

Die Communio der drei kirchlichen Stände

Von Christoph Schönborn OP

Beginnen wir mit einer schlichten Feststellung: Die Zahl der jetzt auf Erden lebenden Christgläubigen ist unvergleichbar geringer als die Zahl der in Christus aus diesem Leben Geschiedenen. Wenn die lebendige Kirchengliedschaft in der Zugehörigkeit zu Christus besteht, dann kann der Tod, der ja nicht das Ende der Christusgemeinschaft bedeutet, auch nicht die Kirchengemeinschaft abbrechen. Dann folgt aber: der weitaus größere Teil der Kirche lebt jenseits der Schwelle des irdischen Todes.

Ob diese unbestreitbare Tatsache auch eine Selbstverständlichkeit heutigen Kirchenbewußtseins ist? Die Schultheologie sprach »von drei Zuständen der einen Kirche, von der *streitenden*, *leidenden* und *triumphierenden* Kirche«¹. Es ist klar, daß das Kirchenverständnis andere Akzente, größere Tiefe und Weite erhält, wenn ›Kirche‹ nicht nur die hier und jetzt auf Erden lebenden Glieder bezeichnet, sondern die ganze zahllose Schar »aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen« umfaßt, die »vor dem Thron und vor dem Lamm« steht (Offb 7,9). Im Bewußtsein der Gläubigen lebt diese weite Sicht der Kirche dank der Heiligenverehrung und der Fürbitte für die Verstorbenen. Es ist deshalb nicht einfach ein erbaulicher Zusatz, wenn das II. Vatikanische Konzil die Heiligenverehrung und die Fürbitte für die Verstorbenen in seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG) eigens thematisiert. Kirche als *communio sanctorum* wäre aufs ärgste verstümmelt, wenn sie nicht in der Dimension der Gemeinschaft von himmlischer und irdischer Kirche gesehen würde. Ein Kommentator der Kirchenkonstitution schreibt zwar: »Auch ohne der Heiligenverehrung im Leben der Kirche nahezutreten, kann man gewiß feststellen, daß eine Lehre von der Kirche gegeben werden kann, ohne daß von der Heiligenverehrung gesprochen wird.«² Doch muß die Gegenfrage gestellt werden, wie eine solche Lehre von der Kirche wohl aussähe, ob in ihr nicht Wesentliches fehlen würde. Nach den Darlegungen der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* ist die Heiligenverehrung nicht ein Adiaphoron, ein unerhebliches Beiwerk. In ihr kommt etwas zum Ausdruck, das zentral zum Mysterium der Kirche selber gehört.

1 B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, § 152. Freiburg ⁸1932, Bd. II, S. 196. Der *Catechismus Romanus* (Pars I, cap. X, q. 5) spricht nur von »duae praecipue Ecclesiae partes . . . , triumphans una, militans altera«. Der hl. Robert Bellarmin gliedert den II. Band seiner *Controversiae* nach den drei Ständen *De Ecclesia militante*, *De Ecclesia, quae est in Purgatorio* und *De Ecclesia, quae triumphat in Coelis*.

2 O. Semmelroth, in: LThK, Ergänzungsband »Das Zweite Vatikanische Konzil«, Bd. I. Freiburg 1966, Sp. 314.

Um dies deutlich zu machen, werden wir im folgenden besonders die Artikel 49 bis 51 der Kirchenkonstitution kommentieren.³ Wir werden versuchen, diese wohl wichtigsten lehramtlichen Texte zu unserem Thema in ihren Bezügen zum Ganzen der Kirchenkonstitution auszulegen. Dabei wird sich, wie wir hoffen, klar zeigen, daß es sich um zentrale Aussagen der Lehre von der Kirche handelt.

Kirche – diesseits und jenseits der Endvollendung

(LG 49) *Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26-27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt, wieder andere sind verherrlicht und schauen »klar den dreieinigen Gott selbst, wie er ist« (Konzil v. Florenz, DS 1305) . . .*

Zwei Aspekte seien an diesem Text besonders hervorgehoben. Zum ersten die klassische Lehre von den drei »Ständen«⁴ der Kirche. Die traditionelle Rede von der *Ecclesia militans*, der streitenden Kirche, ist hier »abgemildert« zu der von den auf Erden pilgernden Jüngern. Daß das Leben des Christen eine *militia* ist, ein Kampf gegen die Mächte des Bösen, wird anderswo vom Konzil deutlich gesagt (vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 13, 22, 37). Hier geht es darum, die Situation der irdischen Kirche als Unterwegssein, als Pilgerschaft, als sehnsüchtiges Sich-Ausstrecken »nach dem vollendeten Reich« zu bezeichnen (vgl. LG 5).

Kurz, aber unmißverständlich wird gesagt, es gebe einen Läuterungs(zu)-stand (*alii hac vita functi purificantur*). Das seit eh und je geübte Gebet der Kirche für die Verstorbenen (vgl. LG 50) bezeugt die Gewißheit, daß es solche gibt, »die noch nach dem Tode gereinigt werden (*purificantur*)« (LG 51). Wir kommen auf dieses Thema noch zurück.

Schließlich ist von der *Ecclesia triumphans* die Rede, freilich in einer biblischen Sprache: von den verherrlichten Jüngern Jesu, die Gott jetzt schon schauen, wie er ist (vgl. 1 Joh 3,2). Auffallend ist, daß das Konzil nicht von

3 Als Kommentare haben wir eingesehen: den in Anm. 2 genannten von O. Semmelroth; den von G. Philips in seinem zweibändigen Kommentar zu *Lumen gentium*: L'Eglise et son mystère, t. II. Paris 1968, S. 161-205; das von P. Molinari verfaßte Kapitel über LG VII (Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche), in: G. Barauna (Hrsg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des II. Vatikanischen Konzils. Freiburg 1966, Bd. II, S. 435-456 (Lit.!), sowie den gründlichen Kommentar, den C. Pozo in seiner Eschatologie bietet: *Teologia del Mas Allá*. Madrid ²1980, S. 538-578, wo auch weitere Kommentare angeführt werden (S. 542, Anm. 13).

4 Daß aller christlicher Stand von Christus her zu bestimmen sei, zeigt H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*. Einsiedeln 1977, S. 168-180.

drei »Kirchen« spricht, sondern von drei Weisen des Jüngerseins. Damit soll die Einheit der Kirche in diesen drei Weisen des Jüngerseins betont werden. Auch darauf kommen wir noch zurück. Doch vorerst zum zweiten zu erwähnenden Aspekt.

Unser Text steht im VII. Kapitel der Kirchenkonstitution, das den Titel trägt: »Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche«. Dieses Kapitel beginnt mit der elementaren Feststellung, daß »die Kirche . . . erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden (wird), wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21)« (LG 48). Die Kirche ist noch unvollendet, solange sie nicht als ganze vollendet ist. Das gilt nicht nur für die »auf Erden pilgernden« Jünger, sondern auch für die in der Gottesschau bereits verherrlichten. Die Kirche wird erst vollendet sein, wenn »der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm« (LG 49). Ähnlich sagt die Kirchenkonstitution bereits am Schluß des 2. Artikels: ». . . am Ende der Weltzeiten wird sie (die Kirche) in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden . . . alle Gerechten von Adam an, »von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten«, in der allumfassenden Kirche (*in Ecclesia universali*) beim Vater versammelt sein.«

Das Konzil lehrt also einen deutlichen Unterschied zwischen der »Pilgerzeit« der Kirche und ihrer ewigen Vollendung. Diese Unterscheidung beinhaltet eine implizite Aussage zur Frage des sogenannten »Zwischenzustandes« und damit zur individuellen Eschatologie in ihrem Verhältnis zur allgemeinen Eschatologie. Nicht nur die auf Erden pilgernden, sondern auch die schon verherrlichten Jünger gehören zur »Pilgerzeit« der Kirche. Die *communio sanctorum* zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche steht jetzt noch unter dem Vorzeichen des Wachstums der Kirche, der Hoffnung auf die Endvollendung, der Erwartung der Wiederkunft Christi. Implizit ist damit gesagt, daß auch die »himmlische Kirche« jetzt noch nicht an ihr letztes Ziel gelangt ist, daß auch sie in gewisser Weise noch wartet, »bis der Herr kommt in seiner Majestät«. Wie sollte man hier nicht an den großartigen Text des Origenes aus seinen Levitikus-Homilien denken, der dieses Warten der ganzen Kirche, des Himmels und der Erde, so eindrucksvoll zu beschreiben weiß?⁵

Mit dieser grundsätzlichen Grenzziehung ist implizit ein Nein gegen alle Versuche ausgesprochen, die den »Zwischenzustand« aus der Eschatologie ausschalten wollen, etwa durch den Versuch, die Auferstehung mit dem Moment des Todes ineinzusetzen, eine »Auferstehung im Tod« zu behaupten.

5 Siebente Homilie über Leviticus, n.2 (GCS, Baehrens, S. 374-380), deutsch bei H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1943, S. 368-373; vgl. auch J. Kardinal Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (= Kleine Katholische Dogmatik IX). Regensburg 1977, S. 150-157.

ten.⁶ Abgesehen davon, daß diese Theorie dem biblischen Zeugnis von der Auferstehung Jesu und von der allgemeinen Auferstehung so offensichtlich widerspricht, daß man sich nur wundern kann, wieso sie überhaupt entwickelt werden konnte, spricht vor allem gegen sie, daß hier die Endvollendung des einzelnen individualisiert, aus der kirchlichen Einbindung herausgelöst wird.⁷ Gerade dagegen haben die Konzilsväter in den Diskussionen um unser VII. Kapitel von *LG* Stellung bezogen, indem sie forderten, die individuelle Eschatologie klar und deutlich in eine eschatologische Sicht der Kirche zu integrieren. Endgültige Vollendung des einzelnen, und sei er noch so vollendet in der Heiligkeit, kann es erst geben, »wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt« (*LG* 48). Mit dieser ekklesialen Rückbindung hat das Konzil entscheidende Wegweisung für die Vertiefung der Fragen der individuellen Eschatologie gegeben, ohne dies im einzelnen bereits auszuführen.⁸ Der Ort der Betrachtung der »letzten Dinge« des Menschen ist die *communio sanctorum*. Wie sieht das Konzil diese *communio*?

Communio sanctorum zwischen Himmel und Erde

(*LG* 49, *Forts.*) *Wir alle jedoch (d. h. die drei »Stände« der Kirche) haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft (communicamus) in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. Alle nämlich, die Christus zugehören und seinen Geist haben, wachsen zu der einen Kirche zusammen und sind in ihm miteinander verbunden (vgl. Eph 4,16). Die Einheit der Erdenbürger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der*

6 Vgl. bes. G. Greshake, in: G. Greshake – J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986, S. 253-276 (Lit.!). Diese gründlich dokumentierten und argumentierten Seiten erheischen eine ausführliche Stellungnahme, die hier nicht möglich ist. Ein Detail, das in gewisser Weise pro toto steht: Joseph Priestley als Zeugen für die These von der Auferstehung im Tode zu zitieren (vgl. Anm. 299), ist keine Empfehlung. Priestley (1733-1804) war Unitarier, lehnte also auch die Gottheit Christi ab. Er ist einer der Väter der These von der »Hellenisierung des Christentums«. In seiner »History of corruption of Christianity« führt er das Dogma von der Inkarnation auf den verderblichen Einfluß des Leib-Seele-Dualismus zurück. Ihm schwebt ein mit dem Humeschen Sensualismus und mit dem Materialismus vereinbar Monismus vor (vgl. bes. Bd. III der *Theological and miscellaneous works*. Repr. New York 1972).

7 So vor allem das Argument von J. Kardinal Ratzinger (s. Anm. 5).

8 Immerhin sind die spärlichen Aussagen von *LG* zur individuellen Eschatologie klar genug: In *LG* 48 wird, in enger Anlehnung an das NT, von der Auferstehung gesagt, sie geschehe erst »am Ende der Welt«; davor aber »werden wir alle erscheinen »vor dem Richterstuhl Christi« ... (2 Kor 5, 10)«. Ob dieses »zuvor« das partikulare Gericht lehre, wie P. Pozo zu dieser Stelle meint (S. 557, Anm. 3), oder das allgemeine Endgericht, läßt der Text u. E. offen. Eine »Auferstehung im Tod« ist von diesem Text her unhaltbar.

Kirche gestärkt durch die Mitteilung geistlicher Güter (spiritualium bonorum communicatione).

Die Jünger Jesu, die auf Erden pilgern, bilden mit denen, die »in der himmlischen Herrlichkeit sind oder nach dem Tode gereinigt werden« (LG 51), eine Kirche, eine Gemeinschaft. Die Begründung ist klar christozentrisch: die Zugehörigkeit zu Christus, d. h. die lebendige Kirchengliedschaft, verbindet alle, die seinen Geist haben (vgl. auch LG 14). Das Band, das alle Jünger zusammenhält, ist die Liebe. Der Glaube und die Hoffnung sind nur den pilgernden Kirchengliedern eigen, die Liebe alleine bleibt auch in denen bestehen, für die die Gottesschau den Glauben abgelöst hat. Die Liebe alleine bleibt, sie ist daher, wie das Konzil sagt, dieselbe auf Erden und im Himmel: *omnes . . . in eadem Dei et proximi caritate communicamus!* Unsere Gottes- und Nächstenliebe mag sich dem Grad nach von der unserer vollendeten Brüder und Schwestern unterscheiden, dem Wesen nach aber gibt es nur eine und dieselbe Liebe hier und dort. Diese alle Grenzen, selbst die des Todes, überschreitende Gemeinschaft der Liebe findet ihren Ausdruck in der Gemeinschaft des Lobes: *eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus*. Das Gotteslob ist hüben und drüben dasselbe, auch wenn hier ebenfalls Gradunterschiede der Vollkommenheit bestehen.

Das Himmel und Erde verbindende Band der einen Liebe und des gleichen Lobes bewirkt einen ständigen Austausch, eine »Mitteilung geistlicher Güter«, durch die alle, pilgernde und heimgekehrte Jünger, »zu der einen Kirche zusammenwachsen«. Was hier als *communicatio spiritualium bonorum* bezeichnet wird, ist nichts anderes als das, was *sanctorum communio* im ursprünglichen Sinne bedeutet: Gemeinschaft der *sancta*, der heiligen Gaben, der geistlichen Güter. *Sanctorum communio* bedeutet zuerst einmal die Gemeinschaft in den *sancta*, den heiligen Gaben der Eucharistie, bedeutet Eucharistiegemeinschaft.⁹ Doch zeigt sich von Anfang an, daß diese Gemeinschaft im eucharistischen Leib Christi zugleich die Gemeinschaft der in diesem Leib verbundenen Personen bezeichnet, welche nicht durch den leiblichen Tod, sondern nur durch den geistlichen Tod der Sünde gebrochen und zerstört werden kann.¹⁰ Deshalb ist es stimmig, wenn schon früh die

9 Die Literatur zum Thema ist uferlos. Nur zwei Titel seien stellvertretend genannt: H. de Lubac, *Sanctorum communio*, in: ders., *Théologies d'occasion*. Paris 1984, S. 11-35 (Lit.!) und das reich dokumentierte, erstmals 1954 erschienene, jetzt neu aufgelegte Werk von W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*. Fürth 1985, das bei weitem nicht das Echo gefunden hat, das ihm im ökumenischen Gespräch über die »Interkommunion« gebührt hätte.

10 Die Möglichkeit dieses Bruches und seiner Endgültigkeit (Hölle) wird in LG 49-51 nicht mehr thematisiert, da es hier nur um die Gemeinschaft der »*Spiritus Christi habentes*« (LG 14 und 49) geht, also derer, die »im Stande der Gnade« sind. Dagegen wird die Perspektive von Gericht und »ins ewige Feuer weichen müssen« (vgl. Mt 25,41) ausdrücklich in dem Kap. VII einleitenden Art. 48 genannt.

Bedeutung der *communio sanctorum* ausgeweitet wird auf die Gemeinschaft der geistlichen Güter und damit zugleich auf die Gemeinschaft der sie teilenden Personen, seien sie »hier« oder »dort«, auf Erden und im Himmel. Dieser Austauschbewegung zwischen Himmel und Erde, zwischen himmlischer und pilgernder Kirche (die aber nur als ein und dieselbe Kirche zu sehen ist) wendet sich nun unser Konzilstext zu. Was hier folgt, erweist sich für das rechte Kirchenverständnis als unaufgebbar und wesentlich. Das Konzil betrachtet zuerst den Zustrom »geistlicher Güter«, der uns von den himmlischen Gliedern der Kirche zufließt (die Fürbitte der Heiligen), um dann die aszendente Bewegung von uns zu ihnen zu beschreiben: die Heiligenverehrung.

Ein Lebensstrom von oben: die Fürbitte der Heiligen

(LG 49, Forts.) *Dadurch nämlich, daß die Seligen inniger mit Christus vereint sind, festigen sie die ganze Kirche stärker in der Heiligkeit, erhöhen die Würde (nobilisant) des Gottesdienstes, den sie auf Erden Gott darbringt, und tragen auf vielfältige Weise zum weiteren Aufbau der Kirche bei (vgl. 1 Kor 12,12-27). Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig (vgl. 2 Kor 5,8), hören sie nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste darbringen (exhibentes merita), die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus (vgl. 1 Tim 2,5), auf Erden erworben haben, zur Zeit, da sie in allem dem Herrn dienten und für seinen Leib, die Kirche, in ihrem Fleisch ergänzten, was an dem Leiden Christi noch fehlt (vgl. Kol 1,24). Durch ihre brüderliche Sorge also findet unsere Schwachheit reichste Hilfe.*

An diesem Text sticht die klare Christozentrik hervor. Die Wirksamkeit der Heiligen kommt alleine daher, daß sie »inniger mit Christus vereint sind«, »dem Herrn gegenwärtig« sind. Ihre Fürbitte geht nur durch, mit und in ihm zum Vater. *Communio sanctorum*, Gemeinschaft der geistlichen Güter und der Personen gibt es nur in Christus. Die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Christi wird entschieden betont. So heißt es schon in LG 48: »Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh 12,32, griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden.« Daß alles Heil von Christus ausgeht, schließt nicht aus, daß er eine Heilsgemeinschaft stiftet, in der die einzelnen Anteil erhalten an seiner Heilsvermittlung: »Denn wie die christliche Gemeinschaft (*christiana communio*) unter den Erdenpilgern uns näher zu Christus bringt,

so verbindet auch die Gemeinschaft mit den Heiligen uns mit Christus, von dem als Quelle und Haupt jegliche Gnade und das Leben des Gottesvolkes selbst ausgeht« (LG 50).

Die Frage nach der Rolle der Seligen des Himmels in der Kirche erweist sich als Frage nach dem Wesen der Kirche selbst, geht es doch um eine wirkliche Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft Christi. Die Kirche tritt nicht an die Stelle Christi, sondern sie ist »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt das Zeichen und Werkzeug« des Heils (vgl. LG 1). In der Frage nach der himmlisch-irdischen *communio sanctorum* geht es um diese Sakramentalität der Kirche.

Nirgendwo wird dies so deutlich wie in der Wirksamkeit Marias, der Mutter Jesu, in der die Kirche wie in einem Spiegel sich selber betrachten kann. Zwei Abschnitte aus dem VIII. Kapitel von LG erhellen besonders die Frage der *communio sanctorum*: »Marias mütterliche Aufgabe gegenüber den Menschen verdunkelt oder mindert diese einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise, sondern zeigt ihre Wirkkraft. Jeglicher heilsame Einfluß (*salutaris influxus*) der seligen Jungfrau auf die Menschen kommt nämlich nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes und fließt aus dem Überfluß der Verdienste Christi, stützt sich auf seine Mittlerschaft, hängt von ihr vollständig (*omnino*) ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft (*totam virtutem*). Die unmittelbare Vereinigung (*unionem immediatam*) der Glaubenden mit Christus wird dadurch aber in keiner Weise gehindert, sondern vielmehr gefördert« (LG 60). Wäre solche Mittlerschaft in Christus nicht möglich, so wäre die Kirche selbst eine Hindernis, Trennwand zwischen Christus und den Menschen.

In einem großartigen, dichten Text schaut das Konzil die Mittlerschaft Mariens zusammen mit der ganzen Schöpfungs- und Heilsordnung Gottes: Die Anrufung Mariens als Fürsprecherin, Helferin, Beistand und Mittlerin wird folgendermaßen begründet: »Das aber ist so zu verstehen, daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt. Keine Kreatur nämlich kann mit dem menschengewordenen Wort und Erlöser jemals in einer Reihe aufgezählt werden. Wie vielmehr am Priestertum Christi in verschiedener Weise einerseits die Amtspriester, andererseits das gläubige Volk teilnehmen und wie die eine Gutheit Gottes auf die Geschöpfe in verschiedener Weise ausgegossen wird, so schließt auch die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie« (LG 62).

Christus selbst »erweckt« also *participatam ex unico fonte cooperationem*, Teilhabe an seiner Mittlerschaft, Mitwirken an seinem Erlösungswerk. Das heißt aber, daß im Mitwirken der Heiligen am Heilswerk Christi das Wesen der Kirche in besonders klarer Weise aufscheint. In überragender Weise wird

das in Maria sichtbar, die »Typus der Kirche« ist (LG 63). Was Mitwirken der Kirche, was Mittlerschaft und Sakramentalität der Kirche bedeutet, ist nirgendwo klarer zu sehen als in Maria.¹¹ Aber es gilt auch, in verschiedenem Grad, von allen Heiligen.

Es ist keine bloße »fromme Anmutung«, sondern eine streng ekklesiologische Aussage, wenn das Konzil erklärt, die innigere Vereinigung der Seligen mit Christus wirke sich auf die ganze Kirche aus (LG 49). Wir können hier nicht konkret und realistisch genug denken (mit »mystischem Realismus«¹²): ein unermeßlicher, mit unseren Maßen nicht faßbarer Strom des Lebens, der erneuernden Kräfte fließt von den innigst mit Christus verbundenen himmlischen Gliedern der Kirche zu den noch den Pilgerweg des Glaubens gehenden Jüngern. Auch wenn sich dieser Einfluß empirischer Wahrnehmbarkeit und Überprüfung entzieht, so ist doch die unzerstörbare Lebendigkeit der Kirche, ihr inneres Wachsen in der Heiligkeit und ihr Aufbau als sichtbare Gemeinschaft ein sprechendes Zeugnis für diese ständige Einwirkung der Heiligen.

Eine Fülle von patristischen, theologischen, liturgischen und hagiographischen Zeugnissen ließe sich hier beibringen. Es sei nur erinnert an die Verheißungen eines hl. Dominikus, er werde seinen Brüdern im Himmel nützlicher sein als auf Erden, oder einer hl. Theresia vom Kinde Jesu (»Je passerai mon ciel à faire du bien sur terre«). Der hl. Cyprian sei stellvertretend für eine »Wolke von Zeugen« zitiert: »Als unsere Heimat betrachten wir das Paradies . . . : warum eilen und laufen wir dann nicht, um unsere Heimat zu sehen . . . ? Eine große Anzahl von Lieben erwartet uns dort, eine stattliche Schar von Eltern, Geschwistern und Kindern sehnt sich nach uns, um die eigene Rettung bereits unbesorgt und nur um unser Heil noch bekümmert. Unter ihre Augen, in ihre Arme zu eilen, welch große Freude für sie und für uns zugleich!«¹³

Die Liebe Christi, die die Heiligen bereits auf Erden gedrängt hat, Fürbitte für andere bei Gott einzulegen, kann durch die »innigere« Vereinigung mit Christus im Himmel nur wachsen. Der *salutaris influxus*, der »heilsame Einfluß« (LG 60) der Heiligen, ist ihre Fürbitte für uns. Das Konzil spricht mit der Tradition vom »Darbringen ihrer auf Erden durch Christus erworbenen Verdienste« (vgl. LG 49). Behält man das Grundprinzip katholischer

11 Vgl. den Kommentar zu den einschlägigen Texten aus der LG in der neuen Enzyklika Johannes Paul II. *Redemptoris Mater*, §§ 38-47, dt. Ausgabe unter dem Titel: Maria – Gottes Ja zum Menschen, mit einer Hinführung von J. Kardinal Ratzinger und einem Kommentar von H. U. v. Balthasar. Freiburg i. Br. 1987, S. 70-88; vgl. auch unseren Aufsatz Maria – Herz der Theologie – Theologie des Herzens, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Kardinal Ratzinger. St. Ottilien 1987, S. 575-589.

12 Der Ausdruck ist von H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, 2. Einsiedeln 1978, S. 282.

13 *De mort.*, 26; PL 4,601; Hartel, III A, S. 313; BKV I, S. 253 f.; weitere Texte bei G. Philips, (s. Anm. 3), S. 178-181 und in LG 49, Anm. 150.

Verdienstlehre im Sinn, wie der hl. Thomas v. Aquin es formuliert hat: *radix merendi est caritas* (die Wurzel verdienstlichen Tuns ist die Liebe)¹⁴, so ist klar, daß die eine Gottes- und Nächstenliebe alleine die Kraft ist, die alles Fürbitten und »Fürleiden« auf Erden erst fruchtbar macht. Diese Liebe kann durch die vollkommene Vereinigung mit Christus nur wachsen an Weite und Kraft.

Das Bewußtsein der *communio sanctorum* aktualisiert sich immer neu in der Liturgie. Unter den Einwirkungen der Seligen des Himmels auf die Kirche nennt das Konzil ausdrücklich die Liturgie: Die Heiligen »erhöhen die Würde des Gottesdienstes, den die Kirche auf Erden Gott darbringt«, und dies deshalb, weil sie »inniger mit Christus vereint sind« (LG 49). Wie ist dies zu verstehen? Wohl in dem Sinne, daß die Heiligen des Himmels die Liturgie nicht mehr unter dem Schleier der sakramentalen Zeichen feiern, sondern in der unverhüllten Wirklichkeit der Gottesschau. Sie, die »das ewige Heil bereits erlangt haben, singen Gott im Himmel das vollkommene Lob« (Liturgiekonstitution SC 104). Eine Liturgie, die dieser Wirklichkeit keinen oder ungenügenden Raum gibt, ist wie ein leeres Zeichenspiel, das auf keine Wirklichkeit verweist. Die Verbindung mit der vollkommenen Liturgie des Himmels ist daher konstitutiv für die Liturgie, die wir auf Erden feiern. Konstitutiv ist daher auch die Einheit der hier auf Erden die Liturgie Feiernden mit den himmlischen Festversammlung, »der Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind« (Hebr 12,22f.)¹⁵. Denn es gibt nur die eine Liturgie des Himmels und der Erde, die von allen mit Christus Verbundenen gemeinsam Gott dem Vater dargebracht wird, es ist »derselbe Lobgesang der Herrlichkeit«, den wir »unserem Gott singen« (LG 49), ob noch als Pilger oder bereits als Schauende. Dies gilt in besonderer Weise von der »Feier des eucharistischen Opfers«, in das die in Christus Vollendeten in vollkommene Weise einstimmen. Bei der Feier der Eucharistie »sind wir also sicherlich dem Kult der himmlischen Kirche innigst verbunden, da wir uns in verehrendem Gedenken vereinen (*communicantes et memoriam venerantes*), vor allem mit Maria . . . und mit allen Heiligen« (LG 50).¹⁶

Betrachtet man in dieser Weise »realistisch« die *communio sanctorum*, dann leuchtet es völlig ein, daß die Einheit aller Glieder Christi eine ständige

14 Vgl. *Quaest. Quodl.*, 2, 7, 2 corp.; *De pot.*, 6, 9 corp.; S. Th. II II, 182 corp., III, 48, 1, obj. 3.

15 Vgl. J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell. Einsiedeln 1981.

16 Die Liturgiereform hat die liturgischen Ausdrucksformen der *communio sanctorum* z. T. schlecht behandelt. Unbegreiflich ist es, warum im Römischen Kanon die beiden Heiligenlisten des *Communicantes* und des *Nobis quoque peccatoribus* willkürlicher Beschneidung preisgegeben wurden und warum zudem das beschließende *per Christum Dominum nostrum* weggefallen ist, das doch der Gemeinschaft mit den Heiligen und ihrer Fürbitte den richtigen, christologischen Mittelpunkt garantiert.

communicatio der »geistlichen Güter« bewirkt, die von den Vollendeten, die bereits im Vollbesitz dieser *sancta* sind, zu uns pilgernden Unvollendeten fließt. Für eine gläubige Betrachtung der Geschichte hat dieser gewaltige »Lebensstrom«, der »vom Himmel zur Erde« fließt, größte Bedeutung. *Communio sanctorum* heißt auch, daß die Geschichte nicht nur von den jeweiligen irdischen Akteuren, sondern auch »vom Himmel her« geschrieben wird.

Totengedächtnis – Heiligengedächtnis

Wir, die auf Erden pilgernden Jünger Jesu, können den schon in der Gottesschau verherrlichten Jüngern nichts anbieten, was sie bräuchten. Die *communicatio* der geistlichen Güter geht von ihnen zu uns, nicht umgekehrt, denn nicht sie bedürfen unserer, wir aber bedürfen ihrer Fürbitte. Und doch gibt es eine kirchliche *communio sanctorum*, in der wir den »jenseitigen« Gliedern der Kirche »geistige Güter« mitteilen können.

(LG 50) *Aus der tiefen Anerkennung dieser Gemeinschaft des ganzen mystischen Leibes Jesu Christi hat die pilgernde Kirche seit den Anfängen der christlichen Religion das Gedächtnis der Verstorbenen mit großer Ehrfurcht gepflegt und hat auch Fürbitten für sie dargebracht, »weil es ein heiliger und heilsamer Gedanke ist, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden« (2 Makk 12,46).*

Es ist nicht viel, was das Konzil hier über die Fürbitte für die Verstorbenen sagt, aber es genügt, um uns ein Licht über die *communio sanctorum* zu schenken. Eine Anmerkung im eben zitierten Text verweist auf »zahlreiche Inschriften in den römischen Katakomben« (Anm. 152), die bezeugen, daß die Fürbitte der pilgernden Kirche für die Verstorbenen älteste christliche Praxis ist. Uns interessiert an diesem seit eh und je geübten christlichen Brauch der Aspekt der »von hier nach dort«, vom »Diesseits« zum »Jenseits« des Todes gerichteten *communio sanctorum*. Auch hier gilt: die Liebe überbrückt die Schwelle des Todes. Der *sensus fidei* hat von Anfang an in der Gewißheit gelebt, daß wir den heimgegangenen Brüdern und Schwestern fürbittend helfen können, auch wenn ihr »einmaliges Erdenleben«¹⁷ beendet ist, da die Gemeinschaft der Liebe nicht abbricht. Wir wissen von der Bitte der hl. Monika vor ihrem Tod in Ostia, ihre Söhne mögen, »wo immer ihr seid«, ihrer am Altare gedenken¹⁸. Augustinus hat denn auch ein eigenes

17 Der Hinweis auf die Einmaligkeit unseres Erdenlebens wurde auf Antrag vieler brasilianischer Bischöfe in LG 48 eingeführt, um der Idee der Reinkarnation entgegenzuwirken. Vgl. dazu unser Buch: *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung*. Trier 1987.

18 *Confessiones*, Buch 9, Kap. 11.

Werk der Frage des Totengedächtnisses gewidmet.¹⁹ Das Gedächtnis der »im Frieden Christi Heimgegangenen« ist Grundbestand des eucharistischen Hochgebets. Gerade dieser sichere Platz im Herzen der Liturgie zeigt, wie tief das fürbittende Gedenken der Verstorbenen zur *communio sanctorum* gehört: Die Gemeinschaft in den *sancta*, im eucharistischen Leib des Herrn, verbindet über den Tod hinaus die Glieder des Leibes Christi.

Die Ausdrucksformen und die Bildwelt dieses fürbittenden Gedenkens haben große Variationen durchlaufen. Der gemeinsame Grundzug bleibt aber unverkennbar. Die Geschichte der Grabkunst zeigt sowohl die Wandlung der Vorstellungen als auch die Konstanz des Glaubensbewußtseins. »Das Wort *Pax*, tausende Male auf die Gräber (in den Katakomben) graviert, hat dieselbe Bedeutung wie *Communio*, d. h. Vereinigung mit Gott in der Gemeinschaft der ganzen Kirche.«²⁰ Der im frühen Christentum so stark prägende *communio*-Gedanke fehlt auch in der im Mittelalter gewaltig aufblühenden, gelegentlich wuchernden Bildwelt des Fegfeuers nicht.²¹ Das Tridentinum versucht, Auswüchse der Fegfeuer-Phantasie zu beschneiden (vgl. DS 1820). Das II. Vatikanum braucht diese Hinweise nur in Erinnerung zu rufen, ohne ausführlicher darauf einzugehen (vgl. LG 51, Anm. 168).

Die spärlichen Aussagen des Konzils verdienen größere Beachtung, denn in der Fürbitte für die Verstorbenen lebt im Glaubenssinn des Gottesvolkes (vgl. LG 12) ein – oft unthematisiertes – Wissen um eine wesentliche Dimension der *communio sanctorum*. Drei Hinweise, stichwortartig, um dies zu thematisieren:

1. Wer die ergreifenden, alten liturgischen Sterbegebete in Erinnerung hat (besonders das *Proficiscere, anima christiana* und das *Subvenite*²²), ahnt auch, warum mit dem Tod das betende und opfernde Begleiten der Heimgegangenen nicht abbricht. Es ist uns, wie J. A. Möhler sagt, »lebendigster Herzensdrang«,²³ mit ihnen in der geistlichen Gemeinschaft zu bleiben, die uns vor ihrem Hinscheiden schon verband. Für das Kirchenbewußtsein ist es daher vital wichtig, daß es in der Weite dieser unsichtbaren, aber ganz wirklichen Gemeinschaft lebt. Die »Solidarität« mit den Verstorbenen, die Sorge um die »armen Seelen«, erweitert unseren Horizont und macht uns erst recht bewußt, daß die Sorge, die wir füreinander tragen, sich nicht auf den Austausch materieller Güter beschränken darf, der am leiblichen Tod sein Ende findet, sondern vor allem in einer *communicatio spiritualium bonorum*

19 *De cura pro mortuis gerenda*, PL 40,591-610.

20 G. Philips (s. Anm. 3), S. 183.

21 Vgl. das große Werk von J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*. Paris 1981.

22 Vgl. unsere Deutung dieser Gebete: Den Übergang leben. Tod und Heimgang im Licht des alten Sterberituals, in: *Existenz im Übergang* (s. Anm. 17), S. 133-145.

23 *Symbolik*, § 52.

Entfaltung findet, die über den Tod hinaus fort dauert.²⁴ Der Zusammenhang zwischen sozialer Solidarität und Totenfürbitte wäre eigens zu thematisieren.

2. Das fürbittende Gedächtnis der Verstorbenen, diese aktive, solidarische *memoria* derer, die vor uns und zum Teil mit uns gelebt haben, ist ein wichtiges Element eines lebendigen Geschichtsbewußtseins. Auch dies wäre ein eigenes Thema. Es wäre zu fragen, ob der Verlust des Bewußtseins der *communio* mit den Vorfahren, wie sie im Totengedächtnis wachgehalten wird, nicht mit ein Grund für den bedrohlichen Schwund des Geschichtsbewußtseins darstellt. Wo der Toten nicht mehr betend gedacht wird, dort wird die Kürze des eigenen Lebens vergessen²⁵ und damit dessen geschichtliche Einbindung in die Kette der Generationen.

3. Wiederum einen weiteren Themenkreis öffnet die Frage, ob nicht ein Zusammenhang besteht zwischen dem Verlust liturgischen und geistlichen Totengedächtnisses und dem immer bedrohlicheren Abdriften in spiritistische und okkulte Praktiken des Kontakts mit den Toten. Wenn die Kirche den Bereich der *communio* mit den Verstorbenen brachliegen läßt, dann ist es nicht verwunderlich, daß dort allerlei Fehlwuchs wuchert.

Nicht nur das fürbittende Totengedächtnis, sondern auch die Fürbitte suchende Heiligenverehrung gehören zur Vollgestalt des Kirchenbewußtseins. Schon im Martyrium des Polykarp schreibt die Gemeinde von Smyrna (ca. 156): »Christus verehren wir, da er der Sohn Gottes ist. Die Märtyrer aber lieben wir zu Recht wegen ihrer unüberwindlichen Zuneigung zu ihrem eigenen König und Lehrer. Mögen auch wir in ihre Gemeinschaft (*koinōnia*) gelangen und Jünger wie sie werden!« Wir erfahren auch, daß die Gebeine des Märtyrers als besonders kostbar galten und daß an seinem Grab der Jahrtag des Martyriums gefeiert wurde »zum Gedächtnis derer, die bereits gekämpft haben und zur Ertüchtigung und Vorbereitung derer, die noch zu kämpfen haben.«²⁶ Nicht anders sieht Jahrhunderte später der hl. Franz von Sales den Sinn der Heiligenverehrung: »Daher anerkennen wir die Heiligen nicht eigentlich als Mittler in dem Sinn, als ob sie zwischen Gott und uns stünden, wie Christus, der wirklich die Mitte ist, da er nämlich beide Naturen, die Gottes und des Menschen besitzt, weil er sowohl der Sohn Gottes als auch der

24 Die Frage, ob man nicht nur *für*, sondern auch *zu* den Verstorbenen des Purgatoriums beten dürfe, wird vom Konzil nicht beantwortet, sondern bewußt offengelassen; vgl. G. Philips (s. Anm. 3), S. 193 f., und C. Pozo (s. Anm. 3), S. 562, Anm. 87.

25 Die christlichen *Sterbebüchlein*, die *Ars moriendi*, die Meditationen *De brevitae vitae* sind eine neu zu entdeckende Literaturgattung; vgl. in diesem Sinn etwa den Traktat über *Die vier letzten Dinge* des hl. Thomas Morus, dt. v. F. K. Unterweg. München 1984 (Lit.!).

26 *Martyr. Polyc.*, 17-18; vgl. Th. Baumeister, Die Entstehung der Heiligenverehrung in der alten Kirche, in: G. L. Müller (Hrsg.), Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München/Zürich 1986, S. 9-30 (Lit.!).

Sohn eines Menschen ist. Wir rufen aber die Heiligen an, daß sie uns Mit-Beter seien durch den einen Herrn Jesus Christus.«²⁷

Das II. Vatikanum erinnert erneut daran, »daß unsere Gemeinschaft mit den Heiligen (*nostram cum coelitibus conversationem*), sofern im vollen Lichte des Glaubens verstanden, 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). Ein stiller, tiefblickender Zeitgenosse hat diese Bedeutung der *communio sanctorum* besonders klar dargestellt. Er möge das Schlußwort sprechen:

»Was die Einwände von christlich-protestantischer Seite gegen die Verehrung der Heiligen und den Verkehr mit ihnen anbelangt, so ist da zunächst zu sagen, daß die chirurgische Amputierung eines so wesentlichen Teiles am Organismus des geistigen Lebens der christlichen Menschheit eine durchaus bedauernswerte Verstümmelung und Verkrüppelung dieses Organismus bedeutet. Es ist aber auch das reinste Mißverständnis, ›Heiligenverehrung‹ als eine Art Ablenkung vom unmittelbaren Verhältnis zu Gott aufzufassen. Denn ebenso wie Nächstenliebe keine Ablenkung von der Gottesliebe ist, so ist auch die Liebe zu den Heiligen – die doch unsere Nächsten sind – keine Ablenkung von ihr. Genausowenig, wie die Heiligen durch ihre Liebe zu uns von der Liebe zu Gott abgelenkt werden! Die Verehrung der Heiligen und der Verkehr mit ihnen fußt doch letztlich auf nichts anderem als auf dem Glauben, daß ›Liebe‹ stärker ist als der Tod und daß folglich auch die Nächstenliebe der Heiligen stärker als der Tod ist. Das ist es, woran man glaubt, wenn man an die Nächstenliebe eines verstorbenen Menschen appelliert, von dessen Nächsten- und Gottesliebe man weiß, daß sie groß ist. Denn die Heiligen sind keine Götter, sondern Menschen einer großen Liebe, die stärker als der Tod ist und die darum auch von ›dort‹ aus ›hier‹ noch wirken kann.«²⁸

27 F. Reisinger (Hrsg.), Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales, 11 (= Kontroversschriften II). Eichstätt/Wien 1981, S. 308 f.; vgl. G. L. Müller (s. Anm. 26), S. 117 f.

28 Lazarus, komm heraus. Vier Schriften von Valentin Tomberg, mit einer Einführung von R. Spaemann. Basel 1985, S. 65 f..