

Was bedeutet »Gemeinschaft der Heiligen«?

Ganz allgemein steht die Aussage gegen ein Verständnis christlicher Existenz als einer in sich selbst stehenden Größe, vielleicht so, daß je isolierter und einsamer zu Gott »der Einzelne« (Kierkegaard) steht, er umso echter und existentieller Christ sei. Biblisch kann ein Glaubender nur »in der Gemeinschaft des Brotbrechens« verharren (Apg 2, 42), als berufen in die »Gemeinschaft des Sohnes (Gottes)« (1 Kor 1, 9), und dies durch »Gemeinschaft des Blutes Christi« im Trinken des einen Kelches, durch »Gemeinschaft seines Leibes« durch Essen des einen Brotes (1 Kor 10, 16). Dies aber stets in der »Gemeinschaft des Heiligen Geistes« (2 Kor 13, 13) als Gemeinschaft an ihm und Gemeinschaft untereinander durch ihn (vgl. Phil 2, 1). Aber Gemeinschaft in Christus besagt zugleich »Gemeinschaft an seinen Leiden« (Phil 3, 10), was für die Gläubigen aber sogleich eine Bürgschaft für »Gemeinschaft in der Tröstung« durch Gott ist (2 Kor 1, 7), ja »Gemeinschaft an der künftigen Herrlichkeit« (1 Petr 5, 1). Die ganze Lehre Pauli von der Kirche als dem Leib Christi, worin die einzelnen Gläubigen als Glieder sowohl für das Wohl des Ganzen wie für das der anderen Glieder da sind, besiegelt endgültig die zentrale Bedeutung der christlichen Gemeinschaftsidee.

So verwundert es nicht, daß die Aussage »Gemeinschaft der Heiligen« auch ins apostolische Glaubensbekenntnis einging. Datum und engere Bedeutung sind heftig umstritten, weil im Lateinischen *communio sanctorum* das zweite Wort sowohl maskulin wie neutral gefaßt werden kann: es also »Gemeinschaft unter den heiligen Personen« und »Gemeinschaft an den heiligen Dingen« (den Sakramenten und vorab der Eucharistie) bedeuten kann. Welches von beiden der ursprüngliche Sinn ist: Kelly, der die Kontroverse lichtvoll zusammenfaßt, nennt die Frage »vielleicht unlösbar«¹. Ihm folgend sei ganz kurz zusammengefaßt: die Formel dringt Ende des 4. Jahrhunderts ins Credo ein, erstmals klar bei Niketas von Remesiana (bei Nisch) im 5. Buch seiner Taufinstruktionen, doch kann sie schon in einer früheren (von Hieronymus stammenden) Formel gestanden haben. Die Ursprünge dürften im Osten liegen, wo sie für die Sakramente verwendet wurde, aber dort nicht als Glaubensformel. Niketas und der ganze Westen deutete »sanctorum« maskulinisch; man verstand unter den »sancti« zunächst wohl die Martyrer und Heiligen im engeren Sinn, dann aber auch alle Christgläubigen, sogar mit Einschluß der Engel und der alttestamentlichen Patriarchen und Propheten. Diesem vorwiegenden Verständnis gegenüber gab es gelegentlich auch ein neutrales, so in einem Reskript des Kaisers Theodosius von 388, das die

1 J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*. Übersetzung der 3. engl. Auflage. Göttingen 1972, S. 382.

Apollinaristen und andere »a communione sanctorum« (offenbar von der Eucharistie) ausschließt, so vereinzelt in karolingischer Zeit und häufiger ab Ende des 11. Jahrhunderts. Abaelards Aussage ist bezeichnend: sie sei »jene Gemeinschaft, durch welche die Heiligen zu Heiligen werden und in ihrer Heiligkeit befestigt werden durch die Teilnahme am göttlichen Sakrament . . . Wir können aber »sanctorum« auch neutral verstehen, nämlich als das Altarssakrament des geweihten Brotes und Weines.«² Thomas von Aquin scheint beide Bedeutungen innerlich in Verbindung zu bringen, wenn er in seiner Erklärung des Credo sagt: »Weil alle Gläubigen einen Leib bilden, wird das Gut des einen den andern mitgeteilt. So ist zu glauben, daß es eine Gemeinschaft der Güter oder des Guten (*bonorum*) in der Kirche gibt. Das wichtigste Glied aber ist Christus, da er das Haupt ist. So wird das Gut Christi allen Christen mitgeteilt, und diese Mitteilung erfolgt durch die Sakramente der Kirche, in welchen die Kraft des Leidens Christi wirksam ist.«³ *Bonorum* kann auch maskulin sein, was besser zum vorausgehenden Leibgleichnis paßte.

Entscheidend ist – jenseits der grammatikalischen Kontroverse – zweierlei. Einmal, daß beide Aspekte untrennbar sind: persönliche Heiligkeit im qualitativen Sinn ist von der durch die Sakramente vermittelten Heiligkeit Gottes nicht zu scheiden, hierfür bürgt die ganze explizite Tauf- und Eucharistie-Theologie des Neuen Testaments sowie seine wenigstens implizite Beicht-Theologie, die das Mittelalter oft im folgenden Glaubensartikel »Vergebung der Sünden« miteingeschlossen sah. Das andere ist die »Gemeinsamkeit«, oder wie man später sagte, »Austauschbarkeit der Verdienste« (*réversibilité des mérites*), auf welcher nicht nur die Anrufung der Heiligen im Himmel, sondern ein viel tieferer Glaube beruht, daß nämlich jeder von Gott Begnadete für andere etwas Fruchtbares vermag, da ja nach Paulus das »Verdienstvollste«, die Liebe, »nicht den eigenen Vorteil sucht« (1 Kor 13, 5): »Keiner suche das Eigene, sondern das des andern« (1 Kor 10, 24).

Die sukzessive Vertiefung des Gedankens der *communio* nicht bloß als »Miteinander« und gegenseitige Liebe, sondern als »tätiges Füreinander« und so als »Stellvertretung« graviert hier nicht, im einzelnen nachgezeichnet zu werden.⁴ Nur zwei Namen seien abschließend genannt: Dietrich Bonhoeffer, *Communio Sanctorum*. Dogmatische Untersuchungen zur Soziologie der Kirche (1930), und Georges Bernanos, in dessen Werk die katholische Deutung der *communio* die Mitte bildet.⁵

2 PL 178,629 f.

3 Mandonnet, S. Thomas, opuscula omnia IV (1972), S. 381.

4 Man vergleiche dazu: J. Czeny, Das übernatürliche Verdienst für andere. Fribourg 1957; A. Piolanti, La reversibilità dei meriti, in: Tabor 25 (1959), S. 160-176, sowie das Standardwerk von E. Mersch, Corpus Mysticum, 2 Bde. ²1936.

5 Vgl. mein Werk: Gelebte Kirche: Bernanos. ²1954, bes. S. 414-475.