

ORTHODOXE ANSICHTEN ÜBER DIE COMMUNIO SANCTORUM IM INTERKIRCHLICHEN DIALOG

Von

EVANGELOS D. THEODOROU

Emer. Professor der Universität zu ATHEN
Ordentl. Mitglied der Europäischen Akademie
der Wissenschaften und der Künste

Referat, gehalten im 3. Passauer Symposion («*Liturgie und Ökumene*»), das von Prof. Dr. Karl Schlemmer, Inhaber des Lehrstuhls für Liturgik und Homiletik an der Katholisch - Theologischen Fakultät der Universität Passau (Deutschland), veranstaltet wurde. Unter dem Thema «*Communio Sanctorum - Communio in Sanctis*» stellte dieses Symposion «*den Mittelpunkt der Festwoche im Oktober 1993 auf Bayerns Heiligen Berg Andechs dar, wo die Benediktiner des 750. Todestages der Hl. Hedwig gedachten. Diese grosse Frau aus dem Haus der Andechs - Meranier war als Herzogin von Schlesien wirklich eine Brücken- und Friedensheilige, die in ihrer vielfältigen Ausstrahlung auch eine ökumenische Dimension besitzt*»¹. Der Text des Referats und die Fussnoten sind in der folgenden Veröffentlichung ausreichend erweitert geworden².

1. Einleitung - Terminologische Geleitworte

Die verbreitete Parole, daß die Kirchen den Ökumenismus der Basis entwickeln müssen, kann nur im Rahmen der liturgischen Spiritualität verwirklicht werden. Von daher ist auch die Formulierung der

1. Karl Schlemmer, Hrsg., *Heilige als Brückenbauer - Heiligenverehrung im ökumenischen Dialog*, Andechser Reihe, Band I, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1997, S. 7.

2. Vgl. Evangelos Theodorou, «Die Communio Sanctorum aus orthodoxer Sicht», in: Karl Schlemmer, a.a.O., S. 60-78. Ders., *Ἡ Ἐκκλησία ὡς «κοινωνία*

Passauer Symposien mit «*Liturgie und Ökumene*» sehr treffend. Philipp Harnoncourt hat in einer eindrucksvollen Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität zu Athen den Zusammenhang wie folgt zum Ausdruck gebracht: «*Der Liturgiker... kann als seinen Beitrag zum ökumenischen Dialog die Feststellung vorlegen, daß in der Vielfalt der Liturgien die fundamentale Einheit des Glaubens überzeugend aufscheint*»³. Diese gemachten Hinweise müssen nicht als ein Umweg in meinen Ausführungen betrachtet werden, sondern als eine inhaltliche Einleitung an das Thema des Symposions.

Der Ausdruck der «*communio sanctorum*» in der endgültigen Fassung des sog. «*Apostolischen Glaubensbekenntnisses*»⁴ hatte seine sprachlichen Quellen und Wurzeln in der paulinischen und johanneischen Theologie und in der altchristlichen Literatur des griechischen Ostens. Variationen der griechischen Formulierung «*Κοινωνία τῶν ἁγίων*» (= *communio sanctorum*) finden wir z.B. beim Hl. Athanasius d. Gr. und beim Hl. Basilius d. Gr.⁵. So ist auch das «*Apostolische Glaubensbekenntnis*» (*Apostolicum*) «*nichts anderes als eine unter starkem morgenländischen Einfluss erfolgte Neuredaktion des altrömischen Taufsymbols*»⁶.

Es gibt eine vielfältige Interpretation des Begriffs «*communio*

ἁγίων) (Die Kirche als «*communio sanctorum*»), Thessaloniki 1994 und in: *Θεολογία*, 1993, S. 545-569. Panagiotis N. Trempeles, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Band 2, Athen, 1959, S. 409-422. I. N. Karmiris, *Δογματικῆς Τμημα Ε': Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Ἀθήναι, 1973, S. 124ff.

3. Ähnliche Meinungen hat Philipp Harnoncourt in den folgenden Veröffentlichungen zum Ausdruck gebracht: *Studien zum Verhältnis zwischen gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Liturgie*, 2 Bände, Graz 1971. «Ökumenische Vesper in Graz», in: *Gottesdienst* 16 (1982), S. 168. «Ökumenische Aspekte des Liturgischen Kalenders und der Heiligenverehrung», in: *Freude am Gottesdienst*, hrsg. von H. Riehm, Heidelberg 1988, S. 457-463. «The faith of the one church, expressed in different rites and texts in christian liturgy», in: *Wort und Wahrheit*, Supplementary Issue, Number 5, published and edited by the Ecumenical Foundation PRO ORIENTE - Wien 1989, Nr. 5, S. 111-116.

4. I. N. Karmiris, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* (= Die dogmatischen und symbolischen Bücher der Orthodoxen Katholischen Kirche), Band 2, Athen 1960, S. 35-51. W. Trillhaas, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis: Geschichte, Text, Auslegung*, Witten 1953. F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig 1900.

5. Athanasios, «Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον», Migne P.G. 28,528; Basilius, «Κατὰ Εὐνομίου λόγος γ' περὶ Ἁγίου Πνεύματος», Migne P.G. 29,660;

6. H. Lietzmann, «Apostolicum», in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft², Band 1, S. 445-446.

sanctorum», die davon abhängt, wie verschiedene sprachliche, grammatische oder syntaktische Kriterien verwendet werden. Das gilt vor allem für das griechische Wort «*koinonia*», welches im heutigen Ökumenismus viel verwendet wird. Die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Canberra (Australien) im Jahr 1991 benutzte den Begriff «*Koinonia*» in ihrer feierlichen Erklärung⁷.

Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (Spanien) im August 1993 diskutierte das Thema: «*Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis*»⁸.

Diese Tatsachen unterstreichen die Aktualität des Begriffs «*communio*» (*koinonia*). «*Endlich hat die multilaterale Ökumene einen gemeinsamen Nenner für die offenen theologischen und ekklesiologischen Fragen und Probleme gefunden: Koinonia ist das Stichwort der ökumenischen Diskussion der kommenden Jahre*»⁹.

Der Begriff «*koinonia*» (als Abstraktum oder als Adjektiv «*κοινωνός*» oder als verbale Form oder als Kompositum) war im hellenistischen Raum verbreitet. Da dieser Begriff in das griechischsprechende Diasporajudentum eingedrungen ist, kann man annehmen, daß er Saulus von Tarsus bekannt war¹⁰. Es gibt mehr als 30 Worte der *Koinonia* - Gruppe im Neuen Testament, vorwiegend in den paulinischen Schriften. Wir müssen unterstreichen, daß «*das griechische Koinonia, welches auf deutsch meistens mit Gemeinschaft wiedergegeben wird, dem lateinischen communio nur teilweise entspricht, daß es eine weitere Entsprechung im lateinischen participatio (= Teilnahme, Teilhabe) und noch einem anderen lateinischen Wort - societas - hat... Die wichtigsten englischen Übersetzungen schlagen nicht weniger als vier Formulierungen vor: fellowship, participation in, communion, sharing in*»¹¹.

7. Diese Erklärung hat den Titel: «Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Berufung», in: W. Müller - Römheld (Hrsg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes: Bericht aus Canberra 1991*, Frankfurt/M. 1991, S. 173-176.

8. *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis - Ein Diskussionspapier für die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Santiago de Compostela 1993* (Document Nr. 161 - WCC Publications, Genf).

9. W. Thönissen, «Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung - *Koinonia* ist Stichwort künftiger Ökumene»: *Katholische - Nachrichten - Agentur (= KNA) 34* (18 August 1993), S. 2.

10. *Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela 1993*, Document 5: J. Reumann, *Koinonia in Scripture: Survey of Biblical Texts* - Vgl. H. Seesemann, *Der Begriff der Koinonia im Neuen Testament*, Giessen 1933.

11. J. Reumann, *a.a.O.*

Was den Ausdruck «*communio sanctorum*» (*Κοινωνία τῶν ἁγίων*) betrifft, können die Wörter «*sanctorum*» und «*communio*» vom grammatikalischen wie auch syntaktischen Standpunkt aus verschiedene Bedeutungen besitzen. Das Wort «*sanctorum*» kann ein Genitivus objectivus sein. Dann bedeutet «*communio sanctorum*» Anteilhabe an den sancti, den heiligen Menschen (personal) oder an den sancta (oder sacra), den heiligen Sachen (neutral). Das Wort «*sanctorum*» kann auch Genitivus subjectivus sein; in diesem Fall bedeutet «*communio sanctorum*» die *communio*, die aus den sancti, den heiligen Menschen, besteht und zusammengesetzt ist. Das Wort «*sanctorum*» kann auch Genitivus possessivus sein; dann ist *communio* der Anteil, den die Heiligen haben¹².

Wir könnten nun fragen: Was bedeutet denn dann schließlich das Wort «*sanctorum*»? Sind sancti (ἅγιοι) gemeint oder sancta (ἅγια)? Wenn ersteres, sind dann sancti die Glieder der irdischen Kirche oder die Vollendeten? Und was heißt «*communio*»? Heißt es Gemeinschaft zwischen Personen oder Teilhabe an heiligen Gütern oder Gemeinschaft von Personen durch Teilhabe an heiligen Gütern?¹³.

Je nach dem Geschlecht des Wortes «*sanctorum*» (ἁγίων) und je nach der Bedeutung des Wortes «*koinonia*» (*communio*) bietet also der Ausdruck «*communio sanctorum*» verschiedene Erklärungsmöglichkeiten:

a) Wenn es sich um Personen, um sanctos/sanctas (ἁγίους, ἁγίας) handelt, dann bedeutet der Ausdruck «*communio sanctorum*» Gemeinschaft der irdischen Gläubigen untereinander oder Gemeinschaft der irdischen Gläubigen mit den Personen der heiligen Trinität und mit den himmlischen Heiligen oder nur Gemeinschaft der Personen der heiligen Trinität und der himmlischen Heiligen untereinander. So hat Niketas von Ramesiana (um 400) kommentiert: «*Seit dem Anfang der Welt bilden die Kirche Patriarchen, Propheten, Märtyrer und alle Gerechten, die gelebt haben oder jetzt leben und in Zukunft leben werden...*»¹⁴ und zwar in Verbindung mit den Engeln. Dachte Niketas dabei mehr an die *Gemeinschaft* der Heiligen auf Erden mit den Vollendeten, so war die spätere Auslegung von Faustus von Riez

12. Vgl. mehr in: D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Berlin 21954.

13. Vgl. *Religion in Geschichte und Gegenwart*³, Band II, 1348.

14. J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 31972, S. 382ff. - Nicetae (Ramesiani), «*Explanatio Symboli*», Migne *P.L.* 52,871.

(um 450) «mehr auf die Verehrung der vollendeten Heiligen ausgerichtet. Bezogen auf die vollendeten Glieder der Kirche bedeutet die Formel nicht nur eine Erläuterung von «sancta ecclesia catholica», sondern eine weitere Bekenntnisaussage»¹⁵.

b) Handelt es sich grammatikalisch um ein Neutrum, um ἅγια (sancta, sacra), dann bedeutet die Formulierung «*communio sanctorum*» Anteil haben an den Sakramenten, an den «heiligen Gütern» überhaupt oder speziell an den Abendmahlselementen. Vgl. den liturgischen Ruf: «Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις» (Sancta sanctis).

Bei dieser Vielfalt der Möglichkeiten ist es von vornherein klar, daß allein aus dem Begriff nichts Sicheres herauszuholen ist, selbst exegetische Kunst vermag dies nicht. Es ist sowohl die personale wie auch die neutrale (sachliche), sowohl die subjektive ebenso wie die objektive Interpretation des Wortes «*sanctorum*» (ἁγίων) möglich. Von daher wird deutlich, warum es viele Verständnisse und Gebrauchsweisen des Begriffs «*communio sanctorum*» (κοινωνία τῶν ἁγίων, Gemeinschaft der Heiligen) gibt. Keine der vorrangigen Auslegungen von «*communio sanctorum*», unabhängig davon, ob sie älter oder jünger sind, kann aus grammatikalischen, syntaktischen, sprachlichen, patristischen, dogmengeschichtlichen, ekklesiologischen und anderen Gründen ausgeschlossen werden. Insofern der Ausdruck nicht von dem im Osten wie im Westen verbreiteten und herrschenden Glaubensbekenntnis von Nizäa – Konstantinopel adoptiert wurde, ist es wohl logisch, den Begriff «*communio sanctorum*» als globalen Terminus technicum zu betrachten, um alle möglichen Deutungen auszuschöpfen. Dazu sind wir umso mehr verpflichtet, als alle möglichen Auslegungen sich nicht widersprechen, sich auch nicht gegenseitig aufheben, sondern sich leicht miteinander verbinden lassen. Sie ergänzen sich durch verschiedene Aspekte, die komplementären Charakter besitzen. Diese Aspekte entsprechen den hauptsächlichen Komponenten und konstitutiven Elementen der Gemeinschaft der Heiligen, die sich als Dimensionen ein und derselben göttlichmenschlichen Wirklichkeit auswechseln. Es ist unmöglich, diese Elemente in absolut logischer Reihenfolge und in scholastisch-systematischer Weise vorzustellen. Letztlich könnten wir festhalten, daß die Übernahme der Formulierung «*communio sanctorum*» in das Apostolische Glaubensbekenntnis in der Absicht begründet war, das Wesen der Kirche zu

15. Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik-Grundzüge*, Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis, Göttingen 1983, S. 589.

verdeutlichen, die als Personengemeinschaft durch die Gemeinschaft am Heiligen, an und durch die Heilsgüter konstituiert ist, d.h. durch die «*communio sanctorum*» (nach dem augustinischen Verständnis)¹⁶.

Die Berücksichtigung aller Aspekte und Dimensionen der Gemeinschaft der Heiligen ist also vielfältig und umfangreich. Von daher müssen wir uns im weiteren Verlauf unserer Überlegungen darauf beschränken, durch eine phänomenologische Betrachtung diejenigen Hauptdimensionen und Aspekte der «*communio sanctorum*» zu skizzieren, die sich unmittelbar oder mittelbar sowohl auf die liturgische Spiritualität wie auch auf die ökumenische Orientierung beziehen.

2. Communio am Evangelium und Glauben

Die Teilhabe der Gläubigen am Leben der Kirche beginnt mit dem Hören und der Aneignung des verkündigten Wortes, also mit dem Glauben an das Evangelium der Erlösung. Koinonia bedeutet nun Teilhaben an diesem Evangelium und es in der Verkündigung mit anderen teilen. Paulus schreibt an Philemon, daß die Gemeinschaft seines Glaubens wirksam werden muß (Phm 6). Die Koinonia im gleichen Inhalt des Glaubens bedeutet demnach nicht Uniformität, die unterschiedliche Ausdrucksformen beseitigt¹⁷.

3. Ekklesiale Gemeinschaft

Der alte lateinische Ausspruch «*Unus Christianus nullus Christianus*» besagt, daß die Kirche eine korporative Gemeinschaft darstellt. Kirche ist nicht ein abstrakter Begriff, sondern «*corpus Christi mysticum*»¹⁸, also eine lebendige, göttlich - menschliche Gemeinschaft, Reich Gottes, Volk Gottes, königliche Priesterschaft (1 Petr 2,9-10; Röm 9,25)¹⁹, die alle an Christus Glaubenden allüberall ohne zeitliche und örtliche Grenzen umfaßt, sowohl die im Jenseits Unsichtbaren wie die im Diesseits Sichtbaren²⁰. Die auf Erden kämpfende Kirche ist

16. Augustinus, *Sermo* 214,11. W. Breuning, «Gemeinschaft der Heiligen», in: *Sacramentum Mundi*, Band 2, Freiburg-Basel-Wien 1968, S. 227-232.

17. Vgl. mehr in: Evangelos Theodorou, *Unité et pluralité du témoignage du Christ*, Paris 1975. Evangelos Theodorou, *Glaubenseinheit und Ausdrucksvielfalt*, Innsbruck 1976.

18. I. N. Karmiris, *Δογματικής Τμήμα Ε': Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία* (= Dogmatik, Teil 5: Orthodoxe Ekklesiologie), Athen 1973, S. 128ff.

19. a.a.O., S. 112ff., 171ff. A. Verheul, *Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes*, Wien-Freiburg-Basel 1964, S. 94.

20. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, S. 214.

unlöslich verbunden mit der triumphierenden Himmelsgemeinde²¹. In ihrer irdischen Sicht wird die Kirche unterschieden in Klerus und Volk, wobei beide Teile die eine Herde des einen Hirten ausmachen. «Ohne die Gegenwart und Zustimmung des Volkes funktioniert die Hierarchie (der Klerus) nicht und wird ihr Charisma nicht vermittelt»²². Es ist das Volk, welches zusammen mit dem Klerus das königliche Priestertum als unteilbares Ganzes bildet²³. Deshalb müssen wir uns immer wieder neu bemühen, eine Klerikalisierung der Kirche zu bekämpfen und die Kluft zwischen Priestern und Volk zu überwinden.

Alle Lokalkirchen als eucharistische Gemeinden identifizieren sich im Leib Christi. Eine Kirche kann von daher die Fülle nur in der Communio aller manifestieren. Diese kommunizierende Einheit äußert sich im Bischofskollegium²⁴. «Die Gemeinschaft der Bischöfe - der Episkopat in solidum des hl. Cyprian - bezeugt die Übereinstimmung ihrer Kirchen in der einen Kirche. Das ist die konziliare Wirklichkeit der Kirche»²⁵. Das Konzil hat seine bildende Kraft nur daher, dass in ihm die Hierarchie, als Beauftragter und Vertreter des gläubigen Volkes, Zeugnis ablegt von dem Glauben, der in der Gesamtheit des Kirchenvolkes lebendig ist - und nur insoweit, als es ein solches Zeugnis ablegt»²⁶.

4. Irdische und himmlische Kultgemeinschaft

Die liturgische Versammlung geht auf das griechische Wort «*Ek-klesía*» zurück, das ethymologisch gesehen vom Verbum ἐκ-καλεῖν abgeleitet wird, was die Bedeutung hat: Von außen rufen, zusammenrufen, versammeln. Demnach ist die Liturgie die Verwirklichung von Kirche als Gemeinschaft jener, die aus der Zerstreung aller Rassen und Stände, Religionen und Völker von Gott zu einer Bruderschaft der Einheit zusammengerufen sind (Eph 2,14,19; 1 Kor 12,13; Gal

21. *a.a.O.*, S. 81.

22. N. A. Nisiotis, «La contribution de l'Orthodoxie à l'unité de l'Église», in: *La Pensée Orthodoxe* 2 (1968) S. 88.

23. Ibidem. Robert Hotz, *Sakramente - im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich - Köln 1979, S. 239-240.

24. Vgl. A. Verheul, *a.a.O.*, S. 195-196.

25. O. Clément, *L'Église Orthodoxe*, Paris 1965, S. 74.

26. E. von Ivánka, «Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet», in: *Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit*, Wien 1962, S. 58. R. Hotz, *a.a.O.*, S. 201-203.

3,28; Röm 10,12; Kol 3,1; vgl. Apg 2,8)²⁷. Auf diese Weise ist die Liturgie Selbstoffenbarung und Epiphanie der Kirche²⁸. Nach P. Evdokimov ist jede liturgische Handlung stets ein Ereignis *in* der Kirche, *durch* die Kirche und *für* die Kirche²⁹. Die Liturgie ist keinesfalls nur eine zierende Girlande des kirchlichen Lebens, vielmehr ist sie Quelle und Ziel der ganzen kirchlichen Aktivität. Das Prinzip des Aristoteles, das «*das Ganze den Teilen vorangeht*», gilt auch für den kleinsten Teil der Liturgie.

Die Kirche ist die Entelechie, die jeden Teilaspekt des liturgischen Lebens animiert; sie ist Anfang und Ende, Alpha und Omega, Urgrund und Endziel der Liturgie³⁰. Und so ist jede Liturgie ein Gemeinschaftswerk, eine geheiligte Handlung an der Gemeinschaft. In unerbittlicher Weise bekämpft die Liturgie den Egoismus des Menschen und läßt ihn die Wirklichkeit der Kirche und seine Bestimmung für ein Leben in der Gemeinschaft entdecken. Diese Wahrheit ist mit dem Begriff «*λεειτουργία*» (Liturgie) ausgedrückt, was Leistung, Werk des Volkes (λεϊτος + ἔργον) bedeutet. Nicht allein der Klerus, sondern die Kirche als «*populus christianus*» ist Subjekt der Liturgie. Die Gesamtheit der Gläubigen als priesterliches Gottesvolk ist zur Teilnahme daran berufen³¹.

Die liturgiefeiernde Kirchengemeinde stellt auf Erden also ein prophetisches Zeichen und Abbild der himmlischen Liturgie dar³². In der irdischen Liturgie haben wir einen Vorgeschmack und dadurch einen Anteil an der himmlischen Liturgie, die in der heiligen Stadt Jerusalem, zu der wir pilgernd unterwegs sind, gefeiert wird, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt. Die Liturgie motiviert die Glieder der irdischen Kirche, mit allen Engeln und Erzengeln das

27. Evangelos Theodorou, *Theologie und Liturgie*, Athen 1984, S. 21-22.

28. A. Verheul, *a.a.O.*, S. 122-129.

29. P. Evdokimov, «Eucharistie - Mystère de l'Église», in: *La Pensée Orthodoxe* 13 (1968), S. 53. - Vgl. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel - Paris 1959, S. 264.

30. Evangelos Theodorou, «La phénoménologie des relations entre l'Église et la Liturgie», in: *L'Église dans la Liturgie: Conférences Saint - Serge, XXXIe Semaine d'études liturgiques*, Paris (26-29 Juin 1979), hrsg. von A.M. Triacca und A. Pistoia, Rom 1980, S. 292.

31. Evangelos Theodorou, *Theologie und Liturgie*, S. 22. - Vgl. E.J. Lengeling, «Liturgie», in: *Handbuch theologischer Begriffe*, hrsg. von H. Fries, Band 2, München 1963, S. 76.

32. A. Verheul, *a.a.O.*, S. 113-114.

Trishagion der Seraphim anzustimmen, das der Prophet Jesaja in seiner Berufungsvision vernommen hatte (Jes 6,14), und mit dem «*Gloria Deo*» in den Lobpreis einzustimmen, den die Engel nach Jesu Geburt Gott dem Vater dargebracht hatten (Lk 2,14). Während der orthodoxe Chor das Sanctus anstimmt, das «*Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln..., die Cherubim und die Seraphim, die sechsflügeligen, vieläugigen, schwebenden und fliegenden*», vor dem Thron Gottes singen, bekennt der Priester: «*Mit diesen seligen Mächten rufen auch wir, menschenliebender Herr, und sprechen: Heilig bist du und allheilig...*»³³.

Der protestante Professor Edmund Schlink (Heidelberg) in seiner Ökumenischen Dogmatik betont charakteristisch: «*Dabei geht es nicht nur um historische Erinnerung an die, die uns vorausgegangen sind und auf deren Dienst wir gründen, sondern um ein Gleichzeitigwerden mit dem bekennenden und lobpreisenden Gottesvolk aller Zeiten. Im Gottesdienst haben wir mit den uns Vorausgegangenen Gemeinschaft als mit solchen, die leben, wenngleich sie starben. Indem wir am Herrenmahl jetzt schon teilhaben, am kommenden Hochzeitsmahl des Lammes, haben wir über den Abstand der Zeit und auch über die Problematik des Zwischenzustandes hinweg Gemeinschaft mit allen, die der Herr einst in seiner Parusie aus allen Ländern und Zeiten versammeln wird zur ewigen Freude*»³⁴.

Die Kultgemeinschaft der Trinität, der Gläubigen, der irdischen Kirche, der Engel und der Vollendeten wird dadurch verwirklicht, daß wir durch die Liturgie die sog. «*liturgische*» oder «*verdichtete Zeit*» («*temps cultique*», «*temps concentré*») erleben. Das bedeutet, daß die Zeit sich in der Liturgie verwandelt in ein mystisches Erlebnis, wobei Ewiges, Vergangenes, Künftiges und selbst die «*Eschata*» (= die Vorgeschichte und die Haupttappen des Erlösungswerks Christi), wie auch die von diesen herrührenden und bis in die letzten Tage sich erstreckenden Heilsgüter (*sancta*), mystisch als überzeitliche Gegenwart erscheinen und von uns erlebt werden. Hier könnte C. Vagaggini

33. Anastasios Kallis, *Liturgie - Die göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche* (Deutsch - Griechisch - Kirchenslavisch), Mainz 1989, S. XXI.

34. Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik - Grundzüge*, S. 576.

die treffenden Worte von J. W. Goethe zitiere³⁵:

*«Hier ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der Augenblick ist Ewigkeit»³⁶.*

Gregor der Theologe bringt diese Zusammenhänge deutlich zum Ausdruck, indem er schreibt: *«Ich muß mit Christus begraben werden, mit Christus auferstehen, mit Christus erben, Gottes Sohn werden, selbst Gott werden»³⁷.*

Die Liturgie erscheint demnach als Pfand und Anfangsgeschenk der Herrlichkeit. Sie ist intentional auf die eschatologische Erfüllung in der Parusie ausgerichtet. In ihrer Wirklichkeit wird eine neue Weltperspektive, ein neuer Gottesraum und eine neue Gotteszeit manifestiert. Die Eucharistie, die in eigentümlicher Weise die Verwirklichung des neuen Äons innerhalb der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse darstellt, bedeutet die lebendige Gegenwart Christi, der *«gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit ist»* (Hebr 13,8). Das Ziel, zu dem die Liturgie den Menschen führt, ist die Teilnahme am mystischen Leben Christi³⁸. Und jede tiefere Verwurzelung mit Christus kräftigt auch das Zusammenwachsen der *Communio Sanctorum* (Gemeinschaft der Heiligen).

5. Epikletische Gemeinschaft mit der Heiligen Trinität

In der liturgischen Christusgemeinschaft ist die Gemeinschaft mit allen Personen der Heiligen Trinität impliziert. Deshalb sprechen wir über die *Koinonia* mit Jesus Christus (vgl. 1 Kor 1,9), mit dem Vater und dem Sohn (vgl. 1 Joh 1,3,6) und mit dem Heiligen Geist (vgl. Phil 2,1; 2 Kor 13,13). Nach dem zweiten Petrusbrief (1,4) erhalten

35. Vgl. Evangelos Theodorou, «Le Christ dans le cycle des fêtes de l'Église Orthodoxe», in: *Le Christ dans la Liturgie*. Conférences Saint - Serge XXVIIe Semaine d'études liturgiques, Paris (24-28 Juin 1980), hrsg. von A.M. Triacca und A. Pistoia, Rom 1981, S. 245ff.

36. C. Vagaggini, *Theologie und Liturgie*, bearbeitet von A. Berz, Einsiedeln - Zürich - Köln 1959, S. 62.

37. Gregor von Nazianz, «Εἰς Καισάριον ἐπιτάφιος λόγος», *Migne P.G.* 35,785. Evangelos Theodorou, *Ἡ μορφωτικὴ ἀξία τοῦ ἰσχύοντος Τριωδίου* (= Der Bildungswert des geltenden Triodion), Athen ²1986, S. 87-88.

38. Vgl. J. Tyciak, «Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland», in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, hrsg. von E.v. Ivánka, J. Tyciak, P. Wiertz, Düsseldorf 1971, S. 286. A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, London 1966, S. 57ff.

wir Anteil an der göttlichen Natur. Und dies geschieht, wie es der hl. Athanasius ausdrückt, durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes; «*Alles Gute kommt vom Vater durch seinen menschengewordenen Sohn Jesus Christus in Gegenwart des Heiligen Geistes, und somit muß alles im Heiligen Geist durch den Sohn zum Vater zurückkehren*»³⁹. Darin liegt die trinitarische Dialektik der Heilsökonomie. «*Die ganze Struktur der Liturgie beruht auf der trinitarischen Ordnung und bleibt ohne sie unverstänlich*»⁴⁰.

Die *communio sanctorum*, die immer eine trinitarische Ausrichtung besitzt, wird verwirklicht in der Atmosphäre eines immerwährenden und fortdauernden Pfingstfestes⁴¹. Athanasius der Gr. sagt, daß das Wort Fleisch geworden ist, damit wir den Hl. Geist empfangen können⁴². Symeon der neue Theologe betont: «*Dies war das Ziel und die Bestimmung des ganzen Heilswerkes in Christus, daß die Gläubigen den Hl. Geist empfangen*»⁴³. Die Kirche «*erscheint so wie eine vom Hl. Geist durchseelte Gemeinschaft, in der jede hierarchische oder charismatische Funktion letztlich als Werk des Hl. Geistes betrachtet werden muß, der die Gemeinschaft heiligt und ihrer Endvollendung zuführt*»⁴⁴. Der Hl. Geist als die Seele der Kirche ist also das Einheitsprinzip der *Communio Sanctorum*⁴⁵.

Vom ökumenischen Standpunkt aus müssen wir insbesondere die Pneumatologie und die epikletische Struktur der Liturgie hervorheben. Immer gelten die Worte des hl. Irenäus: «*Da, wo die Kirche ist, da ist auch Gottes Geist; und da, wo Gottes Geist ist, da ist die Kirche und alle Gnade*»⁴⁶.

Die Anrufung des Hl. Geistes, die sog. Epiklese, ist das Gebet, das der Priester in der ersten Person Plural (mit dem Wort «*wir*») in Gemeinschaft mit dem Volk Gottes und in *persona Ecclesiae* und in

39. Athanasios, «*Διάλογος περί τῆς Τριάδος*», Migne *P.G.* 28,1125.

40. C. Vagaggini, *a.a.O.*, S. 139.

41. E. Timiadis, «*Vom Wirken des Geistes in orthodoxer Schau*», in: *Catholica Unio* 2 (1970) S. 31. Robert Hotz, *a.a.O.*, S. 210-211.

42. Athanasios, «*Περί τῆς ἐνοσάρχου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου καί κατά Ἀρειανῶν*», Migne *P.G.* 26,996.

43. Symeon (der neue Theologe), *Rede* 38, in: Robert Hotz, *a.a.O.*, S. 223.

44. Robert Hotz, *a.a.O.*, S. 227.

45. A. Verheul, *a.a.O.*, S. 72.

46. Irenäus, «*Adversus Haereses*», *Sources Chrétiennes* 211, Paris, S. 474.

nomine Christi, im Zentrum jeder sakramentalen Handlung, ausspricht, um vom Vater die Sendung seines Geistes auf die Materie des Sakramentes und auf alle Gläubigen zu erbitten, um sie - diese durch jenen - in Christus hinein «zu integrieren: keineswegs entmaterialisiert, sondern vollauf belebt und belebend, vergöttlicht und vergöttlichend»⁴⁷.

In diesem Zusammenhang betont der Schweizer Jesuit Robert Hotz: «Die westliche Kirche... hat bis in die jüngste Zeit hinein die Heilig-Geist-Theologie eher als ein Stiefkind behandelt und dafür die Christologie umso mehr entfaltet. Und dies wirkte sich eben nicht bloß in einer - viele Jahrhunderte dauernden - ungenügenden Wertschätzung der Epiklese aus, es beeinflusste auch das hierarchische Amtsverständnis und nicht zuletzt die westliche Sakramententheologie überhaupt»⁴⁸.

Diese deutlichen Worte, die nach meiner Meinung mehr für die Theologie und weniger für die Praxis der liturgischen Spiritualität gelten, rechtfertigen, daß wir die Tatsache begrüßen müssen, wenn sich seit dem Zweiten Vatikanum die Waagschale der gottesdienstlichen Erneuerung in der römischen Kirche zugunsten der Epiklese geneigt hat. «Abgesehen davon, daß die Sakramente wieder deutlicher auf die Eucharistie als Zentrum ausgerichtet werden, und ungeachtet dessen, daß man in den neuen Hochgebeten (II, III, IV) wie auch in den überarbeiteten Ritualien der Firmung und der Krankensalbung die epikletische Struktur durchaus zur Geltung brachte, erhält auch die entsprechende sakramentale Formel ein neues Gesicht»⁴⁹.

6. *Communio Sacramentorum - Communio in sacris (sanctis)*

Die Mystik der hellenistischen Mysteriengenossenschaft war korporative Mystik, und gerade darin hatten die Mysterienkulte dem christlichen Glauben den Weg zum «*Corpus Christi mysticum*» bereitet und der kirchlichen Gemeinschaft die Bahn geebnet. In diesem Zusammenhang sei auf die nicht unumstrittene Lehre des Benediktiners Odo Casel von Maria Laach über das Kultmysterium verwiesen⁵⁰. Nach

47. O. Clément, «L' Église espace de l' Esprit», in: *Contacts* 19 (1977) S. 97,35.

48. Robert Hotz, a.a.O., S. 265.

49. *Ibidem*.

50. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960. Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Evangelos Theodorou, *Μαθήματα Λειτουργικής* (= Vorlesungen der Liturgik), Teil I. Athen ⁵1993, S. 320ff.

augustinischem Verständnis ist die Kirche *Communio Sacramentorum*. Die Sakramente haben also Gemeinschaftscharakter. Sie sind liturgische Feiern der Kirche selbst, die eine Ordnung schaffen, welche jeglicher ungeordneten sektiererischen Tendenz Grenzen setzt und zugleich allen und jedem ein unerschütterliches und garantiertes objektives und universales gemeinschaftliches Fundament des Gnadenwerkes der hl. Trinität darbietet.

Die Taufe bedeutet somit den Eingang in die *Koinonia* des Christusleibes (vgl. 1 Kor 12,13) und in die Gemeinschaft der Erlösten⁵¹. Die mit dem Myron der Firmung Gesalbten werden, wie es im Gebet der Myron - Weihe heißt, *«in das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk aufgenommen»*⁵². In der Eucharistie ist uns geschenkt der Höhepunkt der christlichen Initiation und die Verwirklichung des Mysteriums der Einheit und der Gemeinschaft der Heiligen. Deshalb heißt auch der Empfang der Eucharistie *«göttliche Koinonia»*. Durch die Teilnahme an dem einen eucharistischen Leib Christi werden wir zu dem einen Leib Christi, der die Kirche ist, zusammengefügt (1 Kor 10,16f: *«Ein Brot ist es; darum sind wir ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot»*). Die Kirchenväter sehen in der Bereitung des Brotes aus vielen Weizenkörnern und in der Kelterung des Weines aus vielen Reben und Weinstöcken ein Sinnbild der durch die heilige Kommunion bewirkten Vereinigung aller Gläubigen zu dem einen Leib Christi⁵³. Das Abendmahl *«bleibt das vollkommenste Sakrament der großen Gemeinschaft und Bruderschaft, das große Sakrament der Kirche»*⁵⁴. Selbst das Sakrament der Buße wird im Angesicht der ganzen Gemeinde vor der Ikonostase vollzogen⁵⁵. Der Bußdisziplin *«lag die Auffassung zugrunde,*

51. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, S. 243ff.

52. Evangelos Theodorou, *Schwerpunkte der Orthodoxen Sakramentenlehre in ökumenischer Hinsicht*, Athen, 1992, S. 13.

53. Vgl. F. Heiler, a.a.O., S. 250ff. – *Katholischer Erwachsenen Katechismus – Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1985, S. 358-359.

54. N. v. Arseniew, «Die Spiritualität der Ostkirche», in: E. v. Ivánka, J. Tyciak, P. Wiertz, a.a.O., S. 524. E. Schlink, a.a.O., S. 576: *«Indem wir im Herrenmahl jetzt schon teilhaben am kommenden Hochzeitsmahl des Lammes, haben wir über den Abstand der Zeit und auch über die Problematik des Zwischenzustandes hinweg Gemeinschaft mit allen, die der Herr einst in seiner Parusie aus allen Ländern und Zeiten versammeln wird zur ewigen Freude»*.

55. Robert Hotz, a.a.O., S. 239.

daß die Sünde nicht nur eine Beleidigung Gottes, sondern zugleich eine der ganzen Kirche zugefügte Unbill und Wunde bedeutet und somit die ganze Gemeinschaft angeht»⁵⁶. Deshalb mußten offenkundige schwere Vergehen in der alten Kirche «öffentlich bekannt und dem Bußgericht der Kirche unterstellt werden, bei dem der Bischof den Vorsitz führte, umgeben von seinen Priestern und Diakonen und in Gegenwart des Volkes»⁵⁷. Die göttliche Gemeinschaft und Liebe ist nicht allein in der Ehe abgebildet, sondern nicht weniger im Stand der göttlichen Ehelosigkeit, dem Mönchtum⁵⁸. Die Ehe, welche nach dem Epheserbrief als sakramentale Gemeinschaft gilt (Eph 5,23ff), ist ein Abbild der mystischen Einheit von Christus und seiner Kirche⁵⁹. Der Weiheritus unterstreicht die Bedeutung der lokalen Teilkirche, die nicht allein Teil eines Ganzen ist, sondern in ihrem Bereich, als eucharistische Gemeinschaft, die ganze Kirche darstellt. Alle Lokalkirchen identifizieren sich im Leib Christi, den jede manifestiert. Das Verhältnis von Universalkirche, Territorial- und Ortskirchen ist nicht ein additives, sondern ein Ineinandersein. Es ist nicht eine Über- und Unterordnung, sondern zugleich Gemeinschaft, ein Füreinander und Miteinander⁶⁰. «Der Gemeinschaftscharakter des Weihesakramentes wurde bekanntlich früher besser gewahrt als heute, da die ganze Gemeinschaft, der an der Bezeichnung eines Kandidaten für das Bischofs-, Priester- oder Diakonenamt gelegen war, mitbestimmend sein konnte»⁶¹.

7. Diakonische Liebesgemeinschaft

Die *Communio Sanctorum* ist zugleich Gabe und Aufgabe (oder Berufung). Denn nur wenn wir im Licht leben und die Wahrheit tun, haben wir Gemeinschaft miteinander (vgl. 1 Joh 1,7)⁶². Des weiteren ist die *Communio Sanctorum* Gemeinschaft in Gebet, Mission,

56. C. Vagaggini, *a.a.O.*, S. 196.

57. *Ibidem.* – B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung*, Freiburg/Br. 1951, S. 3-64.

58. Robert Hotz, *a.a.O.*, S. 250. Vgl. P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, Paris, 1962, S. 196ff.

59. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, S. 434.

60. Evangelos Theodorou, *a.a.O.*, S. 605.

61. C. Vagaggini, *a.a.O.*, S. 196-197.

62. *Katholischer Erwachsenenkatechismus*, S. 308.

Ausbreitung des Evangeliums und in der Einheit unter den Ortskirchen; Teilhabe an den Gaben, die der Herr geschenkt hat; Gemeinschaft in Liebe, Freude und Leiden; Fürbitte und Kollekte für die Notleidenden.

In der liturgischen Atmosphäre der *Communio Sanctorum* wächst der Geist der echten Caritas und Diakonie, die nicht in eine humanitäre und entkräftete soziale Arbeit entarten dürfen. Die caritative oder diakonische Dimension der Liturgie erklärt, warum sie prinzipiell mit dem Diakonen- und Diakonissenamt verbunden ist. So hat die griechische Kirche den Ritus der Ordination der Diakonissen bahnbrechend entwickelt⁶³.

Innerhalb der liturgischen Spiritualität findet auch die Verbindung des Mönchtums mit der Diakonie statt. Alle echten Mönche kehren aus der *vita contemplativa* in die *vita activa* zurück. Die Mönche sind also gleichzeitig gemeinschaftsverneinend und gemeinschaftsbejahend, asozial und sozial. Sie leben nicht nur ihr eigenes Leben, sie leben das Leben der Brüder tief innerlich mit und weihen es durch solches Mitleben auf dem Altar ihre Herzens zu einer heiligen Opfergabe, zu einem erhabenen Lob- und Sühnopfer⁶⁴.

Die liturgische Spiritualität soll und kann zur Orientierung, Profilierung, Qualifizierung und Motivation der Diakonie beitragen, damit die Träger des caritativen Werkes uneigennützig Dienstbereitschaft, freudige und heroische Hingabe, Aufrichtigkeit, Güte und Milde, Demut und Geborgenheit, Begeisterung, Lebenswärme und Spontaneität ausstrahlen. Im Garten der diakonischen Tätigkeit stammen die Samenkörner aller Blumen vom Himmel und sie können nur dann gedeihen, wenn sie – innerhalb der liturgischen Atmosphäre der *Communio Sanctorum* – vom Himmel genährt werden⁶⁵. Solche vielfarbige Blumen

63. Vgl. Evangelos Theodorou, *Ἡρωίδες τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης – Αἱ διακόνισσαι διὰ τῶν αἰώνων* (= Heldinnen der christlichen Liebe – Die Diakonissen durch die Jahrhunderte), Athen, 1940. Ders., *Ἡ «χειροτονία» ἢ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν* (= Die «Cheirotomie» oder die «Cheirothesie» der Diakonissen), Dissertation, Athen 1954. Ders., *Die diakonische und soziale Dimension des Griechisch-Orthodoxen-Liturgischen Lebens*, Athen 1984. Ders., «Die Tradition der Orthodoxen Kirche in Bezug auf die Frauenordination», in: E. Gössmann, D. Bader (Hrsg.), *Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen*, München - Zürich 1987, S. 26-49.

64. Johannes Hessen, *Der Sinn des Lebens*, Rottenburg/N. 1947, S. 27-28. – F. Heiler, a.a.O., S. 563. – Evangelos Theodorou, «Die Diakonie der Kirche nach dem hl. Athanasios», in: Zeitschrift *Kyrios*, 1-2 (1974) S. 85ff.

65. Vgl. N. Louvaris, «Kirche und Welt», in: P. Bratsiotis, *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Teil II, Stuttgart, 1960, S. 144ff.

echter caritativer Arbeit gab es im Garten des gesegneten Lebens der heiligen Herzogin Hedwig, die als großes Vorbild und als Patronin christlicher Nächstenliebe, ähnlich ihrer Nichte Elisabeth von Thüringen, von Katholiken hoch verehrt wird⁶⁶.

8. Moralische Bildungs- und Kulturgemeinschaft

Die *Communio Sanctorum*, die die vertikale mit der horizontalen Dimension verbindet, ist kein schicksalhafter und weltfremder Quietismus, keine realitätsferne Passivität und Negativität, kein krankhafter Mystizismus, der sich von den kulturellen Werten und Bildungsgütern fernhält.

Die irdische Dimension der *Communio Sanctorum* bedeutet vielmehr eine Gemeinschaft, die sich ständig bemüht, das Ideal der Heiligkeit zu verwirklichen. Dieses Ideal ist weder eine statische Tafel von Pflichten noch das Erreichen einer Endstation, sondern das fortwährende Vorwärtsschreiten zum stetigen *«Excelsior»*. Heiligkeit ist die dynamische Intention und Ausrichtung zum Leben hin, das den auf Gott als die höchste Seins- und Wertwirklichkeit fundierten Werten und ihrer objektiven Rangordnung stets gemäß ist. Augustinus sprach über die Heiligkeit als *ordo amoris*. Das Lieben muß die rechte Ordnung aufweisen. Wir haben die Güter des Lebens und der Kultur entsprechend ihrer Werthöhe zu schätzen und zu lieben: die höheren mehr als die niederen, die ewigen mehr als die zeitlichen.

Die Heiligen lieben Gott, das *Summum Bonum*, mehr als alle irdischen Dinge und sind bereit, auf sie alle zu verzichten, wenn es die Liebe Gottes erheischt und verlangt⁶⁷. Das heilige Verhalten der Glieder der *Koinonia* der Heiligen ist stets eine Abgrenzung, von der z.B. Paulus sagt: *«Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht teilhaben am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen»* (1 Kor 10,1).

In der ganzen materiellen und geistigen Schöpfung ist eine totale ontische Profanität theoretisch nicht möglich. Potentiell ist alles sakral,

66. Vgl. K. u. F. Metzger, *Das Leben der Hl. Hedwig*, Breslau 1927. – J. Gottschalk, «Die neuere Hedwigs-Literatur», in: *Schlesien* 3, Würzburg 1958, S. 177-186. N. Hettwer, *Hedwig von Andechs und Trebnitz – der Weg zu ihrer Heiligkeit*, St. Ottilien 1981.

67. Johannes Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, Band 2: Wertlehre, München 1948, S. 184.

d.h. alles ist des heiligen Lebens teilhaftig, wenn es bei seinem Gebrauch oder bei seiner funktionellen Erscheinung die rechte Stellung in der hierarchischen Wertordnung hat. Die Kirche ist nicht der Welt gegenübergestellt, wenn die Welt nicht in einer zerstörerischen Autonomie gefangen ist⁶⁸.

9. Die eschatologische Dimension der Communio Sanctorum

Die Heiligkeit als ständige Ausrichtung zum Excelsior erreicht ihren Höhepunkt durch die eschatologische Orientierung, durch die Vision des neuen Jerusalem, des neuen Himmels und der neuen Erde, durch die Erwartung der Wiederkunft des Herrn, durch das Vorausblicken auf die Teilhabe an einer Herrlichkeit, die einmal kommen wird (Röm 8,7; 1 Kor 15,27f; Eph 1,10; Kol 1,19)⁶⁹.

Der Ausdruck Communio Sanctorum beinhaltet auch die pilgernde Kirche, die bereits berührt ist vom Geheimnis der Erlösung und doch sich noch unterwegs befindet auf dem Weg zur Vollendung⁷⁰. Die Liturgie als Vorwegnahme himmlischer Wirklichkeit, als Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit ist intentional auf die eschatologische Erfüllung in der Parusie⁷¹ ausgerichtet. Diese Ausrichtung auf den kommenden Herrn der Glorie, auf die Welt der Verklärung und auf die Auferstehung des ganzen Kosmos durchklingt das gesamte östliche liturgische Leben. Hier stoßen wir auf ein Grundmotiv der Ostkirche: der Herr kommt. Der urchristliche Abendmahlsruf «*Maranatha*» (1 Kor 16,22) hat einen doppelten Sinn: «*Unser Herr kommt*», d.h. «*ist nahe*» und «*komm, unser Herr*», wie auch das letzte Gebet des Neuen Testaments (Off 22,20) lautet⁷².

10. Koinonia mit den Verstorbenen

Die liturgische Feier der Bestattung entspricht durchaus der Vorstellung, daß die vom Hl. Geist erfüllte Kirche ihre Glieder während des ganzen irdischen Lebens, d.h. von der Geburt bis zum Tod, mit ihren Heilmitteln begleitet. Die ganze Gemeinschaft der Heiligen

68. Vgl. N. Louvaris, a.a.O., – K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen – Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart, 1960, S. 402.

69. Vgl. Evangelos Theodorou, *Ἡ μορφωτικὴ ἀξία τοῦ ἰσχύοντος Τριωδίου* (= Der Bildungswert des geltenden Triodion), S. 142-143. – G. Florovsky, «Eschatologie in der Patristik», in: *Studia Patristica*, Band 2, Berlin 1957, S. 235ff.

70. Vgl. Robert Hotz, a.a.O., S. 214 und 189.

71. J. Tyciak, a.a.O., S. 286.

72. Vgl. *ibidem*, S. 329.

kann dem Menschen *«nach Abschluß seines irdischen Pilgerdaseins»* stellvertretend durch Gebet, Almosen, Opfer und Eucharistie zur Seite stehen. Wir beten selbst für die Heiligen im Himmel. In fast allen östlichen Liturgien wird ja im großen Fürbittgebet nach der Konsekration (Epiklese) für die Heiligen gebetet. In der Chrysostomus - Liturgie sagen wir: *«Ferner bringen wir diesen geistigen Gottesdienst dar für die im Glauben ruhenden Urväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Verkündiger, Evangelisten, Märtyrer, Bekenner, Asketen und für jeden gerechten Geist, der im Glauben sein Leben vollendet hat; vor allem aber für unsere allheilige, makellose, hochgelobte, ruhmreiche Herrin, die Gottesgebälerin und immerwährende Jungfrau Maria...»*.

Die Gläubigen beten stets in ihren Gebeten für die Toten, ja sie appellieren geradezu bei Gott für sie. In den ergreifenden liturgischen Totengebeten, besonders beim Begräbnisritus, erfleht die orthodoxe Kirche den Dahingeshiedenen Vergebung der Sünden und Rettung⁷³.

11. Die Heiligenverehrung

Für die *Communio Sanctorum* gibt es keine Todesmauer, durch welche die Heiligen unerreichbar wären. Im Kirchenjahr rankt sich neben den Festen der Gottesmutter ein Kranz von Engel- und Heiligenfesten um die Herrenfeste. In besonderer Weise gedenken wir der Gemeinschaft der Heiligen am Allerheiligentag. An diesem Fest hören wir den Mahnruf der Liturgie: *«In Einheit des Glaubens lasset uns festlich begehen die weltweite Feier derer, die von Anbeginn Gott wohlgefallen haben, die Ehre der Patriarchen, die Zahl der Propheten, die Zierde der Apostel, die Schar der Märtyrer, der Ruhm der Asketen, das Gedächtnis aller Heiligen! Denn sie beten unaufhörlich, damit Friede geschenkt werde der Welt und unseren Seelen große Gnade»*. Im Laufe des Kirchenjahres enthüllt sich ein unsagbarer Reichtum von heiligen Personen⁷⁴. Jeder Tag wird zu einem besonderen Gedenktag, an dem die Individualität einiger Heiligengestalten in Gesängen, Gebeten und Predigten *«plastisch vor die Augen der feiernden Gemeinde tritt»*⁷⁵.

73. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, S. 228-238. J. Tyciak, *a.a.O.*, 317ff. R. Hotz, *a.a.O.*, S. 256-257.

74. A. Kallis, *a.a.O.*, S. 48. F. Heiler, *a.a.O.*, S. 335ff., 358.

75. F. Heiler, *ibidem*, S. 363.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Heiligenkultes sind die Reliquienverehrung und der Gebrauch von Ikonen der Heiligen. In der Ostkirche gibt es keinen Altar ohne Reliquien oder ohne «*Antimision*» (= Tuch mit eingenähter Reliquie)⁷⁶. Der Kirchenraum wird durch seinen Ikonenschmuck gleichsam selbst zur Liturgie, indem er die liturgisch - sakramentale Gegenwart Christi, der Gottesmutter, der Engel und der Heiligen darstellt und darstellen mitbewirkt. Das siebte Ökumenische Konzil hat in einem Beschluß betont, «*daß... je öfter man die Ikonen anschaut, desto mehr der Beschauer zur Erinnerung an die Urbilder und zu deren Nachahmung angeregt wird, auch dazu, seinen Gruß (mit Kuß) und seine Verehrung zu widmen (durch tiefe Verneigung), nicht die eigentliche Latreia (Anbetung), die nur der Gottheit gebührt*»⁷⁷.

Die kirchliche Heiligenverehrung hat drei Hauptformen:

a) Die Heiligenverehrung ist das lobpreisende Gebet für die Tatsache, daß «*Gott in seinen Heiligen wundersam ist*» (Ps. 68,35). Charakteristisch sind – nach den Zeugnissen der Apokalypse – die auf Erden gewährte Einblicke in die himmlische Liturgie der Märtyrer, Ältesten und Engel (Apk. 4,9ff; 5,8ff.) und der Zuspruch des Hebräerbriefes: «*Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind, zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus...*» (Hebr. 12, 22-24). Dabei «*besteht die Gemeinschaft zwischen den Gliedern der Kirche auf Erden und den Vollendeten nach den neutestamentlichen Zeugnissen... in der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott und Jesus Christus im gemeinsamen Lobpreis*»⁷⁸.

b) Die Heiligenverehrung ist «*Nachahmung der Heiligen wegen*

76. *Ibidem*, S. 290.

77. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliarum nova et amplissima collectio*, Florenz 1957ff., Paris 1899ff., Leipzig 1900ff., Band 13, S. 377. Basilios der Grosse, «*Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*», Migne P.G. 32,67ff. Ders., «*Ὁμιλία ἡ' εἰς Γόρδιον τὸν μάρτυρα*», Migne P.G. 31,493. Vgl. mehr in: Evangelos Theodorou, *Ἐπέγχρονα μηνύματα τῆς Ἐβδόμης Οἰκουμενικῆς Συνόδου* (Überzeitliche Botschaften des 7. Ökumenischen Konzils), Athen 1987. Ders., *Die Theologische Ästhetik der Ikonen und ihre ökumenische Bedeutung*, Athen 1993. H.J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie – Von Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg / Br. 1964, S. 92-93.

78. Edmund Schlink, *a.a.O.*, S. 591.

ihres religiös - sittlichen Vorbildes. Christus gewinnt in den Heiligen Gestalt; die Heiligenverehrung ist ein Stück *imitatio Christi*⁷⁹. Eine besondere Rolle spielen dabei die Heiligenviten, die in Kurzfassung in den sog. «Synaxaria» gesammelt sind. Die «Synaxaria» sind Bestandteile der sog. Μηναῖα (Menaia)⁸⁰. Die Heiligen sind Leitbilder, und durch ihr persönliches Lebenszeugnis geben sie eine Antwort auf die Suche nach Eindeutigkeit, Unbedingtheit und Reinheit in einer Welt der Widersprüche und Ambivalenzen⁸¹.

c) Die dritte Form der Heiligenverehrung stellt die Gebetsgemeinschaft dar als «die direkte Anrufung der Heiligen und die Bitte, Fürsprache bei Gott einzulegen: *ora pro nobis*»⁸². Wie ihr Leben bereits auf Erden mit Fürbitten für andere ausgefüllt war, indem «das inständige Gebet eines Gerechten viel vermag» (Jak 5,16), so hören sie mit der Fürbitte nicht auf, wenn sie zu Christus gegangen sind und ihre Brüder und Schwestern in diesem Leben verlassen haben. Nach dem Tod verlieren sie nicht ihre Persönlichkeit. Vielmehr setzen sie ihre Fürbitte umso intensiver fort. Auf dem siebten Ökumenischen Konzil von Nizäa (781) wurde betont, «daß alle Heiligen vor Gott ehrwürdig sind, da sie die Zuversicht und Vollmacht haben, für die Welt zu bitten»⁸³. Viele orthodoxe Hymnen betonen, daß die Heiligen uns die erbetenen Wohltaten nicht aus eigener Vollmacht erweisen, sondern daß sie dieselben von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus erlangen, der allein unser Erlöser und Heiland ist.

Da das Leben der Heiligen schon auf Erden mit Fürbitten für andere erfüllt war, appelliert die versammelte Gemeinde an sie, wie einst das Christenvolk den zur Hinrichtung geführten Märtyrern zurief: «*Memento mei, gedenke meiner*»⁸⁴.

Die Heiligenverehrung steht also nicht im Gegensatz zur alleinigen

79. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, S. 430.

80. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 251: «Die Menaia, das "Proprium Sanctorum" der byzantinischen Kirche, werden schon in byzantinischer Zeit häufig in mehrere Bände, nicht selten in zwölf Monatsbände zerlegt ... Die Akoluthie des Heiligen selbst enthält ... einiges Hagiographische über den Gefeierten. Diese meist sehr kurzen historischen Notizen heißen Sunaxarion" (Συναξαρίον)».

81. P. Comehl, «Heilig, Heiliges», in: H. Krüger, W. Loser und W. Müller-Römheld, *Ökumene - Lexikon*, Frankfurt / M. 1983, S. 516.

82. F. Heiler, *a.a.O.*, S. 430-431.

83. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, S. 215.

84. A. Kallis, *a.a.O.*, S. 49.

Mittlerschaft Christi. *«Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus»* (1 Tim 2,5). Wo in den Texten der Hymnen über die Mittlerschaft der Gottesmutter und der Heiligen gesprochen wird, dort handelt es sich um eine sekundäre, zweitrangige und nachträglich hinzukommende Mittlerschaft, die unbedingt aus der primären und vorrangigen Mittlerschaft Christi abzuleiten ist. Die wesentlich einzige Mittlerschaft Christi lässt die – aus den caritativen Gründen der Liebestätigkeit selbstverständliche – abgeleitete Weise der Fürsprache der Heiligen zu, die mit poetischem Zugeständnis in einigen Hymnen als *«Mittlerschaft»* bezeichnet wird. *«Sie wird aber in ihrer Wirklichkeit durch die Wirkung der erlösenden Gnade Christi, die ja nicht nur passiv vom Menschen empfangen wird, sondern ihn befähigt, am Heilswirken Christi aktiv teilzunehmen»*⁸⁵. Die Fürbitte der Heiligen ist sachlich einfach *«die bleibende Gültigkeit ihres heiligen Lebens für die Welt oder ... die Fortdauer und Vollendung ihrer Liebe»*⁸⁶.

12. Gesichtspunkte der protestantischen Hagiologie

Für die römisch-katholische Verehrung der Maria und der Heiligen bemerkt Professor Peter Meinhold: *«Im jüngsten Katholizismus ist nun immer stärker die Verehrung der Maria als Gnadenmittlerin ausgebildet worden. Auch im Himmel soll Maria das Werk der Gnadenmitteilung fortsetzen ... Ihre Mittlerschaft wird aus der Christ abgeleitet ... Die Marienverehrung nimmt im Katholizismus einen breiten Raum ein. Es handelt sich dabei um eine Verehrung, nicht aber Anbetung der Maria: sie wird wie die Heiligen wegen der ihr eignenden Gnaden und Privilegien angerufen. Da die Verehrung in ihrer Gottesmatterschaft wurzelt, so weist sie den frommen Ka-*

85. Otto Semmelroth., «Mittler, Mittlerschaft», in: *Sacramentum Mundi*, Band 3, Freiburg – Basel – Wien 1969, S. 575. Vgl. P. Manns, R. Winke, «Heilige» in: H. Krüger, W. Löser und W. Müller – Römheld, *a.a.O.*, S. 518-519.

86. Herbert Vorgrimler, «Heiligenverehrung», in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 5, Freiburg 1960, S. 106. Die Zeit der Makkabäer kennt schon «Blutzeugen und ihre Fürbitten für die Lebenden (2 Makk. 15,12-16; Fürsprache des verstorbenen Hohenpriesters Onias und des Jeremias; 2 Makk. 7,37)» (Ernst Niermann, «Heiligenverehrung», in: *Sacramentum Mundi*, Band 2, Freiburg – Basel – Wien 1968, S. 607-608.

tholiken auf Christus und Gott selbst zurück ...»⁸⁷. Diese Bemerkung gilt von vielen Standpunkten aus für die orthodoxen Ansichten über die Verehrung der Maria und der Heiligen.

Was die protestantische Hagiologie betrifft, könnten wir erwähnen, dass Prof. Dr. Hans-Martin Barth hervorhebt, dass Melanchthon in dem «*Augsburgischen Bekenntnis*» (Artikel 21)⁸⁸ die Frage nach den Heiligen angesiedelt hat. Was er sagt ist «*die Grundlage jeder heutigen lutherischen Theologie der Heiligen*». Den Heiligen gelte Verehrung in einer dreifachen Hinsicht (triplex honor): «*Danksagung*» (gratiarum actio), «*Stärkung des Glaubens*» (Confirmatio fidei) und «*Nachahmung*» (imitatio)⁸⁹. Aber «*wie sollen Dankbarkeit, Glaubensstärkung und Nachahmung anders zustande kommen als durch Erinnerung?*»⁹⁰.

Charakteristisch ist dann, dass in einigen amerikanischen lutherischen Liturgien «*sich eine Tendenz zeigt, hier einzelne Namen von Vollendeten einzufügen. Hier gibt es auch Dankgebete für bestimmte Heilige, die dann namentlich aufgeführt werden, wobei es sich in der Regel allerdings um biblische Gestalten handelt*»⁹¹.

Erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass die im deutschen Sprachraum stehende lutherische Agende immerhin eigene Formulare hat u.a. für den Gedenktag eines Märtyrers, eines Lehrers «*der Kirche*», eines «*Zeugen der Nächstenliebe*»⁹².

Professor H.-M. Barth bemerkt: «*Neben verschiedenen einzelnen Impulsen, ein reformatorisches Bewusstsein von den Heiligen (wieder*

87. Peter Meinhold, *Ökumenische Kirchenkunde – Lebensformen der Christenheit heute*, Stuttgart 1962, S. 237.

88. Vgl. G. Wenz, «*Evangelische Heiligenverehrung. Notizen zum XXI. Artikel der Confessio Augustana und zu seinem thematischen Kontext*», in: *Veritatis communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn, Göttingen 1992, S. 332-351. Hans - Martin Barth, «*Der Ort der Heiligen in lutherischer Theologie und Liturgie*», in: Karl Schlemmer, *a.a.O.*, S. 14-15.

89. Unser Glaube. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch – lutherischen Kirche*. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch – Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt. Bearbeitung von H.G. Pöhlmann, Gütersloh 1986, S. 348. Hans - Martin Barth, *a.a.O.*

90. Hans - Martin Barth, *a.a.O.*, S. 21.

91. *A.a.a.O.*, S. 17. Vgl. J.F. Johnson, «*Mary and the Saints in Contemporary Lutheran Worship*», in: *The One Mediator* (s. Anm. 10), S. 305-310.

92. Hans - Martin Barth, *a.a.O.*

zugewinnen, steht der grösser angelegte Versuch eines evangelischen Namenkalenders»⁹³. Fr. Schulz hat seine «Vorgeschichte, Gestaltung und Bedeutung» dargelegt⁹⁴. Hier werden aus der Geschichte der gesamten Christenheit Namen von Glaubenden, «an denen die Kraft des Evangeliums wirksam gewesen ist»⁹⁵, zusammengestellt und in der Nähe des jeweiligen Todestages einem Tag des Kirchenjahres zugeordnet⁹⁶.

Wir könnten zusetzen, dass das Evangelische Kirchengesangbuch vom Lobpreis der Vollendeten - Heiligen redet. Ein Beispiel:

*«Da werden wir mit Freuden
den Heiland schauen an,
der durch sein Blut und Leiden
den Himmel aufgetan,
die lieben Patriarchen,
Propheten allzumal,
die Märtyr' und Apostel
bei ihm in grosser Zahl.
Die Engel werden singen,
all Heiligen Gottes gleich
mit himmlischen Zungen
ewig in Gottes Reich»⁹⁷.*

Die reformatorische Hagiologie und ihre Kritik an der Heiligenverehrung haben den Orthodoxen und Katholischen Christen dahingehend geholfen zu verstehen, dass es im Heiligenkult immer wieder Möglichkeiten zu Missbräuchen gegeben hat, da ja die Heiligen Fürbitter und Helfer bei Christus sind⁹⁸.

93. *Ibidem.* - *Der evangelische Namenkalender*, hrsg. von der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands, Hannover 1984.

94. Fr. Schulz, «Das Gedächtnis der Zeugen: Vorgeschichte, Gestaltung und Bedeutung des Evangelischen Namenkalenders», in: *Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie* 19 (1975), S. 69-104.

95. *Der evangelische Namenkalender*, Anm. 24,9.

96. Hans - Martin Barth, *a.a.O.*

97. Johann Walter, 1552; *Evangelisches Kirchengesangbuch*, S. 311,3,6 in Hans - Martin Barth, *a.a.O.*, S. 18.

98. P. Manns/P. Vinke, «Heilige», in: H. Krüger, W. Löser und W. Müller - Römheld, *a.a.O.*, S. 518.

13. Schlussfolgerungen

Unsere phänomenologische Betrachtung der *Communio Sanctorum* erlaubt die folgenden formalen oder inhaltlichen Schlußfolgerungen:

a) Das Heilige (das *Sanctum* oder *Sacrum*) ist die *causa efficiens*, die Wirkursache, welche die Aktualisierung der Gemeinschaft der Heiligen, der heiligen Personen, vollzieht.

b) Die gottmenschliche *Koinonia* der Mitglieder der Kirche ist die *causa finalis*, die Final- und Zweckursache der *communio in sacris*.

c) Der Ausdruck *Communio Sanctorum*, der schwer abgrenzbar ist von dem Begriff der Kirche als des mystischen Leibes Christi, lenkt unseren Blick auf das, was in der Kirche wesentlich ist.

d) Die *Communio Sanctorum*, die nicht die individuelle personale Einmaligkeit und Unmittelbarkeit zu Gott aufhebt, beruht auf einer Beziehung der wechselseitigen Liebe - in erster Linie zwischen uns und Gott und dann auch untereinander.

e) Die *Communio Sanctorum* bedeutet eine vieldimensionale Dynamik im Glauben, Leben und Zeugnis. Sowohl ihre vertikalen oder göttlichen Aspekte, wie auch ihre horizontalen oder menschlichen Dimensionen haben die eschatologische Ausrichtung; nach ihr sind wir *«zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind, zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes Jesus ...»* (Hebr 12, 22-24).

f) Die Heiligen als Personen verkörpern das Ideal eines echten Humanismus. Sie sind ganz normale Menschen. Die Wundertätigkeit ist ein sog. Plus, das nicht von der menschlichen Seite, sondern von der göttlichen Gnade geschenkt ist.

g) Bei der Heiligenlehre (Hagiologie) müssen wir nicht den logischen Fehler *«pars pro toto»* machen.

h) Die irdische Dimension der *Communio Sanctorum* ist das Endziel der Ökumenischen Bewegung, die uns auf dem Weg zur *Koinonia* in Glauben, Leben und Zeugnis führt.

i) Die Ökumenische Bewegung muß die ökumenische Hagiologie entwickeln und entfalten. Das ist für orthodoxe und katholische

Christen leichter, für unsere Mitchristen aus den Kirchen der Reformation schwieriger. Trotzdem dürfen wir die Tatsache begrüßen, daß sowohl die protestantische Theologie wie auch die evangelische Praxis der Pastoral für nicht wenige Aspekte und Dimensionen der Heiligenverehrung neu offen sind.
