

glied der „Irishen Bruderschaft“, Dublin, 1913] längst die Kampagne beendet hätte, wie er es am Samstag der Osterwoche 1916 tat, „um ferneres Morden von Bürgern zu verhindern“. Die Unterzeichner der Republikanischen Proklamation von 1916 sagten: Wir beten, daß niemand, der dem Anliegen der Irishen Republik dient, sie durch Unmenschlichkeit oder Plünderung entehrt ...

Die Kirchen und ihr Auftrag zur Versöhnung

Man wird mir vorwerfen, daß ich über Politik spreche und nicht über den christlichen Glauben. Was ich jedoch sagte, betrifft Gerechtigkeit, Menschenrechte, politische Rechte, Bedingungen für Versöhnung und Frieden. Sie alle sind wesentliche Bestandteile des christliche Evangeliums. Die Lehre Christi ist eine geistliche Botschaft, ein Aufruf zur Umkehr des Herzens. Aber das hat soziale und politische Konsequenzen. Es ist auch ein Ruf zur *Erneuerung der Gesellschaft* und ihrer Strukturen, damit sich Gottes Reich auf Erden wie im Himmel ausbreiten kann. Die Erneuerung der Herzen ist untrennbar mit einem Wandel in der Gesellschaft verbunden. Ein Kirchenmann hat weder das Recht noch die Zuständigkeit, verfassungsrechtliche oder politische Blaupausen vorzulegen. Aber es ist sowohl seine Verantwortung als auch sein Recht, moralische Maßstäbe aufzuzeigen, die den Rahmen für solche Pläne bilden müssen, wenn die Gerechtigkeit zum Zug kommen soll.

Die Kirchen tragen in der Tat eine besondere Verantwortung, was die Erneuerung der Herzen und der Gesellschaft angeht. Nur die christliche Botschaft von Frieden, Gerechtigkeit und Liebe kann unsere beiden Gemeinschaften miteinander versöhnen. Die Kirchen müssen furchtlos und unermüdlich diese Wahrheit verkünden. Sie müssen Wege zur Versöhnung der getrennten Gruppen der Bevölkerung aufzeigen und beständige und mutige Führung geben. Das Bemühen um Versöhnung muß in unserem Dienst für das Gottesreich den ersten Platz einnehmen. Wir müssen in unseren kirchlichen Gemein-

schaften „Diener der Versöhnung“ heranbilden, Geistliche und Laien, Männer und Frauen, die Gottes Zeugen für den Frieden werden.

Es gibt ein altes Sprichwort: Wir wählen unsere Freunde, und Gott wählt unsere Nachbarn. Gott hat unsere beiden Gemeinschaften, Protestanten und Katholiken, national Gesinnte und Unionisten, als Nachbarn auf diese Insel gebracht. Er tat das nicht, damit wir zwei einander bekämpfende Gemeinschaften sind, sondern, „um die zwei in seiner Person [Christus] zu dem einen neuen Menschen zu machen“ (Eph. 2, 15). Zu dieser Bekehrung sind wir, da dieses neue Jahr heraufzieht, eingeladen ...

Doch die Versöhnung von Mensch zu Mensch genügt nicht; sie muß auch zwischen den beiden Gemeinschaften zustande kommen. Die politischen Einrichtungen müssen Zeichen der Versöhnung tragen. Nicht nur Herzen müssen erneuert werden, auch die Strukturen der Gesellschaft müssen sich diesem Wandel stellen ...

Die Berge, die unsere Stadt einschließen, haben durch Generationen so viel Haß und Vorurteil, Gewalt und Töten, Schmerz und Leid gesehen, und Christen haben das einander angetan. Statt dessen sollten diese Hügel Vergebung und gegenseitige Hilfe zwischen unseren beiden Gemeinschaften umfassen. Das wäre aber nur möglich, wenn wir Christus wirklich könnten und uns öffneten, so daß er sein großes Werk durchführen kann: uns von angestammtem Haß zu befreien und der Liebe zuzuwenden. Denn in unseren beiden Gemeinschaften sind viele Menschen eingezwängt in die Erinnerungen an Fehler und Ungerechtigkeiten. Wir sind Gefangene unserer Vergangenheit und können uns aus eigener Kraft nicht davon befreien. Darum bleiben wir in dieser schmerzlichen Vergangenheit wie eingekerkert, so daß wir unserer eigenen Gemeinschaft und was wir „die andere Gemeinschaft“ nennen, in der Vergangenheit soviel Elend zufügten und Hoffnungslosigkeit für die Zukunft auferlegten.

Wer kann uns freimachen für die Liebe, um einander zu vergeben und so für jede unserer Gemeinschaften eine neue Zukunft zu eröffnen? Das kann nur durch Jesus Christus, unseren Herrn, geschehen ...

Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene

Auf dem Weg zur Entschärfung der Kontroverse

In den zahlreichen ökumenischen Konvergenzklärungen und Gesprächen, an denen katholische Theologen beteiligt waren, begegnet die alte Kontroverse um „die Verehrung und Anrufung der Heiligen“ bisher nirgends als eigenes Thema. Dies wird den überraschen, der die Geschichte der Auseinandersetzung überblickt und der um die Erbitterung weiß, mit der gerade hier um die

Wahrheit und Reinheit der christlichen Gottesverehrungen worden ist. Nicht ohne Grund gelten „die Heiligen“ als populäres *Unterscheidungsmerkmal* zwischen katholischer und evangelischer Christenheit. Gewiß hatte aber der methodische Grundsatz der ökumenischen Bewegung, von der inneren „Rangordnung der Wahrheiten“ auszugehen, ein größeres Recht, wenn zuerst nach einem

Konsens in der Gnaden- und Rechtfertigungsauffassung gesucht wurde, um sich dann den Fragen um Amt und Kirche zuzuwenden. Erst jetzt kann man sich diesem Teilaspekt der katholischen und orthodoxen Frömmigkeit widmen.

Die befreiende Entdeckung einer *fundamentalen Einheit* in den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens an den dreifaltigen Gott, an die Versöhnung mit ihm durch Kreuz und Auferstehung seines menschengewordenen Sohnes, an Geist und Gnade und das ewige Leben trug ihrerseits viel zu einer Entschärfung des Bewußtseins bei, gerade die Heiligenverehrung bilde noch ein kirchentrennendes Hindernis. Außerdem prägt nach der weitgehenden Auflösung der traditionellen Volksfrömmigkeit und bei der „Atrophie der Fähigkeit“, sich mit den Verstorbenen in einer lebensmächtigen Einheit zu wissen (*Karl Rahner*), diese Äußerung kirchlichen Lebens das Gesicht des Katholizismus nicht mehr derart, daß sich eine Vordringlichkeit dieser Problematik aufdrängt.

Mit dem Hinweis auf die Erklärung des Konzils von Trient, daß es für den einzelnen Gläubigen keineswegs heilsnotwendig sei, sich um die Fürbitte der hervorragenden Glieder der himmlischen Kirche, die die Kirche seit dem 2. und 3. Jahrhundert „die Heiligen“ oder die „Seligen“ nennt, zu bemühen, läßt sich auch theologisch gut begründen, warum dieses Thema im Katalog drängender ökumenischer Fragen nicht oben an stehen kann.

Man könnte die Problematik vielleicht auf sich beruhen lassen, wenn sich über die Diskussion von Einzelfragen hinaus nicht auch eine Chance eröffnete, sich über subtilere Zusammenhänge der unterschiedlichen Grundauffassung des Christentums klarzuwerden, die sich in einzelnen dogmatischen Aussagen und Formen der Frömmigkeit ausprägt. Näherhin geht es um die *Konzeption der theologischen Anthropologie*, in deren Umkreis die Voraussetzungen der katholischen Wertschätzung der Heiligen zu suchen sind.

Spannungen in der Grundkonzeption von Christentum

Wenn auch das Trienter Konzil die Heiligenverehrung nur als ein kontingentes Moment des katholischen Glaubenslebens vorstellt, so rechtfertigt es dennoch diese Erscheinung als eine legitime Ausfaltung des Christlichen – freilich in Abwehr einiger defizienter Formen. Ohne diesen Teil der Liturgie wäre die Kirche insgesamt ärmer, und gewisse Wesenszüge des Mysteriums Jesu Christi kämen nicht voll zum Tragen. Daß andererseits die katholische Haltung auf den Nerv reformatorischer Auffassung des Christentums drückt, geht allein schon aus der Aussage Melanchthons hervor, alle reformatorischen Grundprinzipien würden dabei verletzt. Gottes Recht auf alleinige Anbetung werde beeinträchtigt, heißt es von reformatorischer Seite, wenn der religiöse Akt, vor allem das Gebet, sich auch auf Geschöpfe ausdehne. Wenn dies auch nicht unmittelbar zu einem offenen Polytheismus führe, so werde immerhin eine polyzentrische Frömmig-

keitshaltung erzeugt, die der wesentlichen Einheit und der theozentrischen Gestalt der religiösen Hingabe an Gott widerspreche. Weiterhin werde eklatant die einzige Mittler-schaft der Versöhnung durch Christus verkürzt, wenn von einem Vertrauen auf die Mittlertätigkeit der Heiligen und ihre überfließenden Verdienste die Rede sei. Hier drängt sich das Bild eines himmlischen Instanzenzuges auf, über den man schließlich zu Gott gelangt. In jedem Falle werde die christlich so entscheidende Unmittelbarkeit der Person zu Gott aufgehoben. Die Hinwendung zu den Heiligen führe zu einem eitlen Vertrauen auf menschliche Werke statt allein auf die göttliche Gnade und das Wort der Vergebung ohne alles Verdienst. Zum dritten finde sich keine Begründung einer „Anrufung“ der Heiligen in der Schrift, der einzigen Grundlage des Glaubens.

Die *calvinische Reformation* fügt dem betont hinzu, daß sich solche Entstellungen der Gottesverehrung aus einem falschen Gottesverständnis ergäben und umgekehrt. Der Gegensatz zu Rom sei daher ein „eminent kultischer“ (*E. Koch*, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen 1968, 349). Überhaupt vermutet die evangelische Theologie im katholischen Heiligenideal eine moralistische Engführung, die in der Werkheiligkeit ihren Ansatz findet. Nähme man das „gerecht und Sünder zugleich“ wirklich ernst, bliebe für ein Sammeln von Verdiensten, die eine höhere Seligkeit begründen und die man austeilen könne, kein Raum mehr.

Es geht also in der ganzen Auseinandersetzung nicht nur um eine Kritik an manchen (offensichtlichen) „Mißständen und Übertreibungen“ der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit. Zentrale Anliegen der Reformation (Gott allein, Christus allein, Schrift allein) stehen auf dem Spiel. Luther rechnet daher die Anrufung der Heiligen zu den „endchristlichen Mißbräuchen“ (Schmalkaldische Art. II, 2). Mag also für sich genommen der Heiligenkult nur zu den zweitrangigen Lehrartikeln zu rechnen sein, so steht doch unter einem bestimmten Gesichtspunkt „die Interpretation des Ganzen des Christlichen“ (*Walter Kasper*) zur Debatte. Zugespißt gesagt, geht es um eine Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie. Wie lassen sich die transzendente Beziehung zum Gott der Gnade Christi und die Heilsgemeinschaft der Glieder des Leibes Christi aufeinander beziehen? Wie kommen die Gnadengemeinschaft der Person mit Gott und das Mit- und Füreinander der Menschen zusammen?

Der neuralgische Punkt: Anrufung der Heiligen

Vor einer raschen Vereinfachung ist jedoch zu warnen. Gerade die Diskussion um eine katholische Anerkennung der „Confessio Augustana“ hat erneut gezeigt, daß in der Schätzung der Heiligen kein restloser Gegensatz zwischen den Konfessionen herrscht (*Georg Kretschmar*, *René Laurentin*, *Peter Manns*). Bei näherem Zusehen enthält der 21. Art. (zusammen mit den entsprechenden Artikeln in der „Apologie“) fast alle traditionellen Elemente einer

Heiligentheologie, wie sie sich von den biblischen Ansätzen her in der Märtyrerkonfession der alten Kirche entfaltet hat.

Die „Augsburgische Konfession“ kennt ein Gedächtnis der großen Frauen und Männer der Heils- und Kirchengeschichte, an denen Gottes Gnade sichtbar gewirkt hat. Sie kennt den Dank für seine Gnade, die der Kirche Lehrer des Glaubens und alle geistlichen Gaben schenkt. Sie spricht von einer *Verehrung* der Person der Heiligen als Vorbildern des Glaubens und der guten Werke. Sie ist sich der Gemeinschaft der in Jesus Christus *einen* Kirche der Vollendeten im Himmel und der Gläubigen hier auf Erden bewußt. Sie räumt eine generelle Fürbitte der Engel und der irdischen und himmlischen Heiligen für die Kirche insgesamt ein.

Diese Bekenntnisaussagen stehen in der Tradition evangelischer Kirchen keineswegs isoliert da. Das bedeutende reformierte Zweite Helvetische Bekenntnis (1566) hebt eigens hervor, daß die Verwerfung der Anrufung keine abträgliche Meinung über die Heiligen begünstigen wolle. In Übereinstimmung mit Patristik und Scholastik gelten die Heiligen als *Freunde Gottes*, welche Teufel und Welt überwunden haben. Darum sind sie zu ehren, in ihrem Glauben und ihren Tugenden nachzuahmen mit dem großen Verlangen, die Mitgenossen des ewigen Heiles zu werden, um sich gemeinsam mit ihnen in der Nähe Gottes an Christus zu erfreuen. Darin erneuert sich stets das lebendige Gefühl der Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche. Weil das Gedächtnis keineswegs nutzlos ist, sollen die Heiligen dem christlichen Volk zur Nachahmung empfohlen werden.

Bei dieser erkennbaren Gemeinsamkeit in der Sicht der Heiligen haben die Vertreter der lutherischen Orthodoxie, Martin Chemnitz und Johann Gerhard, immer wieder hervorgehoben, daß der einzig dogmatisch relevante Streitpunkt die Anrufung der Heiligen sei. Sie meinen damit nicht eine bloße namentliche Anrede, sondern die *religiöse* Anrufung.

Meinen beide Seiten das gleiche?

Bei einer näheren Untersuchung stellt sich heraus, daß der Begriff der „Anrufung“ von einem *unterschiedlichen Kontext* her bestimmt wird. Die Gefahr, aneinandervorbeizuarargumentieren, erweist sich als sehr groß.

Wenn *katholische Theologen* die Zuwendung zu den Heiligen religiös nannten (R. Bellarmin, Fr. Suárez), wollten sie diesen Akt als ein Moment der Gesamthinordnung der Kreatur auf Gott verstanden wissen. Den Sachgrund fanden sie in der paulinisch-augustinischen Idee „Ein Christus, Haupt und Leib“. Jesus Christus steht in einer doppelten heilsbedeutsamen Stellung zum einzelnen Gläubigen. Einmal begegnet er als Haupt des Leibes und Ursprung der Gnade, wenn er im Heiligen Geist durch Wort und Sakrament die Menschen mit Gott und seinem geschichtlichen Heilswirken verbindet. Zum andern begegnet er heilswirksam auch durch die Mitglieder an sei-

nem Leib. Diese zweite Weise wurzelt in der ersten. Sie bringt sie aber zur vollen Erscheinung und Auswirkung. Indem sich die Beziehungen der Glieder untereinander intensivieren im Für- und Mitsein, im gegenseitigen Tragen, im Austausch aller Freuden und Leiden, in Dienst und Liebe, wird der Leib Christi aufgebaut und vervollkommen zum Heil aller (vgl. Röm 12, 3–8; 1 Kor 12, 12–27), „damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“ (Eph 4, 13).

Die katholischen Kontroverstheologen greifen damit einen Gedanken des Thomas von Aquin auf, der hier einen wichtigen Aspekt der Selbsterschließung Gottes in der vom Logos angenommenen Menschheit zum Ausdruck kommen sieht. Gott teilt, so Thomas, nicht nur seine Güte und Gnade dem Menschen mit. Er will auch manche Gaben und Erweise seiner Liebe durch Menschen mitgeteilt sehen. So trete der soziale Charakter des Heils hervor. Wenn Gott den Menschen als Gemeinschaftswesen verfaßt habe, so nehme er auch seine Sozialität in Anspruch, um sich ihm umfassend (in seiner sozial sich vollziehenden Personalität) mitzuteilen. Somit ist der Heilige im Christentum nicht eine Realität einfach neben Gott. Im Heiligen, und das ist der Sinn jeder wahren Verehrung, wird zuerst und zuletzt Gott selber geehrt als Geber aller Gaben, durch die er den Menschen erhebt und innerlich verwandelt, so daß er selbst im begnadeten Menschen zeichenhaft aufscheinen kann (*Wolfgang Beinert*). In Jesus lassen sich Gottes- und Menschengemeinschaft nicht mehr adäquat trennen. Deshalb muß die rein transzendente Ausrichtung auf Gott im Gebet, das calvinische „Gott allein die Ehre“ innerlich ergänzt werden durch eine immanente Begegnung mit dem Gott der Selbsterschließung in der Menschheit. Dies geschieht in einer Form des Gebetes, die die durch Menschen vermittelte Nähe Gottes zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn konnte im 2. Jahrhundert schon Irenäus von Lyon sagen: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.“

Das „Gebet zu den Heiligen“ meint also nicht den Heiligen neben Gott, sondern „Gott im Heiligen“ (*Erich Przywara*). Gott allein erfüllt alle Bitten. Er will sie aber auch im Hinblick auf die brüderliche Verbundenheit und die Solidarität aller in seiner Heilzusage an die ganze Menschheit zur Erfüllung bringen. Die vermittelnde Tätigkeit der Heiligen im Himmel (und der Brüder auf Erden) bringt also nicht zusätzlich zum Heildienst Christi einen neuen Ansatz der Versöhnung der Menschen mit Gott zur Geltung. Es ist immer die Gnade Christi, der die Überfülle der göttlichen Liebe auch durch die menschliche Beziehung der Glieder seines Leibes zur Auswirkung bringen will. Überhaupt bedarf die Rede vom Mittlerdienst Christi einer näheren Differenzierung. *Jesus als Mittler* ist keine mittlere Instanz zwischen Gott und Welt (vgl. Gal 3, 20), sondern *die Vergegenwärtigung Gottes* oder die „vermittelte Unmittelbarkeit“ des Menschen zu Gott (Karl Rahner). Insofern er mit der Kirche geeint ist (vgl. Gal 3, 28), schließt seine Mittlerschaft auch ein, daß

die Menschen in ihm, seine Glieder, Abstrahlungen der Gegenwart Gottes in der Welt sind.

Nach der maßgeblichen Lehre vom Gebet bei Origenes, Augustinus und Thomas von Aquin ist aber jede Relation der Glieder des Leibes Christi ursprünglich und allumfassend durch das Haupt vermittelt. Eine verabsolutierte Vorstellung, die der großen katholischen Tradition fremd war, die Heiligen müßten uns erst mit Christus, dem strengen Richter, versöhnen, hat hier keinen Platz. Diese schiefe Sicht konnte erst entstehen, nachdem neben der liturgischen Grundform des Betens „durch Christus zum Vater“, bei der er der Gebetsmittler ist, eine private Form des direkten Jesus-Gebetes entstanden war, wo Christus auch der Empfänger des Gebetes ist (*Josef Andreas Jungmann*). Hier erschienen die Heiligen in einem bestimmten Sinn als Mittler zu Christus, ohne daß die Ebene, auf der von der einzigartigen Mittlerschaft Christi die Rede nur sein kann, außer Betracht kam. Die Vorstellung, man stehe als einfacher Christ dem unerreichbaren Ideal des Heiligen, der Christus näher ist, gegenüber, vermochte aber in vielen Äußerungen der Volksfrömmigkeit die Gewichte falsch zu setzen.

Beim Vergleich mit der reformatorischen Ablehnung fällt auf, daß der Sinn des Begriffs „anrufen“ sich dort in einem *andern Kontext* entwickelte. Luther definiert ihn als „sein Heilstrauen, die Hoffnung auf die Seligkeit auf jemanden setzen“ (vgl. Schmalkaldische Art. II, 2). Daß sich dies allein auf Jesus Christus beziehen kann, ist durch die Hl. Schrift klar bezeugt (Röm 8, 4; 1 Tim 2, 5; 1 Joh 2, 1). Aus diesem Blickwinkel muß folgerichtig die Rede vom Mittlerdienst und dem Vertrauen zu den Heiligen geradezu als die Aufhebung des Christentums erscheinen. Daß über dieses zentrale Anliegen hinaus auch *pastorale Anliegen* wirksam waren, ergibt sich aus Luthers Auslegung der Zehn Gebote (1518). Im Anklang an die humanistische Kritik volkstümlicher Erklärung der „Zuständigkeitsbereiche“ einzelner Heiliger (vgl. Nothelfer-Kult) zeigt Luther das Künstliche und Konstruierte solcher Zuordnungen. Mit dem hl. Augustinus betont er die Wirksamkeit der Fürbitte der einzelnen und aller Heiligen für die ganze Kirche. Seine Reserve gegenüber einer Zuwendung zu *einzelnen* Heiligen hat auf dem Hintergrund der christofugalen Tendenz solcher Frömmigkeitsformen einiges Gewicht.

Diese fragmentarischen Hinweise über den unterschiedlichen Sinn des Kernworts der Kontroverse belegen nur, daß, über die Terminologie hinaus, im ökumenischen Gespräch die gemeinte *Sache* gemeinsam neu zu erschließen ist. In dem geschichtlich so bedeutenden *Dialog zwischen G. W. F. Leibniz und J.-B. Bossuet* im 17. Jahrhundert hat Leibniz als evangelischer Christ sich zu einer Anrufung der Heiligen darum verstehen können, weil er sie im Vertrauen auf die brüderliche Fürbitte der vollendeten Glieder des einen Leibes Christi begründet sah. Zusammen mit wichtigen Autoren (Petrus Canisius, Römischer Katechismus, Fr. von Sales, Fr. Veronius, und heute K. Rahner, K. Barth) begriffen die beiden Dialogpartner das

Gebet zu den Heiligen als eine Einladung zu ihrem *Mitbeten* in, mit und durch Jesus Christus zum Vater im Heiligen Geist.

Neuansätze zum ökumenischen Gespräch

Diesen Befund, der der gängigen Meinung einer Ausschaltung der Heiligen aus einem reformatorischen Glaubensbewußtsein widerspricht, bestätigt die erkennbare *durchgängige Linie einer evangelischen Hagiographie*. Sie beginnt mit Georg Major, von Luther selbst aufgefordert, und führt über C. Goltwurm, G. Tersteegen, Th. Fliedner, F. Piper und W. Löhe zu J. Erb, O. v. Taube, A. Saathoff, W. Nigg und B. J. Forck, der die Märtyrer der Bekennenden Kirche beschrieb. In nicht wenigen Kirchenordnungen und Agenden finden sich bis heute Gedenktage von Heiligen (z. B. Johannes d. Täufer, Petrus und Paulus).

Weiter führen verschiedene Versuche einer theologischen Durchdringung. Im letzten Jahrhundert suchte W. Löhe innerhalb einer erneuerten Ekklesiologie einen Ansatz zur Erneuerung einer evangelischen Heiligenverehrung, die seit der Aufklärung nahezu verschwunden war. A. F. C. Vilmar erkannte scharfsinnig die Schwäche der Ekklesiologie als Ursache der Mißverständnisse. Gerade an der Schnittlinie von Ekklesiologie und Eschatologie müsse sich ein neuer Zugang entwickeln lassen. Diese Sicht hat sich 100 Jahre später das II. Vatikanische Konzil zu eigen gemacht, das in der Kirchenkonstitution von „dem endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihrer Einheit mit der himmlischen Kirche“ spricht.

Mit dem ekklesiologischen Aufbruch im „Jahrhundert der Kirche“ (Otto Dibelius, Paul Althaus, Dietrich Bonhoeffer) trat auch für viele evangelische Theologen die Einheit der Kirche „auf Erden“ und „im Himmel“ neu ins Blickfeld. Die Entdeckung der neutestamentlichen *Koinonia-Idee* läßt ein Gefühl für das Mit- und Füreinander in Gebet, Fürbitte, Stellvertretung, Opfer, Leiden und Hoffen wach werden. Sie ermöglicht auch die eschatologische Ausrichtung des einzelnen Gläubigen auf die gemeinsame Vollendung der Menschheit in Jesus Christus, der Tote und Lebende umgreift. Die Gemeinschaft mit den Engeln und den Gerechten der Vorzeit (vgl. Hebr 12, 22–24) im ganzen endzeitlichen Gottesvolk findet ihren Ausdruck im Lob der Größe Gottes in der Geschichte seiner Gnadenzuwendung an die Väter Israels, worin sich die Gnadengeschichte personalisiert (vgl. Jes Sir 44–50). Auch die Christen wissen sich von einer „Wolke von Zeugen“ umgeben (Hebr 11–12). Dies begründet auch die Vielfalt der Heiligkeitstypen, in denen sich die Reaktion auf den geschichtlichen Anruf der Gnade dokumentiert.

In der *ersten Phase* der Neuentdeckung der Heiligen knüpft man an die Bibel und die Bekenntnisschriften an und hebt die „dreifache Ehre“ hervor, von der die „Confessio Augustana“ gesprochen hatte (Dank, Glaubensstärkung, Nachahmung). So kennt das Luthertum den

Heiligen als eine Gestalt der Gnade, Gotteskind, geistlichen Vater, Gottesfreund und Werkzeug seines Willens (O. Planck). Max Lackmann, der als erster eine lutherische Hagiologie entwickelte, spricht von einer „pneumatischen Kommunikation“, um ein rein profanes und historisch-subjektives Gedächtnis der Heiligen zu überwinden. Albert Ebnetter faßt das Ergebnis dieser ersten Reflexion so zusammen, daß es für ein lutherisches Verständnis neben dem unvergleichbaren Mittlertum Jesu Christi und der allgemeinen Fürbitte der Gläubigen auch eine machtvolle Fürbitte der bei Gott endgültig Geretteten geben müsse, der Gottesfreunde, die mit Christus herrschen (vgl. Apk 20, 4). Nach dem Zeugnis der Schrift seien die Blutzengen besorgt um das Heil ihrer Brüder, die sie noch auf Erden ringen sehen (Apk 6, 9f.); und die Engel und Ältesten tragen das Gebet der Gläubigen vor Gottes Thron, was eine fürbittende Tätigkeit von Geschöpfen bedeute (Apk 8, 3). Bei einer Korrektur christofugaler Einstellungen und mißverständlicher Gebetsformeln und unter strenger Wahrung der einzigen Heilsmittlerschaft Jesu sieht Planck nicht ein, warum gerade im neuen Aion der edelste Dienst der Gerechten an den Brüdern, Fürbitte und das Ersuchen um sie, nicht mehr geschehen könne durch die verstorbenen Brüder, die schon vollendet bei Christus leben. Diese Stimme, die auch eine Anrufung der Heiligen als legitim anerkennt, bleibt im evangelischen Raum allerdings singulär.

Aber auch bei den großen Dogmatikern bricht sich der Gedanke Bahn, daß aus der umfassenden Gemeinschaft mit der Kirche der Vergangenheit geschlossen werden könne auf ihre Hilfe für die gegenwärtige (Karl Barth). Paul Althaus sieht eine Hilfe der besonders im Glauben Bewährten als Trost, und Beispiel, die als geschichtliche Nachwirkung aus dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen hervorgeht. Er knüpft dabei eigentlich nur an die Sermones Luthers von 1519 an, wo der Reformator in augustinischer Tradition von der Leib-Christi-Vorstellung her umfassend den Sinn der Heiligenverehrung aus der Einheit aller im Heil entwickelt hatte.

In der zweiten Phase geht es über geschichtliche Bezüge hinaus um weite theologische Entwürfe, indem die Einzelemente organisch miteinander verknüpft werden. Die reifste Frucht all dieser Vorstöße bietet zweifellos die Arbeit Paul-Yves Emerys, Bruder in Taizé (L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des Saints et son expression dans la prière de l'Eglise: Verbum Caro 16, 1962, Nr. 63, 1–240). Ihm geht es um eine trinitarisch-eklesiale Integration aller wesentlichen Momente (wie auf katholischer Seite Hans Urs von Balthasar), die er seinen gründlichen biblischen, patristischen und liturgiegeschichtlichen Forschungen entnimmt, und die er in ihrem jeweiligen Gewicht abzuschätzen vermag. Ohne die reformatorischen Fundamentalprinzipien preiszugeben, vermag er aus der Koinonia-Idee die innere Einheit und gegenseitige Durchdringung von Gottes- und Menschen-gemeinschaft verständlich zu machen. Daraus ergibt sich auch die heilsrelevante Stellung der Glieder des Leibes

Christi im Volk Gottes. Gerade die einzigartige Mittlerschaft Christi durch seine menschliche Natur, durch die er alle Menschen in sein Leben einbezieht, ermögliche erst von der Gnade getragene Liebe, Fürbitte und dienende Verwaltung der Gnadengaben aneinander (vgl. 1 Petr 4, 10) als Austausch im gemeinsamen Leben mit und in Jesus Christus. Das Wirken Christi enthalte schon das mögliche Wirken im Füreinander der Glieder Christi, und es expliziere sich darin. Darin gehe die „Fülle Christi“ auf und sie verwirkliche sich in ihm (vgl. Kol 1, 24; Eph 2, 9). Nehme man hinzu, daß es einen Alten und Neuen Bund, Himmel und Erde umfassende Gemeinschaft Christi gibt, die ein einziges Leben führt, dann seien alle Gebete und Dienste Teil des göttlichen Heilsplanes, der freilich von Christus her eine unumkehrbare Reihenfolge von Ursache und Wirkung aufweise. Würden die Heiligen radikal in ihrem Leben und Wirken christologisch betrachtet, dann erschienen sie nicht als Instanz neben ihm, sondern als eine weitere Dimension seiner Liebe. Die Einheit der Kirche in ihren geschichtlichen und eschatologischen Dimensionen komme im eucharistischen Memorial zur vollen Erscheinung. Sie ist der adäquate hermeneutische Ort zum Verständnis des christlichen Heiligen und seiner Bedeutung für das Glaubensleben als eine Kommunion aller Personen und Gaben in Jesus Christus. Im liturgischen und privaten Bezug erweist sich Heiligengedächtnis und -verehrung zuletzt als eine eschatologische Antizipation der vollendeten Gemeinschaft aller Geheiligten in Jesus Christus, wo die „Seligkeit“ als Einheit mit Gott und den Brüdern und Schwestern untrennbar geworden ist.

Ursprung in der eucharistischen Koinonia

Im „Gedenken der Entschlafenen“ (Reinhard Mumm – Adolf Köberle), das für die evangelische Christenheit neu fruchtbar gemacht werden soll, müßte sich die neutestamentliche begründete „Solidarität mit den Toten“ (Synode der Deutschen Bistümer, Unsere Hoffnung) zeigen, weil sich dabei ein wesentlicher Zug der befreienden Botschaft von der Auferweckung der Toten zu erkennen gibt. Das Leben der Toten und das Leben mit den Toten auf die eine gemeinsame Zukunft hin (Karl Rahner) hat in der eucharistischen Koinonia Christi ihren Grund (Wolfgang Beinert). Von daher ließe sich auch die Antithese von einer Unmittelbarkeit zu Gott und dem vermittelnden Charakter der Gottesbegegnung im Menschen innerlich überwinden. Wo Gott die kreatürliche Interkommunikation radikal zum Modus seiner Heilspräsenz macht, hat er sich durch die Menschwerdung so mit dem begnadeten Menschen identifiziert, daß ich in jedem Menschen immer auch Gottes Zusage und Gnade und in Gott immer auch dem Menschen als Herausforderung und als Heil begegne (Karl Rahner).

Die Kirche als Kommunion Gottes und der Menschen in der Gnade bildet in den wenigen Dokumenten des ökumenischen Dialogs, die bisher auf das Thema eingehen, den Horizont der Vermittlung der verschiedenen theologischen und konfessionellen Traditionen. Im Bericht der

lutherisch/römisch-katholischen Kommission „Das Herrenmahl“ (1978) (Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983 S. 292) heißt es knapp: „Auch die lutherische Eucharistiefeier bringt die Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Gemeinde im Lobgesang und in der Fürbitte zum Ausdruck.“ Ähnlich kennt das „Lima-Dokument“ die Gemeinschaft mit allen Heiligen und Märtyrern in der neutestamentlichen Bundesfeier. So entwickeln den Gedanken auch *Adolf Köberle – Reinhard Mumm* (Wir gedenken der Entschlafenen, Kassel 1981, S. 63–67) und *Edmund Schlink* (Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, S. 498).

Deutlicher drückt sich die *Anglikanisch/Orthodoxe Theologische Kommission* in der „Llandaff-Erklärung“ (1980) aus. Die in einer einzigen Bewegung der Anbetung des dreifaltigen Gottes mit der Kirche im Himmel geeinte Kirche auf Erden versteht sich als Leib Christi im Heiligen Geist, in dem jedes Glied mit dem anderen solidarisch ist in Leiden und Gebet. Wenn diese Beziehungen durch den Tod wohl gewandelt, aber nicht aufgehoben werden, dann geht deutlich hervor, daß Gott keine abstrakte Idee ist, sondern der Gott der Personen und der personalen Gemeinschaft, die in der Eucharistie real ist und sich auf die endgültige Vollendung hin öffnet. Wiewohl die Anglikaner seit dem 16. Jahrhundert die Anrufung der Heiligen ablehnen, so ergibt sich im fortgeschrittenen Dialog, im Anschluß an die gesamtkirchliche Tradition, doch eine gewisse Differenzierung der Gebete. Vorausgesetzt bleibt aber, daß die Fürbitten der Heiligen auf unser Ersuchen hin keine autonome Tätigkeit darstellen. Sie bilden eine im Heilswerk Christi eingeschlossene Möglichkeit.

Zu differenzieren ist „... erstens zwischen Gebeten zu Gott, auf die Fürbitte der Heiligen für uns zu hören; zweitens einfachen Bitten an die Heiligen, für uns zu beten; sowie drittens ausführlichen, an die Heiligen gerichteten Gebeten“ (Dokumente wachsender Übereinstimmung, S. 99). Eine entscheidende Voraussetzung wird in allen diesen Dokumenten gemacht, daß nämlich die in Christus Verstorbenen in personaler Bewußtheit und Identität bei Gott leben. Wird von einem „Seelenschlaf“ oder gar von einer „Annihilation“ bis zum Weltende gesprochen, dann bleibt einer lebendigen Gemeinschaft und der Gebetssolidarität freilich der Boden entzogen.

Die *sakramentale Lebenseinheit*, die über den biologischen Tod hinausreicht, verhindert dabei die Reduktion der Heiligen auf eine nur ethische Rolle aufgrund einer rein geschichtlich-biographischen Nachwirkung ihres vorbildlichen Wirkens. Diese Fragen müßten erneut in einen Dialog einbezogen werden. Aber der Ansatz bei einer sakramentalen Gemeinschaft und einer pneumatischen Kommunikation, wie sie aus einem gemeinsamen Grundverständnis von Eucharistie her entwickelt werden können, trifft sich mit der Hagiologie des 2. Vatikan. Konzils („Lumen gentium“ 48–51). Übereinstimmend urteilen der lutherische Theologe *Peter Meinhold* und der reformierte Systematiker *Heinrich Ott*, daß in den Darlegungen des Konzils über das katholische Bild des Heiligen ein *Höchstmaß an Gemeinsamkeit* sichtbar werde. Von reformatorischer Seite sei kein nennenswerter Widerspruch anzumelden. Weil man hinter den nun erreichten Diskussionsstand nicht mehr zurückgehen könne, gelte es, nicht an einzelnen Erscheinungen Anstoß zu nehmen, sondern die Einzelaussagen in den Kontext umfassender Perspektiven der Ekklesiologie und der Eschatologie einzubergen. Im Gespräch über die Heiligen gehe es heute vielmehr „um die Struktur der Inkarnation und die Struktur der Kirche“ (*Heinrich Ott*), d. h. um die zur Einheit mit Gott gehörende Theologie der Fürbitte und die zur Sendung der Kirche gehörende Solidarität aller Begnadeten im Heil vor Gott, die wegen der Einheit aller Toten in Christus die physisch-biologische Todesgrenze im Glauben überwinde.

In dem sich anbahnenden Dialog geht es daher über die Konzentration auf Einzelfragen (nach der Methode der klassischen Kontroverstheologie) hinaus um eine nähere Bestimmung des Zueinander des universalen Verhältnisses Gottes zur menschlichen Person und des darin eingeschlossenen Verhältnisses heilsbedeutsamer personaler Interkommunikation. Dabei wird sich das Grundverständnis des Christentums zwischen den Kirchen weiter klären lassen. Sich in der *theologischen Anthropologie* einander näherzukommen, könnte ein wichtiges Anliegen ökumenischer Bemühung um „die Heiligen“ sein. In seiner klassischen Darstellung der Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, in seiner „Symbolik“, hatte *J. A. Möhler* gerade hier den Ursprung der abendländischen Glaubensspaltung erkannt. *Gerhard L. Müller*

Die emanzipative Generation

Eine Studie über den Bewußtseins- und Rollenwandel bei Frauen

Demoskopische Umfragen sind bei Kirchenführungen, jedenfalls solange sie nicht kontroverse Zonen erreichen, in der Regel beliebt. Das galt für den katholischen Bereich jedenfalls so lange, als der im Spätherbst 1981 verstorbene *Karl Forster* seine Hand darüber hielt und der heutige Bischof von Hildesheim Sekretär der Bischofskonferenz

war. Mit Veröffentlichungen darüber beliebt man allerdings zu geizen. Manche erblickt nur bruchstückhaft das Licht einer größeren Öffentlichkeit, und die meisten Umfragen bleiben überhaupt in irgendwelchen Schubfächern von Amts- und Gelehrtenstuben liegen. Begründungen dafür sind rasch zur Hand. Für die einen