COMMUNIO - ALS PRINZIP PASTORALER THEOLOGIE¹

Die Bedeutung der sogenannten 'Konstantinischen Wende' in der Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts liegt nach W. Lück darin, daß die Kirche aufhörte, vornehmlich als Gemeinde zu existieren; sie wurde primär zu einer die Gesellschaft tragenden Religion.² Stimmt man dieser Einschätzung im großen und ganzen zu, dann hat mit der Rückbesinnung des Zweiten Vatikanums auf die *Communio* der Gläubigen³ als Grundwesen der Kirche eine neue Epoche der Christentumsgeschichte begonnen: Angesichts ihrer veränderten Stellung in der menschlichen Gesellschaft hat sich die Kirche auf den Weg gemacht, ihre wesenhafte Vollzugsform als Gemeinde wiederzufinden. Damit ist die Bemühung um Gemeindebildung nicht nur für die Pastoral und die Pastoraltheologie, sondern auch für die Theologie insgesamt wieder zu einer zentralen Aufgabe geworden. Diese meine Grundthese möchte ich im folgenden durch einige fragmentarische Gedankengänge ein wenig entfalten und illustrieren.

I.

Im ersten Teil meines Vortrags möchte ich die Problematik des Begriffs 'communio' unter drei Gesichtspunkten beleuchten und die Einsichten in einer These zusammenfassen.

Ein erster Gesichtspunkt:

Der Glaubensartikel von der 'communio sanctorum' (der Gemeinschaft der Heiligen) fand erst im 9. Jahrhundert endgültig Aufnahme ins Apostolische Glaubensbekenntnis. Die Formel selbst geht jedoch bis ins 4. Jhrhdt. zurück.⁴ Deren Ausbildung wiederum entspricht einer bis in die christlichen Anfänge zurückreichenden Glaubensüberzeugung und ist als Gemeingut der frühen Kirche anzusehen.

In seiner Untersuchung zur Lehre J.A. Möhlers von der 'Gemeinschaft der Heiligen' ging der Tübinger Dogmatiker J.R. Geiselman davon aus, daß 'communio sanctorum' eine Übersetzung der älteren griechischen Formel 'κοινωνία τῶν ἁγίων' darstellt.⁵ Sie müsse daher, dem neutestamentlichen Sprachgebrauch von κοινωνία entsprechend, als 'Anteilhabe am Heiligen', d.h. als Teilhabe am Evangelium, am Glauben, am Hl. Geist, am eucharistischen und ekklesiologischen Leib Christi verstanden werden. Begünstigt

durch die Doppeldeutigkeit des Genitivs 'τῶν ἁγίων' (bzw. 'sanctorum') sei es nun aber in der alten Kirche zu zwei verschiedenen Interpretationen gekommen: "Die ältere versteht das sanctorum als Genitiv von sancta, deutet sanctorum communio (daher) als Teilhabe an den sancta (den Heilsgütern) und versteht darunter vor allem die Teilnahme am Mysterium der Eucharistie, aber damit zugleich an der sakramental-mystischen Gemeinschaft der Kirche. Die Glieder dieser Gemeinschaft sind 'die Heiligen' Die jüngere Auffassung (hingegen) versteht sanctorum als Genitiv von sancti und die sanctorum communio daher nicht im sakramental-mystischen, sondern im personal-ethischen Sinne als Gemeinschaft der Heiligen, oder besser ausgedrückt, als Gemeinschaft der Gläubigen mit den Heiligen."⁶ Hier hat sich eine theologische Akzentverschiebung von großer Tragweite vollzogen. Die sancti sind nicht mehr die Gesamtheit der Gläubigen, vielmehr die durch Tugend und Martyrium Ausgezeichneten, die 'nobilis membra' des Leibes Christi, die ihren Lohn empfangen haben und somit in der (Himmel und Erde umspannenden) Kirche eine hervorragende Stellung einnehmen. "Die Gemeinschaft ist damit ... nicht mehr eine Gemeinschaft von Gleichen, begründet durch die gleiche Teilnahme aller am Sakrament, sondern von Ungleichen. Gemeinschaft heißt jetzt die Beziehung der Gläubigen des Diesseits mit denen des Jenseits und die Anteilnahme der einen an den Leistungen der andern."⁷ Nach Geiselman trat mit dieser Verschiebung nun aber zugleich der Gesellschafts-Charakter der Kirche immer mehr in den Vordergrund, so daß die Sicht der Kirche als vollkommene, hierarchische Gesellschaft (societas perfecta inaequalis) schließlich die Lehre von der Communio sanctorum völlig in sich aufgesogen hat. Erst Möhler habe intuitiv den urchristlichen Sinn von 'communio sanctorum' wiederentdeckt, wenn er sie als 'gemeinsame Teilhabe am Heiligen und der aus ihr erwachsenden Gemeinschaft der Geheiligten' beschreibe.⁸

Wirkliche Konsequenzen aus dieser Entdeckung hat erst das Zweite Vatikanum gezogen. Allerdings unter erheblichen Schwierigkeiten: Diente die Lehre von der 'communio sanctorum' seit dem Mittelalter immer mehr dazu, die faktische gesellschaftliche Gestalt der Kirche als Abbild der himmlischen Hierarchie zu deuten und von ihr her zu legitimieren, so besteht heute - gleichsam im Gegenzug dazu - die Tendenz, unter Berufung auf eben diese Lehre die geschwisterliche Gemeinschaft der Gläubigen an der

kirchlichen Basis der großkirchlich-hierarchischen Organisation kritisch entgegenzusetzen. Das für die frühe Kirche so typische In- und Zueinander von Gemeinschaft und genossenschaftlicher Organisation ('communitas' und 'societas') scheint verlorengegangen zu sein.

Wenn heute der lateinische Begriff 'communio' im Deutschen fast durchweg mit 'Gemeinschaft' wiedergegeben wird, so gerät er fast zwangsläufig in Gegensatz zum Begriff 'Gesellschaft' ('societas'). F.Tönnies konnte in seiner berühmten Untersuchung über 'Gemeinschaft und Gesellschaft' noch vom Ineinander der personal-gefühlsmäßigen und der vertraglich-rationalen Verbindungsverhältnisse in den Institutionen ausgehen.⁹ In den letzten Jahrzehnten aber wurde die Gemeinschaftsdimension des sozialen Lebens immer mehr ins Private und Irrationale abgedrängt. Die Systemwelt siegte sozusagen über die Lebenswelt, so daß der Begriff 'Gesellschaft' in der neueren Soziologie die Alleinherrschaft antrat, der Begriff 'Gemeinschaft' hingegen, wissenschaftlich gesehen immer inhaltsloser wurde.¹⁰

Im Gegensatz zu einer Exegese, die $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ strikt als 'Teilhabe' übersetzt wissen wollte,¹¹ wird in der neueren exegetischen Diskussion - etwa von Josef Hainz - die Auffassung vertreten, $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ sei mit 'Gemeinschaft' wiederzugeben und habe in diesem Verständnis größte ekklesiologische Bedeutung.¹² Dem kann nur mit Einschränkung zugestimmt werden, da, wie Hainz selbst sieht, $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ im NT gerade die Bedeutungsschichten von 'Teilhabe' und 'Gemeinschaft' in sich vereint.¹³ Eine Deutung allein vom heutigen Gemeinschaftsbegriff her hat eine pastorale und ekklesiologische Engführung zur Folge, in welcher Kirche nur noch, wie etwa Paul Weß sagt,¹⁴ als 'Gemeinschaft von Gemeinden' gesehen wird. Eine solche Kennzeichnung der Kirche aber wird der frühchristlichen Auffassung von $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ (bzw. *communio*) ihrem Zueinander von Kommunion, Kommunikation und Partizipation nicht gerecht.¹⁵

Ich halte es daher für notwendig, 'communio' als 'durch Teilhabe am gemeinsamen Hoffnungsgut konstituierte Gemeinschaft' zu interpretieren. 'Gemeinschaft durch Teilhabe' aber findet offenbar in der Sozialgestalt 'Gemeinde' ihren zentralen Ausdruck. (Daß die ursprüngliche Übersetzung von 'communio' tatsächlich nicht 'Gemeinschaft', vielmehr 'Gemeinde' hieß -

- die altlateinische Wurzel 'commoinem' läßt den ethymologischen Zusammenhang noch gut erkennen - ist heute kaum mehr bewußt.¹⁶ Die gegliederte Communio der Kirche ist folglich nicht nur als 'Gemeinschaft von Gemeinschaften' zu bezeichnen, sondern als 'Gemeinde von Gemeinden'. Damit ließe sich dann auch der ortskirchlichen Teilgemeinde die ihr lange vorenthaltene theologische Dignität als sakramentale Symbolgestalt der 'communio sanctorum' zurückgeben. Auch Basisgemeinden innerhalb der Einzelgemeinden bekämen von da her ihren ekklesiologischen Ort und Stellenwert angewiesen. Daß in der Formel 'Gemeinde von Gemeinden' der Gemeindebegriff nicht eindimensional (univok), vielmehr mehrdimensional (analog) gebraucht wird, springt sofort ins Auge. Ich komme darauf noch zurück.

Ein zweiter Aspekt:

Vielfach wird heute geltend gemacht, daß die Wiederentdeckung des Communio-gedankens durch das Konzil ohne größere Auswirkung auf das kirchliche Leben und die Überzeugungskraft der christlichen Botschaft in der Welt von heute geblieben sei. Man wird dieser Diagnose so nicht zustimmen können. Immerhin weist das neue kanonische Recht den Organen gemeinsamer Beratung und Konsensbildung auf den verschiedenen Ebenen der Kirche erhebliche Bedeutung zu.¹⁷ Allerdings hat man den Eindruck, daß der Prozeß der Communio-bildung, der durch das konziliare Zeugnis gelebter Communio in vielen Teilen der Kirche ausgelöst oder verstärkt wurde, gegenwärtig stagniert, weil allzufrüh Kommunismusverdacht erhoben und die neue Gemeindebewegung einfachhin als 'Kirche von unten' abqualifiziert bzw. der 'Kirche von oben' entgegengesetzt wird, obwohl Kirche, die dem Geist 'von oben' folgt, doch immer 'von unten' wachsen muß, ist sie doch ebenso aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, wie auf Glaube, Hoffnung und Liebe gegründet, die man deswegen in der alten Kirche als Grundsteine der Ekklesia bezeichnet hat.¹⁸ Angesichts der so verursachten Stagnation geht dann aber die dogmatische Entfaltung der konziliaren Communio-Ekklesiologie irgendwie ins Leere. Wenn etwa Urs von Balthasar einem seiner Aufsätze den Titel gibt: 'Kirche ist Kommunion',¹⁹ dann wirkt dies - angesichts fehlender anthropologisch-praktischer Korrelationen - leicht wie eine Leerformel. In ähnlicher Weise erliegen viele im Anschluß an das Konzil erarbeitete kirchenamtlichen Leitlinien der Pastoral dem Irrtum, man könne Communio dadurch initiieren, daß man deklariert 'Kirche ist Gemeinschaft'²⁰ und von

hier aus dann einen entsprechenden Handlungsappell ableitet. So hat beispielsweise der Diözesanrat meiner Heimatdiözese die an sich erfreulichen pastoralen Leitlinien 'Miteinander glauben, leben, Zeugnis geben'²¹ verabschiedet und sie den Gemeinden zur Umsetzung empfohlen, ohne sich zu fragen, wie solches Miteinander möglich ist und was diese Leitlinien für den Diözesanrat selbst bedeuten, für seine eigene Arbeitsweise, für sein wirksames Zeugnis von Communio.

Aus meiner Sicht kann man sagen: Die Wiederentdeckung des Communiogedankens durch Vatikanum II entspricht der konkreten Communio-Erfahrung der Bischöfe im Vollzug des Konzils. Wird nun aber die konziliare Communio-Ekklesiologie von der Initiierung ähnlicher analoger Communio-Erfahrungen abgelöst, so bleibt sie leer und wirkungslos. Sie verschleiert dann eher den Mangel an Communiolen in der Kirche.

Ein dritter Gesichtspunkt:

Man darf wohl davon ausgehen, daß die Sammlung und Überlieferung der Worte und Taten Jesu durch die nachösterlichen Gemeinden nicht zuletzt auch dazu diente, anschaulich zu machen, was gemeindliches Handeln im Geiste Jesu Christi bedeutet. Wenn nun aber in der bewußt vielgestaltig überlieferten Weise des Verkündigungshandelns Jesu, das man heute gerne die Pastoral Jesu nennt, Ursprung und fortgesetzte Stiftung christlicher Communio lag und liegt, dann kann es in heutiger pastoraltheologischer Bemühung um solche Communio nicht in erster Linie darum gehen, einen univoken, d.h. präzise eindeutigen Begriff zu definieren und diesen dann auf das pastorale Handeln anzuwenden. Vielmehr ist der umgekehrte Weg angezeigt. An erster Stelle muß die Verkündigung der pluralen und doch einen biblischen Heilsbotschaft in Wort und Tat stehen, um Erfahrungen anzuregen, die der christlichen Urerfahrung analog bzw. ähnlich sind, die dann von sich aus unserer Zeit gemäße Sozialformen christlichen Gemeindelebens hervorbringen und die zugleich die wesentlichen Grundfunktionen und Strukturen als bleibende Elemente in allem Wandel bewahren. Nimmt man ernst, daß Communio immer Geschenk der Gnade ist, so muß der Communiolen stets die Vielgestaltigkeit des Communiolen voraussehen.

Hier liegt wohl der eigentliche Grund dafür, daß die christliche Tradition keinen präzisen, univoken Begriff von *Communio* entwickelt hat, wohl aber eine Vielfalt von analogen, gleichnishaften Bildern und Gestalten kennt, die gerade in ihrem Facettenreichtum auf die Fülle der Weisheit Gottes verweisen: Die Metaphern 'Leib Christi', 'Tempel des heiligen Geistes', 'Volk Gottes' stehen neben dem Reichtum biblischer Gemeindetypen und -theologien, die in ihrer Vielgestalt das Ganze zum Vorschein bringen. Die '*communio ecclesiae*', die die geistgewirkte '*communio sanctorum*' leibhaft darstellt, erscheint so als symbolische Wirklichkeit, die gerade in ihrer Vielfalt die Einheit der *Communio* fortwährend wirkt und die deswegen in den sie reflektierenden Begriffen niemals restlos aufgeht. Sie ist wie ihr Stifter ein '*concretum*', in welchem das universale Heil analog zur Anschauung kommt, sie ist immer ein '*concretum universale*'. Für ihre Beurteilung bedarf es eines ästhetischen Wahrnehmungsvermögens, einer Art kommunikativer Fähigkeit christlichen Symbolverstehens. Diese wird traditionell in der Gabe der Unterscheidung der Geister²² gesehen und fällt letztlich mit der Geistbegabung der Gemeinde zusammen, die Charisma und Amt umfaßt und als christlicher Gemeinsinn (*sensus christianus*)²³ bezeichnet werden kann. '*Vita semper maior*' ist hier der Ausdruck für '*Deus semper maior*'.

So läßt sich der erste Teil meiner Ausführungen in folgender These zusammenfassen:

Der Versuch, *Communio* auf einen univoken, dem Leben vor- und übergeordneten Begriff zu bringen, um aus ihm dann das praktische pastorale Handeln abzuleiten, verhindert, was er beabsichtigt. *Communio* bezeichnet eine die Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Vollzüge symbolisierende Wirklichkeit, die nur in und aus dieser Vielfalt verstanden werden kann. Das *Communio*-leben geht der *Communio*-lehre voraus.²⁴ Die jeweiligen zeitbedingten Sozialgestalten von *Communio* unterliegen daher der Beurteilung und ständigen Fortbildung durch den christlich-kirchlichen Gemeinsinn (*sensus fidei et caritatis*).²⁵ Dasselbe gilt für die gemeindebildenden Grundelemente (Wortverkündigung Sakrament und Diakonie) aber auch für das Verhältnis von Charismen und Amt.

II.

Im zweiten Teil möchte ich nun einige theologiegeschichtliche Ursachen für den geschichtlichen Verlust der gelebten christlichen *Communio* in den Blick nehmen, sodann einige Hintergründe für den Prozeß ihrer Wiederentdeckung als Prinzip pastoraler Theologie aufzeigen und dazu jeweils eine These formulieren:

In einer ersten Linie versuche ich den allmählichen Verlust des *Communio*-gedankens in Kirche und Theologie nachzuzeichnen und die Folgen exemplarisch zu veranschaulichen: Das älteste literarische Zeugnis im NT, der erste Brief an die Thessalonicher, läßt unter anderem zwei pastoraltheologisch wichtige Daten erkennen. 1. Gleich in den allerersten Versen führt Paulus Glaube, Hoffnung und Liebe als Grundvollzüge des christlichen *Koinonia*-Lebens ein. 2. Unmittelbar anschließend schildert er den Vorgang der Oberlieferung des Heilswerkes Christi in typologisch-heilsgeschichtlichem Duktus: Paulus sieht sich als Nachahmer des Urbildes Christus ($\epsilon\lambda\iota\kappa\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\upsilon$), er wird dadurch zum Vorbild ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) für die Thessalonicher; diese, als Nachahmer des Paulus, werden ihrerseits dann zum Vorbild ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) für neue Gemeinden in Achaia.²⁶ Der Begriff $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$, der in biblischer Verwendung soviel wie ein prägendes und deutendes geschichtliches Vorbild meint²⁷ und durch die lateinischen Äquivalente 'forma' und 'figura' besser als durch das deutsche Wort 'Vorbild' getroffen ist,²⁸ stellt außer Zweifel, daß Paulus die *Mimesis Christi* nicht als schematische Wiederholung, sondern als schöpferischen Nachvollzug der Lebensgestalt Christi in der gegebenen Situation, als Leben und Handeln $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\upsilon\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ versteht. Das paulinische Oberlieferungsverständnis läßt sich unter dieser Rücksicht so zusammenfassen: Glaube, Liebe und Hoffnung prägen die Grundgestalt der Kirche als $\kappa\omicron\iota\nu\nu\omega\nu\acute{\alpha}$. Die christliche Lebensgestalt zeugt sich in der Kraft des Geistes selbst fort. In Anlehnung an eine Formulierung von J. Duss - von Werdt²⁹ könnte man sagen: Die christliche Wahrheit ist keine metaphysische Idee, die (im Sinne vertikaler Analogie) auf Erden sichtbar erscheint, sondern eine Person, die im Leben der kirchlichen *Communio* realsymbolisch, (d.h. primär in typologisch-heilsgeschichtlicher Analogie) geschichtlich präsent wird.

Nun aber hat sich diese fundamentale Strukturvorgabe christlicher Lebens-tradition im Laufe der Zeit einschneidend verändert: Schon früh läßt sich ein Zurücktreten der ursprünglichen Grundvorstellungen der Nachahmung (μίμησης) oder auch der Nachfolge (ἀκολουθία) zugunsten der ὁμιλώσις, der Verähnlichung mit Gott bzw. der göttlichen Idee beobachten.³⁰ Parallel dazu verwandelten sich Glaube, Hoffnung und Liebe, die der frühen Kirche als 'vades ecclesiae' (Grundsteine oder Zeugen der Kirche) galten,³¹ unter dem Einfluß der griechischen Metaphysik und der stoischen Ethik in göttliche Tugenden, in virtutes divinae oder auch summae virtutes.³² Obwohl formal als theologische, d.h. durch den Geist eingegossene Tugenden festgehalten, gerieten sie nach dem Trienter Konzil immer mehr in den Bannkreis einer juridisch ausgerichteten Sittenlehre, degenerierten zu Geboten und erschienen schließlich in den Morallehrbüchern des 18. Jahrhunderts unter dem Titel 'religiöser Pflichtenkreis'.³³ Aus den Charismen der christlichen Communio waren individuelle Pflichten gegen Gott geworden. Gleichzeitig mit diesen Wandlungsprozessen gewann offenbar die zeitbedingte societas-Struktur der Kirche immer mehr das Übergewicht über ihre Communiogestalt.³⁴ Die Vermutung liegt nahe, daß die allmählich sich vollziehende Vorordnung der dogmatischen und moralischen Begriffe vor der pastoralen Praxis der Kirche mit diesen Akzentverschiebungen zusammenhängt. Die legitimierende Funktion der Theologie als 'scientia speculativa' drängte offenbar die ursprünglich pastoral-praktische Intention der 'sapientia christiana', der christlichen Weisheits- oder Lebenslehre, in den Hintergrund. Am Ende dieser Entwicklung bezogen sich jedenfalls die Theologie und ihre Begriffe nicht mehr auf die Kirche als sakramentales Zeichen der Communio und den sensus fidei, spei et caritatis als ihr Kriterium, vielmehr auf das primär durch die kirchliche Autorität verbürgte 'depositum fidei' und die 'lex moralis', bzw. auf das Einzelsubjekt, das deren Satzungen und Begriffe reflektiert.

Die negativen Folgen dieser Entwicklung möchte ich an einem Beispiel veranschaulichen:

Im Jahr 1933 veröffentlichte der österreichische Schriftsteller Ödön von Horváth sein Volksstück 'Glaube-Liebe-Hoffnung'. Es trägt den Untertitel 'Ein kleiner Totentanz'.³⁵ Das Stück erzählt die Geschichte eines Mädchens, das, wie Fr. Weigend schreibt, "an einer Welt zugrunde ging, die alle Sekundärtugenden wie Pflichterfüllung, Anstand und Pünktlichkeit, aber keine

der den Menschen aus dem egoistischen Kerker der befreienden Grundtugenden Glaube, Liebe, Hoffnung zu entwickeln vermochte und vermag".³⁶ "Ohne Glaube, Liebe, Hoffnung", so sagt bei Horváth ein Polizist, "gibt es logischerweise kein Leben", um sich nur wenig später entlarvend zu korrigieren: "Aber zuerst kommt die Pflicht und dann kommt noch Ewigkeiten nichts!"³⁷ - In etwa derselben Zeit erschien ein Werk mit ganz ähnlicher Überschrift, aber ganz anderer literarischer Gattung. Ich meine das Buch des Theologen Th. Soiron 'Glaube, Hoffnung und Liebe' mit dem Untertitel 'Ein Buch über das Wesen der christlichen Frömmigkeit'.³⁸ Dort heißt es: "Das letzte Ziel der drei göttlichen Tugenden ... ist ... eine hierarchische Ordnung unseres Lebens ..., durch die es Abbild der göttlichen Ordnung in der Ewigkeit wird ...".³⁹ - Gewiß lassen sich die beiden genannten Schriften nicht einfach miteinander vergleichen. Aber: Ist es ein bloßer Zufall, daß gerade in jenen Schicksalsjahren der nationalsozialistischen Machtergreifung ein neues Interesse an Glaube, Hoffnung und Liebe erwachte? Wohl kaum. Beunruhigend ist freilich die Tatsache, daß 1934 die Uraufführung von Horváths Stück in Berlin von den Nazis verboten wurde - es erschien ihnen offenbar zu gefährlich - , während das Buch Soirons im gleichen Jahr anscheinend ungehindert erscheinen konnte. Wenn bei Horváth der Titel 'Glaube Liebe Hoffnung' wie ein Hohn erscheint, da im Stück selbst ja nichts anderes als die gänzliche Abwesenheit dieser Lebensvollzüge gezeichnet wird, so fühlt man sich an ein Wort von Chr. Gremmels erinnert, der im Anschluß an Adorno schreibt: "Erlösung hält im Negativ ihres Scheiterns einen genaueren Ausdruck vom Leben des Menschen fest, als je eine Theologie der Verheißung vermöchte, die das diesseitige unerlöste Leben in der Aura jenseitiger Erlösung zu heilen versucht."⁴⁰ Dies aber ist, so meine ich, eine Herausforderung an die christliche Theologie, die der Verkündigung zu dienen hat, daß in der Leidensgeschichte Christi zugleich schon die Auferstehungsgeschichte der Menschheit angebrochen ist, daß also der verhüllte Lebenssinn, die versöhnende Liebe, im gekreuzigten Christus und in der mit ihm sterbenden und auferstehenden Gemeinde leibhaftig anschaulich, sozusagen die Welt richtende und zugleich erlösende, geschichtliche Symbolwirklichkeit geworden ist.

Die gewohnte Überordnung der theologischen Begriffe über das gelebte christliche Leben und seine symbolischen Ausdrucksgestalten hatte und hat negative Folgen für die kritisch-symbolische Zeugniskraft des Christlichen,

insbesondere in einer Zeit, in der Christentum und Gesellschaft nicht mehr in eins fallen. Die scheinbar univoken Begriffe haben nämlich immer latente gesellschaftliche Implikationen.

Hieraus nun meine zweite These:

Die Oberordnung der theologischen Begriffe über die gelebte *Communio* hat christentumsgeschichtliche Ursachen, die in der Oberordnung der '*societas*' über die '*communio*' der Kirche, und damit der metaphysischen Seinsanalogie über die heilsgeschichtliche Glaubensanalogie liegen. Die daraus sich ableitende Priorität der theologischen Theorie gegenüber der kirchlichen Praxis führte nun aber in der Neuzeit, als Christentum und Gesellschaft sich wieder voneinander entfernten, zu einem empfindlichen Verlust der kritisch-symbolischen Kraft des Christlichen. Die Begriffe sorgten gewissermaßen dafür, den Primat der zeitbedingten *societas*-Gestalt der Kirche gegenüber der Dynamik des *Communio*lebens festzuhalten.

In einem letzten Durchblick möchte ich den im Gang befindlichen Prozeß der Rückgewinnung der *Communio* als Prinzip pastoraler Theologie etwas verständlicher machen:

Der Einheit von Lehre und Leben in der Verkündigung Jesu entspricht nach der Schrift die Einheit von Glaube und Liebe in der Gemeinde. Glaube und Liebe, geeint in Christus unserer "Lebenshoffnung", bilden, wie es bei den Apostolischen Vätern heißt, das Ganze des "Christianismus".⁴¹ Dieses ursprüngliche Verständnis des Christentums als Lebenslehre, als neuer Weg, beherrschte trotz aller Veränderungen in vieler Hinsicht noch die *doctrina sacra* des ersten Jahrtausends. Noch für Bonaventura war der Weg der Seele durch Christus hin zu Gott ein Weg in Glaube, Hoffnung und Liebe, d.h. in Gemeinschaft der Kirche, hin zur "alles beurteilenden Weisheit", in welcher die Gläubigen im Gemüt (*affectio*) Gottes Nähe verkosten.⁴²

Die soziokulturellen und theologischen Veränderungen, die sich bereits vor der Konstantinischen Wende anbahnten und im Hochmittelalter voll zur Auswirkung kamen, brachten es mit sich, daß christliches Leben und christliche Lehre, *fides qua* und *fides quae*, immer mehr auseinandertraten, so daß Thomas von Aquin sich gezwungen sah, zwischen der Weisheit als "Gabe des hl. Geistes" und der Weisheit als "intellektueller Tugend", d.h.

zwischen der 'Weisheit des Glaubenslebens in Liebe' und der 'Weisheit des Glaubenswissens' zu unterscheiden.⁴³ Die so entstandene Dualität von praktischer und sepkulativer Weisheit führte dann zur Auffassung der Theologie als primär spekulativer und erst in zweiter Linie praktischer Wissenschaft und zog im Verlauf der Neuzeit die schrittweise Ausgliederung der Praxisreflexion aus der theologischen Systematik nach sich.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als die Einheit der abendländischen Sinnwelt immer mehr zerfiel, wurde die Moraltheologie als selbständiges Fach eingerichtet.⁴⁴ Als 'theologie practica' sollte sie den gefährdeten Bezug zur ethischen Lebenspraxis festigen und pflegen. Als Ende des 18. Jahrhunderts die Kirche immer mehr zu einer partikularen Größe wurde, gliederte man die Pastoraltheologie aus der Moral aus und führte sie als neue 'theologia practica' an den Hochschulen ein.⁴⁵ Dadurch sollte die Tradierung des Christentums unter veränderten sozialen Bedingungen gesichert und das kirchliche Handeln neu organisiert werden. Parallel zur Auswanderung der Praxisreflexion aus der Systematik vollzog sich die Absonderung der Anthropologie von der Theologie. All dies führte schließlich zu einem weitgehenden Verlust des Existentiellen und Weisheitlichen in der theologischen Wissenschaft überhaupt. Wer etwa wußte im 19. Jahrhundert noch davon, daß z.B. Thomas von Aquin die Fähigkeit zur Hoffnung auf die Zorneskraft (vis irascibilis)⁴⁶ als natürlicher Grundlage gegründet hatte und Bonaventura die Vollendung der christlichen Weisheit überhaupt mit gereifter Emotionalität in Beziehung brachte (in cognitione incohetur, in affectione consumetur)?⁴⁷ Die aufstrebenden Humanwissenschaften stießen hier zweifellos in eine Lücke. Mit der letztendlichen Aufspaltung der Pastoral- bzw. Praktischen Theologie in einen universitären und einen praxisnahen Zweig ist der äußerste Punkt der Ausdifferenzierung erreicht. Die Rückbesinnung auf den fundamental-praktischen in der kirchlichen Communio liegenden Ursprung der gesamten Theologie ist jetzt unausweichlich geworden und hat bereits eingesetzt.

Damit liegt nun die zentrale Aufgabe der Praktischen Theologie der Gegenwart auf der Hand: Sie hat die sich anbahnende Erneuerung des kirchlichen Communiolebens zu fördern und kritisch zu begleiten, und zwar dadurch daß sie die Grundstrukturen christlicher Communio als eines symbolisch-kommunikativen Handelns herausarbeitet, die Möglichkeit ihrer Verwirk-

lichung im psychosozialen Bedingungs-feld des Menschseins erschließt und so praktisch-theologische Urteilskraft induziert.⁴⁸ Genauer: Indem die Praktische Theologie die Symbolisierungen der christlichen Heilshoffnung, wie sie in der Tradition gegeben sind, und die Symbolisierungen der menschlichen oder gesellschaftlichen Freiheitshoffnungen, wie sie beispielsweise die Humanwissenschaften darstellen, als Ausdruck eines je verschiedenen 'Inter-esses' begreift und so die verschiedenen Sinnwelten von Christentum und Gesellschaft miteinander in einen kritischen Dialog bringt, setzt sie die christliche Heilsverheißung und die menschliche Grundsehnsucht nach 'Ganzsein in authentischen Beziehungen' in eine wirkliche Korrelation zueinander. Sie trägt auf diese Weise zur Bildung kommunikativer Identität und Kompetenz aus Glaube, Hoffnung und Liebe, und damit zur Wiederherstellung christlicher Lebensweisheit bei.⁴⁹ In diesem Sinne muß sich die Praktische Theologie heute als kommunikative Handlungswissenschaft entfalten.⁵⁰

Die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer Handlungswissenschaft kann auf Dauer freilich nur gelingen, wenn die Gesamttheologie ihren Ursprung in der christlich-kirchlichen Communio wiederentdeckt. Nach E. Biser befindet sie sich bereits im Stadium solcher Selbstkorrektur.⁵¹ Sie vollziehe gegenwärtig eine Kehre, durch die sie sich von der Position des auf argumentative Beseitigung seiner Zweifel drängenden Einzelnen wegbe- wege, um sich der Interaktion der Gläubigen in Wort und Liebe als dem Zentralsubjekt theologischer Besinnung zuzuwenden. Und Biser fügt hinzu: "Das ist durchaus kein Vorstoß in Neuland. Vielmehr handelt es sich dabei ... lediglich um die Wiederentdeckung der alten, schon von der Patristik und noch von der Theologie der Romantik vertretenen Ansicht, daß das Subjekt der theologischen Besinnung nicht so sehr der einzelne als vielmehr die Gemeinschaft der Glaubenden und der in ihr mystisch fortlebende Christus sei."⁵² Methodologisch dürfte dies ein Doppeltes bedeuten: Zum einen wird die Theologie künftig vermehrt das ihr eigene Interesse zu reflektieren haben. Zum andern wird sie die historisch-kritische und die empirisch-kritische Methoden in eine umfassende symbolisch-kritische Methodologie christlich-kommunikativen Handelns hinein integrieren müssen, um dem symbolischen und dialogischen, versöhnenden Charakter der christlichen Wahrheit gerecht zu werden. Eine solche symbolisch-kritische Methodologie, die darauf ausgeht, die unterschiedlichen Symbolzusammenhänge, wie Christentum und Gesellschaft,

Theologie und Humanwissenschaften, Glaubenstheorie und Glaubenspraxis miteinander in einen kritischen Dialog zu bringen, setzt freilich voraus, daß insbesondere auch die kirchliche und gemeindliche Communiopraxis wieder als Ort theologischer Erkenntnis, als hermeneutisches Prinzip pastoraler Theologie anerkannt wird.

Daher nun meine abschließende, dritte These:

Der Ursprung der Pastoraltheologie (bzw. der Praktischen Theologie) als Universitätsdisziplin liegt im geschichtlichen Auseinandertreten von christlicher Lehre und christlichem Leben. Ihr epochaler Auftrag ist es daher als kommunikative Handlungswissenschaft im christlichen Interesse die Communiobildung bzw. Gemeindewerdung in der Kirche unter den Bedingungen heutiger Gesellschaft kritisch zu fördern und zu begleiten, um so christliches Leben und christliche Lehre wieder näher zusammenzubringen. Sie kann diese Aufgabe jedoch nur dann wirklich erfüllen, wenn sich die Theologie insgesamt ihres Ursprungs im christlich-kirchlichen Communiolen erinnert und ihre ursprüngliche Intention, das Leben der Gemeinde zu festigen und zu orientieren, in neuer Weise zur Geltung bringt.

Ich komme zum Schluß:

In unserer Zeit, in der die westlichen Gesellschaften einer Zukunft der totalen technischen Kommunikation entgegengehen und die östlichen Systeme der marxistischen Utopie der kommunistischen Gesellschaft huldigen, die durch Klassenkampf erreicht werden soll, scheint die christliche Hoffnung auf eine Communio von Menschen aus Glaube, Hoffnung und Liebe keine reale Chance mehr zu haben. Gleichwohl lebt auch heute - mehr denn je - (in Ost und West) die menschliche Sehnsucht nach personaler Kommunikation, nach Personsein in Gemeinschaft, nach Menschwerdung in gelungenen Beziehungen, nach einer Existenz der Liebe, nach universaler Solidarität in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit fort. Gerade dieser, im Grunde religiösen Sehnsucht verheißt die christliche Glaubenslehre von der Communio sanctorum Erfüllung, eine Erfüllung, die nur im Glauben an Gottes unbedingte, die Menschen versöhnende Liebe erhofft werden kann. Die Kirche ist und bleibt daher, indem sie die Communio der Gläubigen leibhaftig darstellt, das sakramentale und eschatologische Zeichen dieser Heilshoffnung, einer

Hoffnung, die sowohl die Opfer menschlich-unmenschlichen Handelns als auch die Schuldbeladenen mit einschließt und daher im Glauben an die Vergebung der Sünden und die Auferstehung der Toten ihren tiefsten Grund und ihre höchste Aufgipfelung findet. Communio als Prinzip pastoraler Theologie ernstzunehmen heißt dann nicht mehr und nicht weniger als der christlichen Heilshoffnung auch in Gegenwart und Zukunft ihre, die fundamentalen Beziehungsverhältnisse des Menschen erneuernde, verwandelnde und heilende Kraft zuzutrauen.

Anmerkungen:

- 1 Antrittsvorlesung des Verf. an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn am 4.12.1985.
- 2 Vgl. W.Lück, Die Volkskirche. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns (UTB 653). Stuttgart 1980, 78.
- 3 Vgl. O.Saier, "Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. München 1973.
- 4 Vgl. A.Piolanti, Art. 'Gemeinschaft der Heiligen', in: LThK², Bd.4 (1960) 651-653 (Lit.).
- 5 Vgl. J.R.Geiselman, Die theologische Anthropologie J.A.Möhlers. Freiburg 1955, 56-106; hier bes. 57-65.
- 6 Ebd. 65; vgl. auch 74.
- 7 Ebd. 65; vgl. auch 75.
- 8 Vgl. ebd. 56f. und 105f.
- 9 Vgl. F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (Neuausgabe). Darmstadt 1979 (Vorwort zur 6. und 7.Aufl.XLII).
- 10 Vgl. P.Fransen, Die kirchliche communio, ein Lebensprinzip, in: G. Albrigo/Y.Congar/H.J. Pottmeyer, Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Düsseldorf 1982, 175-194.
- 11 Vgl. z.B. H.Seesemann, Der Begriff der κοινωνία im Neuen Testament (BZNW 14. Gießen 1933).
- 12 Vgl. J.Hainz, Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2,9f.), in: Kontinuität und Einheit (Festschrift für Franz Mußner). Freiburg-Basel-Wien 1981, 30-42.
- 13 Vgl. ebd. 35f.
- 14 Vgl. P.Weß, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. Mainz 1983, 120.
- 15 Vgl. die lat. Äquivalente der Vulgata für κοινωνία: Communicatio, communio, collatio, participatio, societas.

- 16 Vgl. F.Kluge, Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1975, 246 sowie A.Walde, Lateinisches ethymologisches Wörterbuch, Bd.1. Heidelberg 31938, 254.
- 17 Vgl. dazu H.Schmitz, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hrsg. von J.Listl/H.Müller/ H. Schmitz. Regensburg 1983, 352-364 sowie H.Müller, Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?, in: M.Böhnke, und H.Heinz, Im Gespräch mit dem Dreieinigem Gott (Festschrift für Wilhelm Breuning). Düsseldorf 1985, 481-498.
- 18 Vgl. Eph 2,20 mit Klemens von Alex., Strom. V 13,1-4 (GCS 7b,334).
- 19 H.U.von Balthasar, Die Kirche ist Kommunion, in: Lebendige Seelsorge 31 (1980) 97-105.
- 20 Vgl. 'Kirche ist Gemeinschaft'. Schwerpunkte der Seelsorge im Erzbistum Köln, hrsg. vom Erzbischöflichen Generalvikariat, Hauptabt.Seelsorge. Köln 1980; 1985.
- 21 'Leitlinien für die Pastoral', in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart 34 (1981) Nr.8.
- 22 Vgl. dazu K.Rahner, Das Dynamische in der Kirche (QD 5). Freiburg 1958; bes. 74-148 sowie M.Schneider, Unterscheidung der Geister (Innsbrucker theologische Studien, Bd.II) Innsbruck-Wien 1983.
- 23 Vgl. M.Seckler, Art. 'Glaubenssinn', in: LThK², Bd.4 (1960) 945-948. Der Ausdruck 'sensus christianus' findet sich bei Augustinus, Contra Julian I, cap.7 (PL XLIV).
- 24 Vgl. das Axiom der mtI. Theologie 'Prius vita quam doctrina, vita enim ducit in scientiam veritatis' (zitiert in: Deutsche Thomas-Ausgabe, S.th. Bd.15 (1950) Einleitung (14).
- 25 Vgl. dazu die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (LG 35).
- 26 Vgl. 1 Thess 1,2-7; 2 Thess 3,9; 2 Kor 4,4.
- 27 Vgl. L.Goppelt, Art. 'τύπος', in: ThW VIII (1969) 246-260.
- 28 Die Vulgata übersetzt τύπος meist mit 'forma' oder 'figura'.
- 29 Vgl. J.Duss - von Werdt, Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik. Einsiedeln 1969, 102f.
- 30 Vgl. H.Merki, ἑομοιωσις θεοῦ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg/Schweiz 1952.
- 31 Der Ausdruck findet sich bei Ambrosius, De virginitate I, cap IX, 53 (PL XVI, 280).
- 32 Vgl. Isidor von Sevilla, Sent. Lib.II, cap. XXXVI,7 (PL LXXXIII, 683).
- 33 Vgl. z.B. W.Schanza, De theologia moralis positiones, Tom.I. Brünn 1780, 146-187.
- 34 Vgl. hierzu E.Eichinger, Studie zur Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bei Thomas von Aquin. Tübingen 1942 (masch.).
- 35 Ödön von Horváth, Glaube Liebe Hoffnung. (Bibl.Suhrkamp 361) Frankfurt a.M. 1973, 13-72.

- 36 Vgl. Tr.Kreischke (Hrsg.), Materialien zu Ödön von Horváths 'Glaube Liebe Hoffnung' (Edit.Suhrkamp 671). Frankfurt a.M. 1973, 170.
- 37 Vgl. Ödön von Horváth, aaO. 41 und 55.
- 38 Th.Soiron, Glaube - Hoffnung - Liebe. Ein Buch über das Wesen der christlichen Frömmigkeit. Regensburg 1934.
- 39 Ebd. 3.
- 40 Chr.Gremmels, Emanzipation und Erlösung, in: W.Offele (Hrsg.), Emanzipation und Religionspädagogik. 1972.
- 41 Vgl. Ignatius von Ant., ad Magn 1,2; 10,1; ad Eph 14,1; 21,2.
- 42 Vgl. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum IV, 2-8.
- 43 Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I q.1 art.6 ad 3 und II-II q.45 art.2 resp.
- 44 Vgl. J.Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970.
- 45 Vgl. W.Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a.M. 1973, 426-442.
- 46 Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I-II q.22-28 (bes.q.23 art.4); q.56 art.1-4; q.62 art 2-3); II-II q.1 art.3 ad 1.
- 47 Bonaventura, III Sent. d.27 art.2 q.5.
- 48 Vgl. dazu die im Laufe dieses Jahres im Druck erscheinende Habil.-schrift des Verf.: W.Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Wege zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. München 1984.
- 49 Vgl. ebd. Teil III. Grundlegend sind auch: H.Stenger, Wenn wir so wenige sind. Die Sorge um die personal-redemptive Kompetenz des Priesters in einer Zeit wie dieser, in: Gemeinde ohne Priester - Kirche ohne Zukunft. Frankfurt a.M. 1983, 57-93 und R.Zerfaß, Pastorale Kompetenz - Konsequenzen für den Bildungssektor, in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (QD 81). Freiburg-Basel-Wien 1978, 107-124.
- 50 Vgl. dazu u.a. N.Mette, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik, in: Diakonia 10 (1979) 190-203.
- 51 Vgl. E.Biser, Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur (Salzburger Universitätsreden, Heft 71). Salzburg-München 1981.
- 52 Ebd. 12.