerin de l'Absolu* (1919), S. 377.

²⁸ *Les invités à l'attention*. In: *Positions et propositions*, Bd. 2. Gallimard, Paris, S. 243–251.

²⁹ *Œuvres*. Le Scuil, Paris, Bd. 6, S. 64–66; Bd. 7, S. 255–257.

³⁰ *Prose*. Pléiade, Gallimard, Paris, Bd. 2, S. 906.

erkennen einander.«³¹ Man wird es übrigens beachtet haben: Péguy erinnert seinen Leser daran, daß er hier die Gemeinschaft der Heiligen nur »in einer ihrer Dimensionen« darstellen will.

Dasselbe müßte von allen vorausgehenden Erläuterungen gesagt werden. Und wenn man dem Geist der großen patristischen Zeit treu bleiben will, der durch die Einführung der *communio sanctorum* in das Credo widergespiegelt wird, dann wird man gut daran tun, nicht bloß die Weisen übernatürlichen Austauschs zwischen den Seelen herauszuheben, die unsichtbar und geheimnisvoll bleiben, sondern nicht minder die sichtbaren zwischen den verschiedenen Einzelgemeinden oder Kirchengruppen, ihren Hirten und Gläubigen, im Schoß der einen *Catholica*. Auch auf diesem Weg findet man zum eucharistischen Verständnis der Formel zurück, wenn es wahr ist, daß in der Frühzeit eine dieser Weisen des Verkehrs, und wohl die wichtigste in ihrer mystischen Bedeutung, der Austausch geweihter Hostien gewesen ist³². Joseph Ratzinger sagt es: »Mit dem Wort von der Gemeinschaft der Heiligen ist nämlich zunächst auf die eucharistische Gemeinschaft verwiesen, welche die über das Erdenrund verstreute Kirche vom Leben des Herrn her zu einer Kirche verbindet.«³³

Sieht man von allzu partikulären Bestimmungen ab, die zuweilen den Gedanken verengen, ja fälschen, so läßt sich nicht sagen, daß die zweite Auslegung der *communio sanctorum*, auch historisch betrachtet, einen Irrweg darstelle. Sie ist nicht eigentlich eine andere Auslegung, neben der ersten, sie verdrängend, sondern eher deren Erweiterung. Man hat zunächst die Gemeinschaft in ihrer Quelle bedacht, jetzt bedenkt man sie in ihrer Auswirkung. Der Übergang ist berechtigt, vorausgesetzt, man vergißt nicht, daß es sich um einen zweiten Sinn handelt; einen zweiten zwar, aber keinen nebensächlichen. Man darf ihn, sobald er erkannt ist, nicht einmal abweisen, sonst würde man Verrat am Ursinn üben, indem man ihn gleichsam sterilisierte. Wie die *communio sanctorum* in ihrem zweiten Sinn nicht unabhängig sein kann von der *communio sacramentorum*, so wäre diese vergeblich, wenn sie jene nicht schon als ihre Frucht in sich enthielte. An der Schwelle des zwölften Jahrhunderts wird Ivo von Chartres das in seiner großen Predigt über das Glaubensbekenntnis erklären: »Die Gemeinschaft der Heiligen ist die *Wahrheit* der kirchlichen Sakramente«: Wahrheit im realistischen und prägnanten Sinn, den das Wort so oft in der christlichen Tradition besitzt: wie der Neue Bund die Wahrheit des Alten oder wie das überdauernde Mysterium die Wahrheit jedes Einzelfaktums ist, das es in sich trägt; keineswegs als eine

³¹ H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968, S. 43 ff.

³² Vgl. Louis Duchesne, Origines du culte chrétien, 1903, S. 185.

³³ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 277. Die Eucharistie ist das Sakrament, »quo in hoc tempore consociatur Ecclesia«: Augustin, Contra Faustum, lib. 12, c. 20 (PL 32, 265).

dem Sakrament äußerliche und von ihm ablösbare Wirkung, sondern als die eigentliche Bestimmung seiner Fruchtbarkeit. Wir können das auch in der technischen Sprache der Sakramententheologie ausdrücken und sagen: die Gemeinschaft der Heiligen im mystischen Leib ist die Sache (*res*), das heißt die substantielle und letzte Wirklichkeit, um deretwillen das Sakrament (*res sacramenti*) existiert. Durch das Leben, das ihnen in der eucharistischen Kommunion mitgeteilt wird, lassen jene, die schon durch die Taufe zu Gliedern Christi geworden sind, ihre Communion untereinander inniger werden. Der »eucharistische Leib« baut den »mystischen Leib« auf. Die Eucharistie vollendet die Kirche³⁴. Man braucht sich deshalb nicht zu wundern, daß im christlichen Altertum manche Namen sich gleichzeitig auf beide Bedeutungen beziehen: beide bezeichnen dasselbe zwei-eine unergründliche Geheimnis³⁵.

Die Gabe Gottes

Wenn wir die erste Deutung sakramental nannten, die zweite interpersonal, so nicht deshalb, weil die erste weniger personal wäre als die zweite. Jede ist es auf ihre Art. Nach der ersten eint die sakramentale Teilnahme den Christen mit seinem Herrn (und dessen Geist), nach der zweiten sind die Christen untereinander im Herrn (und in seinem Geist) geeint. Die umfassende Bedeutung der Worte ist synthetisch.

Sie ist vom letzten Konzil erneut in volles Licht gerückt worden. Zwar war sie nie aus dem katholischen Bewußtsein geschwunden; immerhin hätte man wohl daran getan, hier wie in anderen Punkten während der letzten Jahrhunderte jenen »Römischen Katechismus« genauer zu lesen, der auf Wunsch des Trienter Konzils verfaßt worden war. Dieser besonders verbürgte Zeuge der »nach-tridentinischen Theologie« ist oft auch ein sehr zuverlässiger Zeuge der christlichen Gesamttradition. Der Abschnitt über die *communio sanctorum* im Lauf der Auslegung des Credo ist zwar nicht musterhaft redigiert, weist aber die beiden Lehraspekte auf und integriert sie zum Gesamtsinn.

»Da Johannes der Evangelist seinen Gläubigen über die Glaubensgeheimnisse schreibt, gibt er ihnen den Grund an, weshalb er sie darin unterweist: Damit ihr, sagt er, Gemeinschaft mit uns erlangt, und damit unsere

³⁴ Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum*. Einsiedeln 1969.

³⁵ J. Ratzinger, in: »Concilium« I (1965), S. 49. Vgl. Dewailly, a. a. O., S. 53–54. Über den doppelten Sinn von »communio« vgl. noch: J. Hamer, a. a. O., S. 173–232 und 251–254, und Werner Elert, Die Herkunft der Formel »Sanctorum Communio«. In: »ThLZ« 74 (1949), S. 577–586. – Vgl. Theodor von Mopsvestia, Katechetische Homilien: »Gefestigt zu einem einzigen Leib durch die Communion zum Leib unseres Herrn . . ., machen sie schließlich nur noch ein Einziges aus . . . So werden wir uns in der Communion zu den heiligen Mysterien einen, und werden durch diese unserem Haupt, Christus dem Herrn, geeint werden, dessen Leib wir sind, und durch den wir Communion mit der göttlichen Natur erlangen.« (Nach der Übersetzung von R. Tonneau, 1949, S. 555.)

Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus sei. Diese Gemeinschaft aber ist eben die Gemeinschaft der Heiligen . . . Diese ist keineswegs bloß eine nähere Umschreibung des vorausgehenden Artikels, sondern zeigt auch, welche Frucht wir aus den Mysterien ziehen sollen, die im gesamten Glaubensbekenntnis enthalten sind . . . Da die Kirche von einem einzigen Geist durchwaltet ist, werden alle Güter, die in ihr ausgeteilt werden, zu etwas Gemeinsamem; die Frucht aller Sakramente gehört allen Gläubigen ausnahmslos; so ist zunächst die Gemeinschaft der Heiligen nichts anderes als die Gemeinschaft der Sakramente . . . Der Ausdruck *communio* ist auf jedes von ihnen anwendbar, weil jedes uns mit Gott verbindet. In besonderer Weise kommt er aber der Eucharistie zu, weil sie diese Communion vollendet. Aber die Communion in der Kirche hat noch einen anderen Sinn. Denn was immer von einem Einzelnen in der Kirche auf rechte und heilige Weise in Empfang genommen wird, das gehört allen, und die Liebe, die nicht das Ihrige sucht, ist das Prinzip, das es ihnen zukommen läßt . . .³⁶

Nun kann innerhalb der unveränderten Synthese eine Kirchenstunde es fordern, daß der Akzent stärker auf ein bestimmtes Moment gelegt wird: nicht aus Gründen modischen Trends, sondern weil Not und Gefahr es so fordern. Lange Zeit war es im Raum der Kirche nicht unerläßlich, bei der Erklärung von *communio sanctorum* darauf hinzuweisen, daß die Gemeinschaft der »Heiligen« untereinander von dem Wirksamwerden jenes »Heiligsten« in ihrer Mitte, des Herrn in seiner Eucharistie, abhängt. In allem, was des Menschen Heil angeht, war der Glaube unter uns unangefochten, der alles der Initiative Gottes zuschrieb. Niemand stellte in Zweifel, daß für das Christenleben die Sakramente entscheidend waren, als die Lebensquellen, die aus Christus hervorgehend, den Garten der Kirche seit jeher durchfließen. Heute ist es anders geworden. Die Grundwahrheiten sind bei vielen erschüttert, zumindest verblaßt. Es scheint deshalb an der Zeit, dem Ursinn von *communio sanctorum* mehr Gewicht beizulegen, nicht um den abgeleiteten Sinn zu verwischen, der darin schon eingeschlossen ist, sondern um dessen einziges, notwendiges Fundament aufzuzeigen.

»Jede allgute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben.«³⁷ Die Gemeinschaft der Heiligen untereinander ist die Frucht der Mitteilung des Heiligen an jeden von ihnen. Und vollkommene Einigung der Gemeinschaft setzt das »Geheimnis des Glaubens«, worin Gott sich schenkt, in seinem Vollzug voraus. Das ist es, was die Formel in unserem Credo uns lehren

³⁶ Catechismus Romanus, zur Stelle. Der Katechismus Pius' X. für die römische Provinz (1909) bietet einen eklektischen, merkwürdig redigierten Text: »In der Kirche sind aufgrund der innigen Einigung all ihrer Glieder die geistlichen Güter gemeinsam, die innern wie die äußeren.« Unter den inneren wird die Gnade genannt, unter den äußeren die Sakramente und die Hl. Messe.

³⁷ Jak 1, 17.

will. Lange vor Trient und lange vor Ivo von Chartres wußte Augustin davon, wenn er von denen sprach, die mit dem Volk der Gläubigen »in der Communion der göttlichen Sakramente« verharren³⁸.

Nie war, seit der Zeit Augustins, die Überzeugung, daß der Mensch sein Heil nicht allein finden kann, stärker als heute; nie aber wurde auch seit der Zeit Augustins, die auch die Zeit des Pelagius war, der Gedanke der Gnade stärker verkannt. Nie ist der promethische Drang, der auf dem Grund unseres Wesens schlummert, jähler erwacht als in unserem Zeitalter, das sich zum erstenmal für »erwachsen« hält, weil der Mensch sich nicht mehr bloß selber lenken, sondern auch selber erschaffen will³⁹. Bis ins Innere des christlichen Bewußtseins hinein war die Versuchung nie stärker zu leugnen, daß die wahre Einheit der Menschen untereinander ihnen nur von Gott her kommen kann, durch ihre Einfügung in den einzigen Leib Christi. Die ganze Gnadenlehre wird heute in den Schatten gestellt, wenn sie nicht gar einfach unter der trügerischen Bezeichnung des »Augustinismus« verworfen wird. Manche halten sich naiv für bessere Christen, weil sie angeblich apostolischer für das arbeiten, was sie das Heil der anderen nennen, ohne zu bedenken, daß sie selber der Erlösung bedürfen. Gern gibt man im christlichen Volk zu, daß die Kirche eine *Communio* ist und zu sein hat. Viele begeistern sich an einer solchen Vorstellung. Aber dann stocken sie: soll man sich auf die Bedingungen einlassen, unter denen diese *Communio* sich verwirklicht, genauer: auf die Ursachen, die sie hervorbringen?⁴⁰ Manche stellen sich vor, sie seien darin von vornherein installiert. Das sakramentale Gefüge der Kirche, ihr Dienstamt erscheinen ihnen dabei als ein unnützes Gestell, ja oft genug als das verderbliche Gegenteil der erträumten Gemeinschaft. Die Illusion kann

³⁸ Contra Cresconium, lib. e, n. 39: »Si quos tales (= traditores) in sacramentorum ejus (= Ecclesiae) communione cognovero, . . . tolero quos emendare non possum« (PL 43, 517). Vgl. Sermo 52, n. 6, über die Patripassianer: »Et removit istos Ecclesia catholica a comunione sanctorum, ne aliquem deciperent, ut reparati litigarent« (PL 38, 357).

³⁹ Vgl. Pierre Emmanuel, Choses dites. Desclée de Brouwer, Paris 1970, S. 87–88: »Es gibt keine schlimmer Verkannte als die Gnade. Wie schwer ist es für die heutigen Menschen, ihr Leben, ihr Sein, ihr Wort, ihre Stimme, schließlich alles, was sie zu Menschen macht, als eine pure Gnade Gottes zu verstehen! Der Mensch ist aus Instinkt promethisch, und dieses promethische Vermögen in ihm ist das rechte Zeichen seiner Freiheit. Trotzdem gibt es keinen anderen Weg, aus der endgültigen Sackgasse des Promethismus herauszukommen – nämlich aus der Selbsterschaffung des Menschen, die zuletzt reine Seinszerstörung wäre – als die Gnade Gottes zu empfangen und sie als das zu erkennen, was sie ist.«

⁴⁰ Vgl. J. Hamer, L'Eglise est une communion. Der ganze zweite Teil des Werkes untersucht »die Sendung der Kirche, die erzeugende Ursache der Communion«. Man kann dann abschließend sagen: »Was ist die Kirche anderes als die Versammlung aller Heiligen?« Vgl. Nicetas von Remesiana, Explanatio symboli ad competentes 10 (PL 52, 871 B); oder Paul VI: »Die Gemeinschaft der Heiligen ist gerade die Kirche« (Ansprache vom 22. Juni 1969). Nicht weit davon entfernt ist die Aussage der Liturgie: »Ipse Spiritus Sanctus est remissio omnium peccatorum« (Postcommunio, Dienstag nach Pfingsten), weil »die Vergebung der Sünden durch den Heiligen Geist erfolgt« (Thomas, Summa Theol. III, q. 3, a. 8, ad 2).

auch eine andere Gestalt annehmen: man verwirft zwar das Sakrament nicht, sieht aber darin kaum mehr als eine menschliche Gebärde, man läßt das Dienstamt gelten, aber als bloße Delegation, als Ausstrahlung der Gemeinschaft, die ihre Organe selbst aus sich ausgliedert.

Gewisse neuere Deutungen der Eucharistie zeigen dies: sie mögen Grenzfälle sein; aber sie fördern die allgemeine Verworrenheit. Hier geht es nicht mehr nur um ein Verkennen oder Vergessen, sondern recht eigentlich um eine *Verkehrung*. In der Tat scheint es nach diesen Deutungen so, daß bei der eucharistischen Feier die Gemeinschaft der Versammelten sich selbst ihren Ausdruck verleiht, um sich dadurch in ihrer Aktualität zu konstituieren: als habe dieses Feiern keinen anderen Ursprung als die Gemeinschaft selbst, kein anderes Ziel als die Bewußtwerdung ihrer selbst. Nichts ist mehr »von oben gegeben«, das Werk Christi ist nur noch ein Mythos. Diese Umkehrung ist die Perversion des Glaubens: Selbstfeier des Menschen. Ein solcher Immanentismus spricht sich für gewöhnlich nicht explizit aus; er insinuiert sich den Anwesenden mehr durch Auslegungen als durch positive Behauptungen oder brutale Negationen; er sickert in sie ein durch die erregte Begeisterung, die sich an die Stelle des demütigen Gebetes und der Anbetung setzt. Es bedarf keines besonderen Hinweises darauf, daß solche »psychischen« Vergemeinschaftungen, bei denen der »pneumatische« Christus nicht anwest, nichts anderes gebären können als Separatismus und Schisma.

Es geht hier nicht darum, eine solche Lehre, klar definiert, diesem oder jenem zuzuschreiben. Wohl aber ist es wesentlich, sich gegen ihr Vordringen zur Wehr zu setzen, oder ihr durch eine möglichst klare und tiefe Sicht des Mysteriums zuzuvorkommen. Dazu verhilft uns eben die objektive Erforschung des Sinnes von *communio sanctorum* im Credo, und allgemeiner schon von *communio* im Neuen Testament.

»Im neutestamentlichen Sinn des Wortes . . . ist koinonia ganz auf Christus und seinen Geist gegründet (die vertikale Dimension). Wir nehmen am Blut Christi teil, an seinem Leib, an seiner Sohnschaft selbst; an seinen Leiden, am Geist. Im Johannesbrief ist der Ausgangspunkt der Comunion die Verkündung des ›Wortes des Lebens‹. In der Koinonia erscheint die horizontale Dimension somit als die Resultante einer Vertikalen und erklärt sich nur durch diese.«⁴¹

Die Kirche Gottes, als Verwalterin und Vermittlerin dieses Mysteriums der Communion, stößt nicht nur auf den Widerspruch des modernen Promethismus oder auf diesen vagen »horizontalen« Humanismus, der sich nicht immer voll zu entschleiern wagt. Sie ist von Anfang an auf eine Überzeugung gestoßen, die unter sehr verschiedenen Gestalten, aber mit konstanter Hartnäckigkeit sich in jedem Jahrhundert erneuert, und gegen die unentwegt neu

⁴¹ J. Hamer, a. a. O., S. 170.

Stellung zu nehmen ist. Diese Überzeugung lag den hermeneutischen Lehren sowie jener großen Häresie zugrunde, die heute unter dem Namen »Gnostizismus« bekannt ist, sie bildet aber auch gegenwärtig den Hintergrund vieler Weltanschauungen. Sie erzeugt Modelle für alle Stufen der Bildung wie für alle Abarten sowohl des »Traditionalismus« wie des »Modernismus«. Danach wäre der Mensch von sich aus göttlichen Wesens, und hätte somit keinerlei Bedarf nach einer Gnadenordnung noch nach objektiven Heilswegen. Jede Vermittlung wird ausgeschlossen, sowohl als geschichtliche wie als sakramentale. Das ganze Problem liegt nur darin, zur Selbsterkenntnis zu gelangen, das heißt »in sich selbst jenen Teil von Licht, von göttlichem Intellekt zu erkennen, den man schon von Natur besitzt«⁴². In seiner Wahrheit ist der Mensch »ein Moment Gottes selbst in seinem ewigen Sein«⁴³. Wenn das vereinzelte Individuum gegenwärtig nicht seinem Wesen entfremdet ist, so wird es dieses in der Gemeinschaft finden, die sich im geschichtlichen Ablauf bildet: hier lassen sich alle modernen Theorien des Werdens einholen.

Gegen diese Überzeugung, diesen »Mythos«, der die christliche Neuheit in seine Netze einfangen wollte, um sie sich einzugliedern, haben seinerzeit ein Irenäus, ein Klemens von Alexandrien, ein Origenes, Athanasius, Augustin gekämpft⁴⁴. Mit ihm haben es ihre Nachfolger heute noch zu tun und werden es auch in Zukunft zu tun haben. Als Christen glauben wir mit ihnen zusammen, daß der Mensch Kreatur ist. Mit ihnen glauben wir auch, nach dem überlieferten Ausdruck, der von Thomas von Aquin übernommen und ausgebaut worden war, daß der Mensch »Gottes fähig ist« (*capax Dei*), daß durch die erlösende Menschwerdung »Gott sich zum Menschen gemacht hat, damit der Mensch Gott werde«. Wir erhoffen das »ewige Leben«, das uns die Zeugen Christi verkünden, die ihn in seiner Person gesehen, gehört und mit Händen getastet haben⁴⁵, das »ewige Leben«, dessen Keim schon in uns gelegt ist, und das endgültige Teilnahme am Leben Gottes in der Einheit des Leibes Christi sein wird. Wir wissen, daß dieses Leben *Communio* ist, deren Fülle sich durch die Zeiten hindurch vorbereitet. Zusammen werden wir ihm entgegengeführt, durch die Fährnisse der irdischen Existenz, jeder an seinem Platz; im Ausüben unseres harten und schönen Menschengeschäfts machen wir jetzt schon die Lehrzeit brüderlicher Koexistenz durch, dank unserer gemeinsamen Teilnahme an der Eucharistie, dem Quellgeheimnis jeder Gemeinschaft.

⁴² Vgl. A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*. Aubier, Paris 1967, S. 58.

⁴³ Der Mensch ist Geist, aber in ihm muß der Geist, das heißt Gott selbst, durch die überwiegenden Determinationen der Geschichte bis zum vollen Selbstbewußtsein, das heißt, zur Wahrung seines Seins aufsteigen.

⁴⁴ Einige Texte bei H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, Bd. II: *Das Paradox des Menschen*, Kp. 5 und 6. Johannesverlag, Einsiedeln 1971.

⁴⁵ Vgl. 1 Joh 1, 1–4.