Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 65 (2009)

Heft: 1

Artikel: Kein "blindes und undeutliches Wort" : die präzise Unschärfe der Kirchenmetaphern am Beispiel corpus Christi

Autor: Theissen, Henning

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877630

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kein «blindes und undeutliches Wort»

Die präzise Unschärfe der Kirchenmetaphern am Beispiel *corpus Christi*[*]

I. Grundlegung

Martin Luther hat in seiner Schrift «Von den Konziliis und Kirchen» (1539) beredte Klage über das «blinde, undeutliche Wort Kirche» geführt.[1] In der Tat kennt die reformatorische Theologie keine eindeutige Definition des Begriffs Kirche. Selbst eine so wichtige Formel wie CA 7: *est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* kann keinen definitorischen Status beanspruchen, da hier der Kirchenbegriff mit dem Terminus *congregatio sanctorum* (anstelle des aus dem Glaubensbekenntnis geläufigen *communio sanctorum*) das bereits vorgegebene gottesdienstliche Geschehen nicht etwa definiert, sondern rein theologisch beschreibt und so, u.U. auch gegen den Augenschein, als Kirche kenntlich macht. Kaum anders liegen die Dinge bei der Formel «Gemeinde von Brüdern», mit der die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung (1934) die Kirche bezeichnet. Barmen III wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jh. als «evangelische Definition der Kirche» gefeiert,[2] da hier zum inneren Gehalt der Kirche die unverzichtbare äussere Gestalt als geschwisterliche Gemeinde hinzutritt. So ist Barmen III vom scheidenden EKD-Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber als die «Achse» der Barmer Theologischen Erklärung bezeichnet worden, die der Kirche zugleich mit ihrer theologischen Stiftung auch ihre rechtliche Verfassung verleiht,[3] so dass man die Kirche mit den Begriffen dieser These geradezu definieren könnte als die Übereinstimmung von «Botschaft» und «Ordnung». Jedoch gebraucht Barmen III den Begriff der Übereinstimmung nicht, der so gut zu einer förmlichen Definition im Sinne der *adaequatio intellectus et rei* passen würde, sondern spricht davon, dass die Kirche mit Botschaft und Ordnung Jesus Christus als das eine Wort Gottes *be-*

* Neufassung eines Vortrags vom 16.6.2006 bei der Studienreise, die die ACK Bonn zum Thema «Christliches Zeugnis in Vergangenheit und Gegenwart» nach Oxford unternommen hat.

1 WA 50, 625,5 (Schreibweise modernisiert).

2 K. Scholder: Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die evangelische Theologie und Kirche, EvTh 27 (1967) 435–461 (442).

3 W. Huber: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (NBST 4), Neukirchen-Vluyn 1983, 28; vgl. 154 zu Stiftung und Verfassung.

ThZ 1/65 (2009) S. 22–42

zeugt. Zeuge im theologischen Sinne ist ja, wer als unbeteiligter Beobachter einer vorgefundenen Wirklichkeit so sehr von dieser in Anspruch genommen wird, dass er fortan mit seiner ganzen Existenz für ihre Wahrheit einsteht; darauf dürfte auch Barmen III zielen. Man kann hier an Karl Holls These erinnern, dass der Märtyrer im theologischen Sinne, also der *Blut*zeuge, ursprünglich der mehr oder weniger zufällige *Augen*zeuge des auferstandenen Christus ist.[4] In die theologische Kategorie des Zeugnisses fliessen also zwei Zeugenbegriffe ein, und schon das zeigt, dass die ekklesiologische Rezeption der Zeugniskategorie in Barmen III alles andere als eine eindeutige Definition des Begriffs Kirche im Sinn hat. Vielmehr wird hier wie auch in CA 7 eine bereits vorgefundene Wirklichkeit in theologischer Beschreibung als kirchlicher Lebensvollzug kenntlich gemacht. Die Rede vom Zeugnis gibt damit in begrifflicher – nicht definitorischer! – Sprache wieder, was die Bibel meint, wenn sie die Kirche den Leib Christi nennt und damit metaphorisch ausdrückt, dass das Sein in Christus den Angehörigen der Gemeinde wortwörtlich auf den Leib rückt. Man kann sagen, dass Barmen III von der Kirche ein leibhaftiges Zeugnis und damit die Kirche in ihrer Ganzheit fordert. Barmen III ist also tatsächlich ein Meilenstein im evangelischen Kirchenverständnis – aber nicht als Definition der Kirche, sondern weil diese These die biblische Prädikation der Kirche als Leib Christi so erschliesst, dass begriffliche, wortwörtliche und metaphorische Rede sich in *präziser Unschärfe* zu einer Einheit zusammenschliessen.

II. Drei exemplarische Kontexte der ekklesiologischen Prädikation corpus Christi

Versucht man die Verwendung der ekklesiologischen Prädikation Leib Christi zu überblicken, so fällt in der Tat vorrangig ihre Unschärfe auf. Dass die Kirche der Leib Christi genannt wird, lässt sich einerseits im Anschluss an die einschlägigen Verwendungen bei Paulus (I Kor 12; Röm 12) für ein egalitäres, demokratisches oder basisgemeindliches Kirchenverständnis in Anspruch nehmen, in dem die Angehörigen der Kirche miteinander und aufeinander wirken als die Glieder eines und desselben Leibes, so dass die Kirche buchstäblich der Leib Christi ist. Auf der anderen Seite kann dasselbe Anschauungsfeld eines gegliederten Organismus im übertragenen Sinne auf das Verhältnis der Kirche zu Christus bezogen werden, die ihm zugeordnet ist wie der Leib dem Haupt des Leibes. In diesem Falle stützt die Metapher des Leibes, eben weil sie im übertragenen und nicht im buchstäblichen Sinne aufgefasst wird, ein hierarchisches Verständnis der Kirche, wofür klassische Belegstellen aus den

[4] K. Holl: Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer [1916], in: ders.: Der Osten (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II), Tübingen 1928, 103–109.

Deuteropaulinen in Anschlag gebracht werden können. Es ist methodisch keine ganz einfache Aufgabe, in dieser Gemengelage einigermassen klares Licht zu verbreiten. Manch nahe liegende Ansätze helfen hier zunächst nicht weiter: 1. Als *biblisch* können sich offenbar beide Seiten dieser Alternative verstehen, da Paulus einerseits und die Deuteropaulinen andererseits beide Konzepte in hinreichender Weise abstützen. 2. Es ist auch müssig, eine *konfessionelle* Zuordnung zu versuchen, indem man etwa das erste Verständnis als Inbegriff der protestantischen Auffassung vom Priestertum aller Gläubigen versteht und das zweite mit dem von Augustin stammenden und besonders im römischen Katholizismus wirkenden Konzept des ekklesialen Leibes Christi als *totus Christus* aus Haupt und Gliedern verbindet. Dieser Versuch scheitert daran, dass die katholische Ekklesiologie in ihren beiden wichtigsten neueren Dokumenten, der Enzyklika *Mystici corporis Christi* von Pius XII. (1943) und der dogmatischen Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des II. Vaticanums (1964), selbst einen Richtungswechsel im Verständnis der ekklesiologischen Leibmetapher innerhalb des Katholizismus markiert.[5] 3. Gegenüber diesen beiden Ansätzen ist es erfolgversprechender, *hermeneutisch* an das Problem heranzugehen und bei der Beobachtung anzusetzen, dass in dem einen Fall die Prädikation Leib Christi buchstäblich verstanden wird, in dem anderen hingegen im übertragenen Sinne: Dort *ist* die Kirche der Leib Christi, so dass Christus keine Hände hat als die seiner Gläubigen, während hier die Kirche nicht Christi Leib ist, sondern sich zu ihm *verhält* wie sein Leib, so dass Christus ihr Haupt ist, die Kirche aber Christi Glieder. Freilich weist wiederum insbesondere der katholische Diskurs darauf hin, dass auch so keine eindeutige Zuordnung zu erreichen ist, weil gerade das *buchstäbliche* Verständnis der Leibprädikation dazu tendiert, den Vorrang Christi gegenüber seiner Kirche auf die Kirche zu *übertragen* und so mit dem übertragenen Sinn der Leibprädikation zu verschwimmen.[6] Dennoch ist dieser Ansatz hilfreich, weil er zeigt, dass hinter der Unschärfe der ekklesiologischen Leibprädikation ein ungeklärtes Verhältnis von buchstäblicher und übertragener Rede steht, das die ganze Begriffsgeschichte durchzieht. Wiederum ist es die katholische Forschung gewesen, die diesen Sachverhalt ans Licht gebracht hat, namentlich Henri de Lubac, der in seinem Buch *Corpus mysticum* (1949) nachwies, dass der Terminus *corpus Christi* im 12. Jh. eine Vertauschung von buchstäblichem und übertragenem Sinn erfährt: Nannte man zuvor die Hostie im Abendmahl das *corpus Christi mysticum*, so wird ab dieser Zeit die reale leib-

[5] Vgl. P. Hünermann: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: HThK Vat. II, Bd. 2, Freiburg ²2006, 263–582 (279f.), zum geschichtlichen Kontext von *Lumen Gentium*.

[6] Das ist der wesentliche Kritikpunkt, den H. Merklein: Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens [1985], in: ders.: Studien zu Jesus und Paulus [I] (WUNT 43), Tübingen 1987, 319–344 (342f.), geltend macht.

liche Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen mit dem Begriff des *corpus verum* ausgedrückt, während die Kirche jetzt als mystischer Leib Christi bezeichnet wird.[7]

Diese Ansätze nun lassen sich für die gegenwärtige Erörterung der ekklesiologischen Leibprädikation methodisch in einer Weise fruchtbar machen, die m.W. bislang eher selten, grundsätzlich jedoch bei dem katholischen Dogmatiker Jürgen Werbick, zur Geltung gekommen ist.[8] Zeigt nämlich der Terminus *corpus Christi* bereits in seiner Begriffsgeschichte ein erhebliches Changieren zwischen buchstäblichem und übertragenem Sinn, dann liegt es nahe, überhaupt von einer Hermeneutik auszugehen, die keinen Gegensatz zwischen ist-Sätzen und übertragenen (metaphorischen) Sätzen aufrichtet. Grundlegender Referenztext für eine solche Hermeneutik müsste die (bei Werbick freilich nicht behandelte) Schrift Luthers «Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis» (1528) sein, deren Exkurs *de predicatione identica* ausgehend von den Abendmahlsworten dafür eintritt, ist-Sätze nicht als Identitätsprädikationen, also einstellige Relationen zu verstehen, sondern als mehr- oder vielstelliges Gefüge, in dem verschiedene hermeneutische Stellen eine «zu samen fugung» zu einem neuen Wort erfahren.[9] Luthers prominenteste Beispiele sind die Neologismen «leibsbrod» und «Blutswein»[10], die aussagen, dass in der Prädikation der Abendmahlselemente als Leib und Blut Christi die das Mahl feiernde *kirchliche Gemeinschaft* in die Situation der *Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten* versetzt und so die vorfindliche Wirklichkeit der Kirche im Zeichen des Kreuzes neu gedeutet wird.[11] Offensichtlich wären also in dem Satz «Das ist mein Leib» sehr viel mehr Faktoren zu berücksichtigen als nur die Identifikation der beiden Stellen links und rechts von dem wie ein Gleichheitszeichen gelesenen «ist», nämlich mindestens auch die Situation der Adressaten des Satzes (also der Gemeinde im Vollzug des Mahles) und die Art und Weise, wie der Satz an dieser Situation sprachlich handelt (Deutung der Gemeindesituation im Zeichen des Kreuzes, Versetztwerden der Abend-

7 H. de Lubac: Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie [1949], üb.v. H.U. v. Balthasar, Einsiedeln ²1995, zusammenfassend 314–321.

8 J. Werbick: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994, 38–45, insbesondere 38–41, zu einer ekklesiologischen Hermeneutik im Anschluss an die neuere Metaphorntheorie sowie 277–315, insbesondere 292–297, zur Leibprädikation.

9 WA 26, 443,31. In dieselbe Richtung weist Luthers späte Bemerkung, dass im Glauben «alle Vokabeln eine neue Bedeutung in Christus annehmen» (lat. Text WA 39/II, 94,17f.).

10 WA 26, 445,11.

11 Vgl. Luthers Deutung der Abendmahlsworte vom Brechen des Leibes und Vergiessen des Blutes auf (auch) die Situation der das Mahl feiernden Gemeinschaft: WA 26, 470,24–28; 472,13–31.

mahlsgemeinschaft in die Gemeinschaft des Gekreuzigten). Sie alle gehören in die ist-Prädikation hinein. Es geht bei dieser hermeneutischen Grundlegung also um die *Verwendungszusammenhänge* theologischer Sprache.

Mein Interesse gilt im Folgenden freilich nicht der Grundlegung[12], sondern einer Anwendungsfrage, nämlich dem Sprachgewinn, den die ekklesiologische Prädikation *corpus Christi* dem evangelischen Kirchenverständnis erschliesst. Ich diskutiere daher einige zentrale Verwendungszusammenhänge des Terminus und lege den Akzent auf die – zunächst disparat scheinenden – *kirchlichen Lebensäusserungen*, die mit den einzelnen Verwendungen assoziiert sind. (Die theologische Herleitung erscheint demgegenüber in Petitdruck.) Die abschliessende Auswertung münzt diesen Sprachgewinn zu einer These über das fundamentalekklesiologische Verhältnis von Wort und Zeichen aus.

II.1. Kirche als Leib

Die ekklesiologische Prädikation *corpus Christi* ist die lateinische Übersetzung der biblischen Rede vom σῶμα Χριστοῦ, also vom Leib Christi. Bezeichnet man die Kirche als Leib, so spricht man sie, wie bereits die Erwartung eines leibhaftigen Zeugnisses in Barmen III zeigte, in der Gänze ihrer Existenz an. Das weckt die Frage, ob das ganze, leibhaftige Zeugnis auch, zumindest der Bereitschaft nach, das Blutzeugnis, also das Martyrium einschliesst. Das Blut ist ja in der biblischen Sprache so gut wie der Leib Ausdruck der Ganzheit des Lebens, und es läge nahe, dass ein Zeugnis, das die Kirche mit ihrem ganzen Leben ablegt, dieses Leben auch in seiner ganzen Ausdehnung bis zum Tode umschliesst. Freilich ist dieses *extensive* Verständnis von Ganzheit als raumzeitlich abgeschlossener Ausdehnung nicht das einzig mögliche. Wenn die Bibel das Blut als Sitz des Lebens bezeichnet (Gen 9,4), dann steht ein eher *intensiver*, werthafter Sinn von Ganzheit vor Augen: Zwar ist das Blut bei extensiver Betrachtung nicht das ganze Leben, sondern nur ein Lebensbestandteil, aber eben der, der dem Leben Bestand gibt.

Besonders komplex liegen die Dinge beim Thema Abendmahl, in dem die Sinnfülle der ekklesiologischen Leibprädikation kulminiert. Im Abendmahl wird die Kirche als *Leib* Christi konstituiert, indem sie Christus in *Leib und Blut* empfängt. Beide Teilsätze haben ganzheitlichen Sinn, doch ist in dem ersten von der Ganzheit der *Kirche* als Leib Christi, im zweiten hingegen von der Ganzheit *Christi* in Leib und Blut die Rede.

Die idealtypische Unterscheidung von extensiver und intensiver Ganzheit hilft hier nicht weiter. Zwar weist die *Kirche* vorrangig eine Ganzheit intensiven Typs auf, indem sie im

[12] Vgl. hierfür v.a. J. Ringleben: Luther zur Metapher, ZThK 94 (1997) 336–369; T. Wabel: Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie (TBT 92), Berlin/New York 1998.

Abendmahl, ähnlich wie der Leib im Blut, das empfängt, was ihrem Leben Bestand gibt. Diesen intensiven, d.h. wörtlich: nach innen gerichteten Sinn bringt der Heidelberger Katechismus gut zum Ausdruck, wenn er sagt (Frage 80), dass die Gläubigen im Abendmahl durch den Heiligen Geist Christus «eingeleibt» werden – wie auch umgekehrt die Warnung: «Die Unbußfertigen aber und Heuchler essen und trinken sich selbst das Gericht» (Frage 81)[13] deutlich macht, dass es bei der im Abendmahl geschehenden Konstituierung der Kirche als Leib Christi «ums Ganze» (offensichtlich im intensiven Sinne) geht. Aber ebenso deutlich muss es dann auch eine extensive Grösse (eben den Leib Christi) geben, die dabei konstituiert wird.

Ein ähnliches Problem stellt sich bei der Ganzheit *Christi*. Was die Kirche im Abendmahl empfängt, ist der ganze Christus. Anders als im Fall der Kirche ist die Ganzheit Christi jedoch nicht schon mit dem Leib gegeben, sondern erst dann, wenn Leib und Blut, wenn also Christus unter beiderlei Gestalt gegeben wird. Dass im Zusammenhang des Abendmahls Christus erst mit Leib *und Blut* als ganz angesehen wird, kann man kaum anders als extensiv verstehen. So betrachtet, muss das Blut gegenüber dem Leib einen Unterschied ausmachen. Allein, diese Betrachtungsweise ist eben nicht die gewöhnliche. Man ist gewohnt, Leib und Blut Christi unter der *semantischen* Fragestellung nach der Bedeutung der Abendmahlselemente zu betrachten, und dann bezeichnen beide Christus selbst in seiner Selbsthingabe. Fragt man hingegen *hermeneutisch*, in welchen Verwendungszusammenhängen doch eine Unterscheidung von Leib und Blut Christi vorkommt, dann stösst man auf die (bisweilen schon vor-) reformatorische Forderung, auch den sog. Laien beim Abendmahl den Kelch zu reichen. Luther akzeptiert in den Schmalkaldischen Artikeln, dass mit dem Kelch keine andere Sache gereicht werde als mit dem Brot[14], m.a.W. die Forderung des Laienkelchs beansprucht keine eigene Semantik für das Blut im Gegenüber zum Leib Christi, wohl aber eine spezifische Pragmatik: Indem nämlich auch die nichtgeweihten Gläubigen den ganzen Christus in Leib und Blut empfangen, bringt das Abendmahl zum Ausdruck, dass hier das allen kirchlichen Grenzziehungen von Heilig und Profan (eben Priester und Laie) vorausliegende, d.h. das *universelle* Heil aller Welt gefeiert wird. Die Universalität dieses Heils ist die Ganzheit, die Christus auszeichnet und die sich von der Ganzheit der Kirche unaufhebbar unterscheidet. Sie überschreitet auch die Alternative von extensiver und intensiver Ganzheit.

Der unaufhebbare Unterschied zwischen ekklesiologischer und christologischer Ganzheit, also zwischen dem Gegensatz von Extension und Intension einerseits und Universalität andererseits, erlaubt nun die Frage zu beantworten, ob die Kirche, wenn sie ein leibhaftiges Zeugnis für Christus geben soll, zumindest der Bereitschaft nach zum Blutzeugnis gefordert sein kann. Weil Christus mit seinem Blut Zeugnis für das Kreuz gibt, in dem Gott die Menschen mit sich versöhnt, kommt für die Kirche das Blutzeugnis nicht als Erfordernis zu ihrer Ganzheit in Betracht. Die Kirche kann dem Kreuz nichts hinzufügen oder wegnehmen, sondern kann es lediglich bezeugen. Das Zeugnis, das von der Kirche erwartet werden kann, ist deshalb nicht das Blutzeugnis, sondern das Bekenntnis, ganz von jener Versöhnung zu leben; es ent-

[13] R. Mau (Hg.): Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen, Bielefeld 1997, Bd. II, 162.163.

[14] ASm III/25 (Ev. Bekenntnisse [Anm. 13], I, 333).

spricht in seiner Ganzheit spiegelbildlich der Universalität des Heils. Strittig ist, ob das Subjekt dieses Bekenntnisses die Kirche selbst ist oder ihre einzelnen Glieder. Damit komme ich auf zwei aktuelle kirchliche Lebensäusserungen zum Thema zu sprechen.

Die Rede ist auf der einen Seite von dem römisch-katholischen Dokument *Dominus Iesus* aus dem Jahre 2000, das den reformatorischen Kirchen mit der Abendmahlsgemeinschaft auch den Status einer Kirche im eigentlichen Sinne verweigert hat[15], und auf der anderen Seite von dem Beschluss, mit dem die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland 2004 unter dem Titel *Eingeladen sind alle* dem Abendmahlsausschluss den feierlichen Abschied gegeben hat.[16] Dabei beschränke ich mich hier auf die Frage, wie auf beiden Seiten von der Kirche als dem Leib Christi geredet wird.

Zunächst der rheinische Synodalbeschluss. Gewiss ist der Abschied vom Abendmahlsausschluss grundsätzlich zu begrüssen. Begründet wird er allerdings nicht damit, dass die Kirche angesichts ihrer gänzlichen Vergebungsbedürftigkeit ausserstande ist, über die Sündigkeit ihrer Glieder zu urteilen, sondern er wird begründet mit dem universellen Heilsangebot Jesu. Die Kirche nimmt also für sich diejenige Ganzheit in Anspruch, die wir als christologische Ganzheit bezeichnet haben: Anstatt ihre eigene Vergebungsbedürftigkeit zu bekennen, darf sie Sündenvergebung zuerkennen. Wie wird diese Inanspruchnahme Christi begründet?

Im Zentrum des Beschlusses steht ein akephales (κεφαλή = Kopf) Argument: Beim Abendmahl ist der Platz vor Kopf, also «der Platz des Gastgebers unbesetzt», deshalb muss die Kirche, die beim Abendmahl lediglich Gast ist, vor allem «dem Gastgeber den Platz freihalten» und darf nicht hinter seinem Rücken einzelne Gäste von dem ausschliessen, wozu der Gastgeber selbst, also Jesus, alle eingeladen hat: dass sie nämlich im Mahl die Sündenvergebung nicht bloss zugesagt bekommen (wie in der Predigt), sondern sie ganzheitlich «mit allen fünf Sinnen» erfahren.[17] Die Beteiligung aller leiblichen Sinne macht in dieser Argumentation also die Leibhaftigkeit des Abendmahls aus. Die vom Beschluss selbst betonte Ganzheitlichkeit dieser Leibhaftigkeit wird dabei offensichtlich im extensiven Sinne verstanden: Die Beteiligung aller fünf Sinne im Abendmahl ist mehr wert als die einsinnige Beteiligung nur des Gehörs in der Predigt, und im Gegenzug verbietet sich der Ausschluss von je-

[15] DI 17: «Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn», zitiert nach: Kongregation für die Glaubenslehre, Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Stein am Rhein ²2005, 29.

[16] Beschluss 34 der 53. ordentlichen rheinischen Landessynode 2004, hier zitiert nach epd-Dokumentation 44/2004.

[17] epd-Dokumentation 44/2004, 49 (Hervorhebungen aufgehoben); 50.47.

ner Beteiligung aufgrund der extensiv, nämlich auf ihre universelle Reichweite hin verstandenen Einladung Jesu. Einfacher gesagt: Der Leib Christi wäre in seiner Integrität tangiert, wenn auch nur eines seiner Glieder fehlte, weil dann das Zusammenspiel der Glieder zum Leib Christi gestört wäre. Der rheinische Synodalbeschluss versteht also unter der Kirche als Leib Christi (mit I Kor 12) das *organische Zusammenwirken aller seiner Glieder*.

Anders das eucharistische Kirchenverständnis von *Dominus Iesus*, das sich in der Formel Augustins vom «ganzen Christus» aus Haupt und Leib bündelt[18] und damit eine bestimmte Rezeptionslinie der konziliaren Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* verrät. Demnach ist beim Abendmahl der Platz vor Kopf keineswegs unbesetzt, sondern den Vorsitz hat der Bischof[19], obschon in der Eucharistiefeier auch der einfache Priester «in der Person Christi» handelt.[20] Hinter dieser christologischen Aufwertung des priesterlichen Sakramentshandelns steht die deuteropaulinische Differenzierung von Christus und Gemeinde als Haupt und Leib. Sie wird mit dem Gedanken der Stellvertretung abgestuft auch auf das Verhältnis von Papst, Bischöfen und Priestern angewandt: Der Papst ist als Stellvertreter Christi zugleich das Haupt des Bischofskollegiums[21], während die Bischöfe zwar nicht Stellvertreter des Papstes sind[22], aber ihrerseits von den Priestern repräsentiert werden.[23] Für die Kirche als Leib Christi heisst das, dass sie in der *papal-episkopalen Hierarchie von Haupt und Leib* ein Ganzes bildet.

Beide Beispiele verstehen den ekklesiologischen Begriff Leib Christi also vom sakramentalen Geschehen des Abendmahls so, dass die Kirche von der Sündenvergebung Christi lebt und ihre Ganzheit als Leib Christi von der Ganzheit Christi unterschieden ist. Der rheinische Synodalbeschluss gebraucht dafür das akephale Argument der *Platzhalterschaft*, das den Leib auf das egalitäre Zusammenspiel seiner Glieder hin akzentuiert. Das römisch-katholische Dokument zieht mit demselben Interesse den *Stellvertretungsgedanken* aus dem sakramentalen Kirchenverständnis des II. Vaticanums heran, der mit der hierarchischen Differenzierung des Hauptes vom Leib einhergeht. Damit führt dieselbe Grundintention in den beiden Dokumenten zu genau entgegengesetzten Akzenten. Verblüffenderweise ist das gerade auf die Differenzierungen von Leib und Gliedern bzw. Haupt und Leib zurückzuführen, die den Sinn der Leibprädikation doch präzisieren sollen. Vorläufig sei dieses Problem hier nur benannt. Ich werde im Schlussteil meiner Überlegungen

[18] DI 16 mit Anm. 49.
[19] LG 26 = DH 4151.
[20] LG 28 = DH 4153.
[21] LG 22 = DH 4146.
[22] LG 27 = DH 4152.
[23] «Episcopum [...] quodammodo praesentem reddunt», LG 28 = DH 4154.

darauf zurückkommen und andeuten, in welcher Richtung eine Lösung zu suchen ist.

II.2. Kirche als Person

Zweifellos ist der ekklesiologische Terminus *corpus Christi* am angemessensten als «Leib Christi» ins Deutsche zu übersetzen. Von der Sprachgeschichte und besonders der Etymologie her, die Leib mit Leichnam zusammenstellt, wäre es jedoch auch möglich, *corpus* als Körper wiederzugeben. Der heutige Begriffsgebrauch assoziiert zwar seit der Philosophischen Anthropologie eines Scheler, Plessner oder Gehlen mit dem Körper die bloss physische Existenz unter Abblendung ihrer Umweltbezogenheit, die im Terminus Leib zum Ausdruck kommt. Gerade dies kann ekklesiologisch jedoch guten Sinn ergeben, wenn nicht auf das Verhältnis der Kirche zu Christus Bezug genommen werden soll, sondern, gewissermassen als Anschlussfrage, auf die *interne* Strukturiertheit und Verfassung, die die Kirche dadurch aufweist, dass sie als der Leib Christi, also extern von Christus her, verfasst ist. Genau dies ist der Fokus des zweiten Verwendungszusammenhangs von *corpus Christi*, der hier untersucht werden soll. Der einschlägige theologische Ausdruck dafür ist, die Kirche als *Person* zu verstehen, sofern Person grundsätzlich die Verfasstheit eines lebendigen Wesens bezeichnet, die von ihm nur in seinem Einbezogensein in den Umgang mit anderen Personen ausgesagt werden kann, und doch an diesem Wesen selbst unabhängig von dem Umgang der anderen mit ihm Bestand hat.[24] Es wird hier also angenommen, dass das, was man von einer (natürlichen) Einzelperson aussagen kann, auch auf die Kirche als eine Gemeinschaft von Personen anwendbar ist, so dass die Kirche selbst eine personale Grösse ist. Versteht man also die Kirche als Person, so schlägt man damit das Thema der Sozialität der Kirche, ihren Gemeinschaftscharakter an. Im Einzelnen begegnet dabei das Thema «Kirche als Person» in zwei Ausprägungen, je nachdem, ob die Kirche als ein Personenkollektiv oder als eine Kollektivperson verstanden wird.

Bezeichnet man die Kirche als Personenkollektiv, so liegt die kongregationalistische Assoziation nahe, dass sich hier Personen aufgrund einer gemeinsam bejahten Anschauung zu einer Gemeinschaft zusammenschliessen, die ausschliesslich der Pflege dieser Anschauung dient, also ein Zweckverband ist, der erst durch diesen Zusammenschluss konstituiert wird. Es fragt sich, ob Kirche dann nicht gleichzusetzen ist mit der Gemeinschaft ihrer Angehörigen untereinander ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft mit Christus, ob m.a.W. die Dimension des *corpus Christi* als Körper nicht das Leibsein überlagert. Ge-

[24] Vgl. die vielen Beiträge von J. Fischer zum Personkonzept, jetzt zusammenfassend in: ders., S. Gruden, E. Imhof, J.-D. Strub: Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart 2007, 375–381.

nau diese Frage ist in der einschlägigen, mit den Namen Schleiermacher und Ritschl bezeichneten Tradition unterschiedlich beantwortet worden, obwohl beide die Ekklesiologie aus dem gleichen soteriologischen Grundimpuls ableiten.

Scheinbar klingt der kongregationalistische Gedanke bei Schleiermacher an, wenn er die Kirche als das «Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken»[25] bestimmt. Doch es wäre ein Missverständnis, Schleiermacher als Kongregationalisten auszugeben. Dagegen spricht schon, dass im Aufbau seiner Glaubenslehre die Lehre von der Kirche in Sätzen über das Weltverhältnis des Glaubens vorgetragen wird; so soll der Einsicht Ausdruck gegeben werden, dass auch der Glaube an die Versöhnung aller Welt mit Gott in Jesus Christus das Übel in der Welt nicht mit einem Schlag beseitigt und darum auch die Kirche als *corpus Christi* nie in idealtypischer Gestalt existiert, sondern immer der fortschreitenden Reinigung von fortbestehenden weltlichen Übeln bedarf.[26] Diese Reinigung aber kann, eben weil die Kirche nicht idealtypisch existiert, nicht als säuberliche Scheidung von Kirche und Welt, ja nicht einmal als Aussonderung einzelner Personen aus der Kirche geschehen, sondern nur so, dass die Trennlinie zwischen Kirche und Welt mitten durch die Person des einzelnen Gläubigen verläuft.[27] Das aber heisst, in der Kirche ist die personale Gemeinschaft immer auch gehemmt, so dass die Kirche nicht mit der Gemeinschaft ihrer Angehörigen untereinander gleichgesetzt werden kann und umgekehrt deren ungehinderte persönliche Gemeinschaft in der Kirche nicht in vollendeter Gestalt Wirklichkeit werden kann. Vielmehr bleibt die Reinigung der Kirche von ihren weltlichen Einflüssen und damit die Vollendung der Kirche eine unabschliessbare Aufgabe; erkennbar ist das daran, dass der entsprechende dogmatische Locus (Eschatologie) für Schleiermacher «kein Gegenstand für christliche Lehre im strengsten Sinne des Wortes ist».[28]

Die letzte Frage findet eine andere Antwort bei dem Mann, der Schleiermachers Versöhnungsgedanken zu einem dogmatischen System ausgebaut hat: Albrecht Ritschl folgert aus diesem Versöhnungskonzept eine christliche «Weltbeherrschung»[29], die sich mit dem Interesse Schleiermachers an der Reinigung der Kirche von ihren weltlichen Einflüssen ziemlich genau deckt, nimmt aber im Unterschied zu diesem an, dass das Reich Gottes in der versöhnten Gemeinde, wie Ritschl sagt[30], durchaus konkrete Gestalt gewinnen kann.

25 F. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, NA hg.v. M. Redeker, Nachdr. Berlin/New York 1999, Bd. II, 215 (Leitsatz § 115).

26 Schleiermacher bezeichnet dies als die «Hoffnung, daß die Kirche wachsen und die ihr entgegengesetzte Welt abnehmen werde»; ders.: Der christliche Glaube (Anm. 25), II, 211 (§ 113,4).

27 Schleiermacher: Der christliche Glaube (Anm. 25), II, 385 (§ 148,1): «mithin ist auch in denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt Angehöriges».

28 Schleiermacher: Der christliche Glaube (Anm. 25), II, 214 (§ 114,2).

29 A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, Bonn ^{3}1888, 575–580 (§ 62).

30 Während Ritschl den Begriff des *Gottesreiches* teleologisch fasst, spitzt er den Begriff *Kirche* liturgisch auf die gottesdienstliche Gemeinde zu (Rechtfertigung und Versöhnung [Anm. 29], III, 271 [§ 35]).

Unter dem Einfluss der kantischen Philosophie versteht er – anders als Schleiermacher, der Kants Denkformen grundsätzlich nicht gefolgt ist – das Reich Gottes als ein Reich der Zwecke, das durch die von einem Personenkollektiv gemeinsam bejahte Auffassung bestimmt ist. Diese Ausrichtung kann grundsätzlich auf dem Boden der bestehenden Institutionen geschehen; so versteht Ritschl den bürgerlichen Staat als eine «positive Voraussetzung» des Gottesreiches[31], weil er das Institut der Nächstenschaft darstellt, in dem sich der sittliche Beruf, wie Ritschl sagt, also das christliche Liebesgebot, betätigt und bestätigt. Seit Karl Barths vernichtender Kritik[32] ist diese um die beiden Brennpunkte Religion und Sittlichkeit fokussierte Theologie gerne als Ausverkauf an das bürgerliche Zeitalter gebrandmarkt worden, doch wird das Ritschls Anspruch kaum gerecht. Der bürgerliche Beruf ist für Ritschl keine Schwundstufe von Theologie und Glauben, sondern bildet, wenn er in der Nächstenliebe ausgefüllt wird, die Institution, in der das Reich Gottes konkrete Gestalt gewinnt. Diese Identifikation von Reich Gottes und Nächstenliebe besagt, dass die Gemeinde für Ritschl die ungehinderte personale Gemeinschaft gewährleistet und umgekehrt diese Gemeinschaft in der christlichen Gemeinde Wirklichkeit ist.

Im Rückblick auf Schleiermacher und Ritschl ist die Frage unausweichlich, wie derselbe Versöhnungsgedanke zu so gegensätzlichen Urteilen über die Wirklichkeit personaler Gemeinschaft in der Kirche führen kann. Dazu ist zu sagen, dass es in Wahrheit nur ein sehr kleiner Schritt von Schleiermachers Bestreitung einer geschichtlichen Vollendung der Kirche bis zu ihrer Behauptung durch Ritschl ist. Wenn Schleiermacher nämlich die Selbstreinigung der Kirche von ihren weltlichen Einflüssen als eine unabschliessbare Aufgabe versteht, dann bezeichnet im Gegenzug dieser nicht erreichbare Abschluss der Aufgabe den Abschluss einer zwar unendlichen Reihe, aber eben einer Reihe. Es ist daher von seiner Position aus ein Geringes, die Reihe auch ohne ihren letzten Schritt, der sowieso nie in Betracht kommt, für vollendet zu halten. Genau das geschieht bei Ritschl. Diese Verschiebung springt in die Augen beim Thema *Gebet*. Eigentlich müsste Schleiermacher, wenn er Versöhnung als Versöhnung mit den fortbestehenden Übeln begreift, dem Beten im Leben der Kirche viel Raum lassen. Tatsächlich aber kennt Schleiermacher kein anderes Beten als das Gebet um Ergebung in den Willen Gottes, die von jeder konkreten Bitte Abstand nehmen lässt.[33] Ritschl folgt dem grundsätzlich, landet aber beim Dankgebet als der eigentlichen Gestalt des Gebets, da dieses gar nicht erst den bei Schleiermacher noch statthaften Verdacht aufkommen lässt, es könnte überhaupt noch eine Bitte offen sein, die im Gebet in Ergebung transformiert werden müsste.[34]

31 Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung (Anm. 29), III, 296 (§ 38).

32 K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon 1947, 599f.

33 Schleiermacher: Der christliche Glaube (Anm. 25), II, 384 (§ 147,3).

34 Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung (Anm. 29), III, 607 (§ 66), schreibt zum Gebet zunächst: «Unleugbar überwiegt in diesem Begriff gerade die Anerkennung Gottes durch den Dank und durch die Ergebung, welche die Spannung des Wünschens ausgleicht», folgert dann aber mit Berufung auf Paulus, «daß für die christ-

An diesem Beispiel wird sehr anschaulich, dass beide Autoren ungeachtet ihres Dissenses über das Problem einer Vollendung der Kirche dieses reihentheoretisch begreifen. Für die Frage nach der Kirche als personaler Gemeinschaft heisst das: Sowohl Schleiermacher als auch Ritschl vertreten ein lineares Modell von personaler Gemeinschaft, in dem die für das Entstehen der Kirche konstitutive Gemeinschaft mit Christus übergeht auf die Gemeinschaft der Christen untereinander. Das Modell als solches ist bekannt; es steht auch hinter dem römisch-katholischen Traditionsbegriff und findet seine Zuspitzung im Topos der apostolischen Sukzession. Die Vorstellung der Kirche als Personenkollektiv scheint an dieser Stelle in eine vergleichbare Richtung zu tendieren.

Anders verhält es sich mit dem Konzept der Kirche als Kollektivperson, für das insbesondere das Werk Dietrich Bonhoeffers namhaft zu machen ist. Dass die Kirche eine, wie Bonhoeffer sagt, Kollektivperson ist, ihre Beschreibung also in den Kategorien der Einzelperson möglich, bildet eine zentrale These im Werk Bonhoeffers. Sie ist so zentral, dass sie sich in allen seinen Werkphasen von der Dissertation des 21-Jährigen zur Soziologie der Kirche bis zu den in der Tegeler Haft entstandenen späten Andeutungen einer «Kirche für andere» nachweisen lässt.

Die Kirche als Kollektivperson wird von Bonhoeffer als Gemeinschaft der Heiligen verstanden – so in der Dissertation *Sanctorum communio* schon dem Titel nach – und diese wiederum als «Geistgemeinschaft».[35] Das Problem ist also kein anderes als das von Schleiermacher und Ritschl schon bekannte der Wirklichkeit personaler Gemeinschaft der Kirche. So lässt sich auch Bonhoeffers Position gut an der kirchlichen Lebensäusserung des *Gebets* illustrieren. Anders als Schleiermacher und Ritschl, die trotz gegensätzlichen Urteils über die Wirklichkeit personaler Gemeinschaft der Kirche doch beide reihentheoretisch argumentieren, vertritt Bonhoeffer nämlich kein solch lineares Gemeinschaftsmodell, sondern versteht die Gemeinschaft der Kirche als jederzeit vermittelt durch Christus.

Um Bonhoeffers Begriff der Geistgemeinschaft zu erläutern, sei an eine Situation wie in den Tagen nach der Tsunamikatastrophe zu Weihnachten 2004 gedacht, als Menschen auf der ganzen Welt in die Kirchen strömten, um für die Opfer in Südostasien zu beten. Aus dem Hin und Her der zahllosen Stimmen und Wörter formt sich der Klang eines eigenen Wortes, das ein Eigenleben entwickelt und auch dann noch in den Mauern der Kirchen hallt, wenn die Menschenströme derer verebben, die da beten. So ein zu eigenem Leben erwachtes Wort nennt Bonhoeffer mit einem hegelianischen Begriff objektiven Geist und betont[36], dass dieser Geist, wenn es die Kirche ist, in der dieses Wort zum Eigenleben er-

liche Gemeinde das *Danken die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes*» sei (608).

35 D. Bonhoeffer: Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche [1930] (DBW I), hg.v. J. v. Soosten, Gütersloh ²2005, 106–128.

wacht, eine personale Grösse ist: der Geist Jesu. Nur in ihm bekommen all die Unbekannten und Ungenannten, für die da gebetet wird, ein Gesicht und einen Namen und werden so selbst durch diesen Geist zu Personen. Genau dieses Ereignis nennt Bonhoeffer Geistgemeinschaft: Menschen, die mir sonst nur in der anonymen Forderung der Mitmenschlichkeit als Fremde entgegentreten, bekommen im Geist Jesu Namen und Gesicht und werden so zu meinem Nächsten, den ich als Du bejahe und damit mein eigenes Ich neu konstituiere. Bei dieser Entdeckung des Nächsten «hat der Kirchenbegriff einzusetzen»[37]; sie findet sich also keineswegs erst in Bonhoeffers später Forderung einer Kirche für andere, die allein im Beten und Tun des Gerechten lebt[38], sondern ist nichts anderes als der sachliche Gehalt der berühmten ekklesiologischen Formel «Christus als Gemeinde existierend», mit der schon Bonhoeffers Dissertation das Konzept der Kollektivperson entfaltet. Dabei liegt der Akzent darauf, dass es Christus ist, der mit seinem Geist die Einheit der geschilderten Geistgemeinschaft stiftet[39] – so wie es im Beispiel des Gebets der Geist Jesu ist, in dem die Einzelnen Namen und Gesicht bekommen und so zu meinen Nächsten werden.

Macht man sich diesen argumentativen Zusammenhang des Begriffs Kollektivperson klar, dann ergibt sich eine sehr wesentliche Folgerung für das, was Bonhoeffer die «Aktualisierung» von Kirche nennt, also die heutige Kirche im Unterschied zu ihrer grundsätzlichen «Realisierung» in Christus[40]: Nächstenschaft als Prinzip der Kirche ist nicht nur durch Christus begründet, vielmehr steht auch in der heute aktuellen Kirche jederzeit der Geist Jesu zwischen mir und dem Nächsten. In Bonhoeffers Schrift «Gemeinsames Leben», die aus den Erfahrungen des Finkenwalder Predigerseminars der Bekennenden Kirche als Programmschrift für das Leben in bekennenden Kommunitäten verfasst ist, steht unmissverständlich der Satz: «In der geistlichen Gemeinschaft gibt es niemals und in keiner Weise ein ‹unmittelbares› Verhältnis des Einen zum Andern», nachdem es kurz zuvor geheissen hat: «Christus hat den Weg zu Gott und zum Bruder freigemacht. Nun können Christen miteinander in Frieden leben, sie können einander lieben und dienen, sie können eins werden. Aber sie können es auch fortan nur durch Jesus Christus hindurch».[41] Und noch der «Entwurf für eine Arbeit» aus der Tegeler Gefängniszelle zieht die Folgerung «Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist», aus dem Obersatz «persönlicher Christusglaube» und dem Untersatz «der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente».[42]

Diese hier vorgestellten Belege entstammen ganz unterschiedlichen Werkphasen Bonhoeffers und markieren doch durch ihre sachlich völlig gleiche Ausrichtung die Pointe bei Bonhoeffers Verständnis der Kirche als Person: Die Gemeinschaft der Kirche folgt einem Konzept von Nächstenschaft, die sozusagen *umgeleitet ist über Christus*. Die Tragweite dieses neuartigen Verständnisses von Gemeinschaft wird aus den einhergehenden Abgrenzungen deut-

36 Bonhoeffer: Sanctorum communio (Anm. 35), 65.
37 Bonhoeffer: Sanctorum communio (Anm. 35), 34 (dort kursiv); vgl. 115.
38 D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW VIII), hg.v. Ch. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, Gütersloh 1998, 435.
39 Bonhoeffer: Sanctorum communio (Anm. 35), 133 bzw. 87, zur zitierten Formel.
40 Bonhoeffer: Sanctorum communio (Anm. 35), 90 bzw. 100.
41 D. Bonhoeffer: Gemeinsames Leben [1939] (DBW V), hg.v. G.L. Müller, A. Schönherr, Gütersloh 1987, 28.20.
42 Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (Anm. 38), 560.557f.558.

lich, die sich bei Bonhoeffer gegen verschiedenste Formen der Gemeinschaftserfahrung als kirchlicher Lebensäusserung richten. Im Entstehungsjahr der Dissertation (1927) ist die am Schluss[43] formulierte Kritik am sog. «Erlebnis der Kirche» eine zeitgeschichtlich deutliche Absage nicht nur an die ausdrücklich genannte «Jugendbewegung» (Romano Guardini wurde im selben Jahr Leiter des Quickborn), sondern auch an das im selben Jahr von Otto Dibelius ausgerufene «Jahrhundert der Kirche». Neben diesen volkskirchlich gebundenen Gemeinschaftsformen attackiert Bonhoeffer mit seinem skizzierten Gemeinschaftsverständnis etliche Jahre später aber auch die vom Moment der Freiwilligkeit geprägten Sozialformen der Bekennenden Kirche:

> «Barth und BK. führen dazu, daß man sich immer wieder hinter den ‹Glauben der Kirche› verschanzt und nicht ganz ehrlich fragt und konstatiert, was man selbst eigentlich glaubt. Darum weht auch in der BK. nicht ganz freie Luft.»[44]

Offensichtlich steht Bonhoeffers Verständnis der Kirche als Person also jenseits der Alternative von Volkskirche und Freikirche.

Man steht damit vor dem Ergebnis, dass die Frage nach der Kirche als personaler Gemeinschaft (*corpus Christi* = Körper) in eine ähnliche Aporie führt wie die Frage nach der Ganzheitlichkeit der Kirche (*corpus Christi* = Leib). Versuche, die personale Gemeinschaft der Kirche in die Form eines regelrechten Ordnungsmodells wie Volkskirche oder Freikirche zu giessen, heben den theologischen Charakter der Kirche auf. Auch dieses Problem ist vorerst nur zu notieren. Ich komme im Schlussteil meiner Überlegungen darauf zurück; zuvor aber ist ein dritter und letzter Verwendungszusammenhang der ekklesiologischen Leibprädikation zu bedenken.

II.3. Kirche als Körperschaft

Die Möglichkeiten zur deutschen Übersetzung von *corpus Christi* sind mit den Wörtern Leib und Körper eigentlich erschöpft. Dennoch bleibt ein weiterer Verwendungszusammenhang dieser ekklesiologischen Prädikation zu erörtern, der sich an den zuletzt betrachteten anschliesst. Während nämlich die Übersetzung von *corpus Christi* mit Körper auf das Verhältnis der Kirchenangehörigen untereinander abhob, so dass die Kirche wie eine Einzelperson oder eine Ansammlung solcher gedacht wurde, wird nun umgekehrt der Begriff Person im überindividuellen Sinne und die Kirche damit als juristische Person, d.h. als Körperschaft verstanden. Dieser Sinngehalt der ekklesiologischen Prädikation hat einen besonders eindrücklichen Sitz im kirchlichen Leben in der Kirchenkonferenz von Treysa 1945. Diese hatte vor allem darüber zu befinden, welchen Status die zu Beginn der NS-Herrschaft erstmals errich-

[43] Bonhoeffer: Sanctorum communio (Anm. 35), 192.
[44] Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (Anm. 38), 559f.

tete deutschlandweite evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des Naziregimes haben konnte. Diese Frage hatte im Grunde schon den Kirchenkampf bestimmt.[45] Die erste Phase nationalsozialistischer Kirchenpolitik hinterliess im evangelischen Deutschland einerseits sog. zerstörte, andererseits sog. intakte Landeskirchen. In den zerstörten Kirchen, deren noch vom Augsburger Religionsfrieden und vom Westfälischen Frieden herrührende Ordnung nach den Kirchenwahlen vom Juli 1933 unter Reichsbischof Ludwig Müller zerschlagen wurde, musste die Bekennende Kirche illegale Untergrundstrukturen bilden, die den Vorteil hatten, dass sie nicht im Einflussbereich der NS-Kirchenpolitik lagen. Die intakten Landeskirchen dagegen besassen zwar ihre alten Leitungsstrukturen noch, waren dafür aber umso leichter zu kompromittieren, da in ihnen auch die dem Nationalsozialismus verpflichteten Deutschen Christen agierten. Treysa stand also grundsätzlich vor der Entscheidung, den zerstörten oder den intakten Kirchen zu folgen.

In dieser Situation ging das Rechtsgutachten, das der Freiburger Juraprofessor Erik Wolf der Konferenz erstattete, einen doppelten Weg: Es erklärte die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche, die erst zu Beginn des NS-Regimes zustande gekommen war, für hinfällig, die Organe der Bekennenden Kirche aber, insbesondere ihre Bekenntnissynode, ihre Vorläufige Kirchenleitung und ihren Reichsbruderrat, für rechtsgültig.[46] Damit ergab sich das Bild *intakter Organe in einem zerstörten Körper*, und da Organe nicht für sich, sondern nur im Ganzen eines Körpers lebensfähig sind, war die gestellte Aufgabe klar: Es musste eine Körperschaft, also ein rechtlich geordnetes Kirchenwesen konstituiert werden, das nach dem Modell der Bekennenden Kirche organisiert werden konnte. Die Prädizierung der Kirche als Körperschaft bringt also die Aufgabe eines bekennenden Kirchenrechts oder neutraler formuliert: einer theologischen Begründung des Kirchenrechts zum Ausdruck.[47]

Diese Aufgabe ist nichts Geringeres als der Versuch, die grosse These von Rudolph Sohm zu widerlegen, dass das Recht mit dem geistlichen Wesen der Kirche in Widerspruch stehe. Dabei zielt die Widerlegung des Widerspruchs nicht notwendig auf die Einheit von geistlichem Wesen und rechtlicher Gestalt der Kirche, d.h. ein theologisch begründetes Kirchenrecht geht nicht notwendig mit der rechtlichen Gestalt der Bekennenden Kirche einher. Bekennendes Recht zielt nicht automatisch auf einen inneren Zirkel, der vom

[45] Vgl. J. Mehlhausen: Art. «Nationalsozialismus und Kirche», TRE 24, Berlin/New York 1994, 42–78 (53–57).

[46] Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer, hg.v. F. Söhlmann, Lüneburg 1945, 181–195.

[47] Im Folgenden stütze ich mich ohne Einzelnachweise auf H.-R. Reuter: Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in systematisch-theologischer Sicht, in: G. Rau, H.-R. Reuter, K. Schlaich (Hg.): Das Recht der Kirche I (FBESG 49), Gütersloh 1997, 236–286.

weltlichen Bereich geschieden wäre, sondern bedeutet vielmehr, dass die Alternative von geistlich und weltlich nicht ausschliessender Art ist. Dass sie ausschliessend sei, war die These Sohms, es ist die These der Neuzeit: Kirche ist geistlich, Recht aber weltlich, und deshalb kann es kein geistliches Kirchenrecht geben. Das andere Extrem wäre, die Alternative geistlich – weltlich überhaupt zu bestreiten: das ist die Position des Mittelalters. Auch an sie ist in der evangelischen Kirchenrechtsdiskussion angeknüpft worden.[48] Die Aufgabe einer theologischen Begründung des Kirchenrechts steht zwischen diesen beiden Extremen, d.h. es gibt eine sinnvolle Alternative von Geistlich und Weltlich, aber sie ist nicht ausschliessender Art. Deswegen kann es ein geistliches Kirchenrecht geben, und man kann dieses auf der einen Seite denken als einen eigenen Rechtskreis, der friedlich koexistiert mit dem weltlichen Recht. Das ist klassischerweise die katholische Auffassung zweier Rechtskreise.[49] Im evangelischen Bereich wird dieselbe nicht-ausschliessende Alternative von Geistlich und Weltlich meist anders bestimmt: Geistliches Recht ist keine eigene Rechtsprovinz, sondern koexistiert mit dem weltlichen Recht auf einem und demselben Terrain, einfach weil es die Objektivität des Rechts ausmacht, dass es für alle Rechtssubjekte ein und dasselbe Recht ist. Recht konstituiert m.a.W. eine Symmetrie zwischen den ihm unterworfenen Rechtssubjekten, und gerade diese Symmetrie macht es zum Recht. Recht, ganz gleich ob geistlich oder weltlich, ist einheitlich, und theologisch begründetes Recht würde sich nicht um seine Theologizität, wohl aber um seine Rechtlichkeit bringen, wenn es ein Recht eigener Art neben dem weltlichen Recht wäre.

Die Auswirkungen kann man an der Theorie des Kirchenrechts, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland entwickelt, studieren. Die mit Erik Wolf verbundene theologisch-ethische Rechtskonzeption etwa baut nicht auf dem Begriff des Bruders auf, sondern auf dem sehr viel weiter gespannten Begriff des Nächsten, denn nur, wenn die Grundlagenbegriffe des Kirchenrechts nicht auf den Geltungsbereich der Kirche beschränkt sind, lässt sich ein Auseinanderfallen von geistlichem und weltlichem Bereich vermeiden. Eine vergleichbare Absicht leitete Wolfs engsten theologischen Gesprächspartner Karl Barth, als dieser das Kirchenrecht selbstbewusst und provokant als für den weltlichen Bereich «*vorbildliches* Recht» bezeichnete[50]. Barth versteht dabei den Vorbildcharakter des Kirchenrechts nicht so, dass nun das Recht im weltlichen Bereich dem geistlichen nachzubilden und also der Staat nach dem Ebenbild der Kirche zu erschaffen wäre; vielmehr geht es Barth ähnlich wie Wolf um die Einheitlichkeit des Rechts, und diese kann Barth nur in dem erblicken, was er das Grundrecht der Kirche nennt: dass Christus in seinem Heils-

[48] Der theologische Reiz dieser mit dem Namen von H. Dombois verbundenen Position ist, dass das Recht hier auf mittelalterlich verwurzelten Personenverbandsstrukturen aufgebaut wird, was dem evangelischen Interesse am Konzept der Personalität entgegenkommt.

[49] Das eröffnet die Möglichkeit einer materialiter christlichen Rechtsethik, wofür im evangelischen Bereich v.a. J. Heckel steht.

[50] KD IV/2, 815 (§ 67,4).

werk Recht und Gerechtigkeit ans Licht und zur Welt gebracht hat. Deshalb spricht Barth gegenüber Wolf von einer bruderschaftlichen Christokratie, die nur in nachgeordneter Weise auch christokratische Bruderschaft sein kann.[51]

Hinter den Differenzierungen bei Wolf und Barth stehen zwei komplementäre kirchliche Lebensäusserungen, die deutlich werden, wenn man den mit Barmen III gegebenen Begriff der Kirche als «Gemeinde von Brüdern» einsetzt.

Das kirchenrechtstheoretische Konzept des Nächsten zielt ja auf den Nachweis, dass der Begriff des Bruders nicht nur innerhalb der Kirche, sondern unter dem Titel des Nächsten auch in der Welt ausserhalb der Kirche plausibel ist und deswegen als Grundlage eines Kirchenrechts fungieren kann, das nicht auf die Kirche beschränkt ist, sondern eine Einheit mit dem weltlichen Recht bilden kann. In der heutigen kirchenrechtlichen Diskussion findet diese Linie Anschluss bei denjenigen Theoretikern, die das Kirchenrecht auf dem Begriff der *Menschenrechte* und Grundrechte aufbauen, also auf denjenigen Rechtskategorien, die im Zuge der Globalisierung auch des Rechts tatsächlich in Anspruch genommen werden als überkontextuell plausible Konzepte. Z.B. ist Wolfgang Huber mit einem Konzept von Menschenrechten als Grundrechten in der Kirche hervorgertreten.[52]

Die andere Linie, der Barth zuzuordnen ist, betont bei der Formel «Gemeinde von Brüdern», dass diese Brüder die Brüder *Christi* sind, und wenn die Semantik des Bruderbegriffs auch nahe legt, dass Christus dann ein Bruder unter Brüdern ist, so liegt Barths Akzent doch darauf, dass Christus, wie Paulus es sagt, der Erstgeborene unter den Brüdern ist, was deutlich mehr ist als ein *primus inter pares*. Recht stellt sich in dieser Perspektive als in sich theologische Grösse dar; man kann diese Besonderheit daran festmachen, dass, wer diese Perspektive vertritt, offen für die Position sein wird, das Recht im Konzept des Kirchenrechts auf der theologischen Semantik der Rechtfertigungslehre und umgekehrt die Rechtfertigungslehre vor dem Hintergrund der Semantik des Jüngsten Gerichts aufzubauen. Recht steht für diese Auffassung immer schon im Horizont der *Rechtfertigung*. Das berühmte Böckenförde-Theorem, nach dem der neuzeitliche Staat von Grundlagen lebt, die er nicht schafft, sondern die auf Akten der Anerkennung beruhen, ist vielfach in diesem Sinne herangezogen worden.

Eine eindeutige Entscheidung zwischen beiden Modellen wird kaum möglich sein, ohne dass man entweder Kirche in Rechtspolitik transformiert oder aber das Recht theologisch imprägniert. Wie schon bei den beiden ersten Verwendungszusammenhängen von *corpus Christi* steht man also auch beim Verständnis der Kirche als Körperschaft vor dem Problem, dass eine nähere Dif-

[51] KD IV/2, 770.

[52] Erstmals W. Huber: Kirche (ThTh Erg.Bd.), Stuttgart 1979, 130–139, und seither vielfach.

ferenzierung des Konzepts keine höhere Präzision, sondern eine stärkere Diffusion bewirkt. Es ist nun an der Zeit, dieses Problem abschliessend im Zusammenhang zu bedenken.

III. Auswertung

In den vorstehenden Überlegungen zeigte sich dreimal dasselbe Problem: Die Kirchenmetapher *corpus Christi* verweist auf gegensätzliche kirchliche Lebensäusserungen, die nicht mehr auf einen gemeinsamen Begriff von Kirche zu bringen sind. Die Abendmahlsgemeinde kann demnach weder hierarchisch noch egalitär geordnet werden. Die personale Gemeinschaft in der Kirche lässt sich nicht volkskirchlich, aber auch nicht freikirchlich begreifen. Das Kirchenrecht darf weder einseitig von den Menschenrechten noch von der Rechtfertigungslehre her entwickelt werden. Angesichts dessen ist zu fragen, welchen *Sprachgewinn* die ekklesiologische Leibprädikation erbringt. Ich lasse dazu die betrachteten Verwendungzusammenhänge in umgekehrter Reihenfolge Revue passieren.

Erinnert sei an das Stichwort *Körperschaft*. Die theologische Begründung des Kirchenrechts stiess immer wieder auf eine Hürde: Die Rechtsform der Kirche vermag zwar die im Wesen des Rechts liegende *Symmetrie* und Gleichrangigkeit der Rechtssubjekte zum Ausdruck zu bringen, trifft also in dieser Hinsicht das Interesse an einer Gemeinde von Brüdern genau; aus eben diesem Grund kann die Rechtsform von Kirche aber nicht auch noch gleichzeitig die wesentliche *Asymmetrie* und Ungleichrangigkeit erfassen, die zwischen Christus und den Brüdern besteht. Gerade diese Asymmetrie würde aber helfen, in der Kirche geschehende Rechtsverletzungen, also Verletzungen der rechtlichen Symmetrie, abzustellen, weil damit eine theologische Öffentlichkeit zweiter Ordnung geschaffen würde, die die Öffentlichkeit des kirchlichen Rechts der Überprüfung zugänglich macht.[53]

Erinnert sei auch an das Stichwort *Person*. Bonhoeffers Kritik an der Fokussierung von Kirche auf das Moment der Gemeinschaft galt nicht nur dezidiert volkskirchlichen Erscheinungen wie Dibelius' Jahrhundert der Kirche, sondern auch dem exklusiv bekenntniskirchlichen Modell seines eigenen Weggenossen Martin Niemöller. All diesen Auffassungen von Gemeinschaft hielt Bonhoeffer entgegen, dass es überhaupt keine Gemeinschaft zwischen Christen gibt ausser durch Christus. Die Person ist demnach nicht, wie jahrhundertelang in der Tradition des Aristoteles die Definition lautete, der

[53] Ich folge hier den Überlegungen von M. Welker: Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht, in: Rau, Reuter, Schlaich: Recht der Kirche I (Anm. 47), 390–414.

Selbstand eines Wesens[54], sondern der *Beistand* Christi, der allein diesem Wesen Bestand verleiht. Das gilt auch für die Kirche: Wo sie so in Erscheinung tritt, dass ihr personale Qualitäten zugeschrieben werden (die Kirche glaubt, sie handelt, sie ist als Leib organisiert usw.), da ist es Christus, der durch sie hindurch handelt. Nicht die Kirche handelt in der Person Christi, sondern Christus selbst handelt in der Kirche.

Erinnert sei schliesslich an das Stichwort *Leib*. Der Begriff Leib Christi wird auf die Abendmahlsgemeinde sowohl in hierarchischem Sinne aufgrund des Stellvertretungsgedankens angewandt als auch im egalitären Sinne aufgrund einer akephalen Argumentation, die den einzig hierarchisch begreifbaren Platz vor Kopf für Christus freihalten will. Beides erwies sich jedoch als problematisch. Das liegt daran, dass ein Platzhalter ja nichts anderes ist als ein Stellvertreter, d.h. es macht keinen Unterschied, ob die Kirche sich anmasst, das zu tun, was nur Christus tun kann, oder ob sie dieser Anmassung dadurch wehren will, dass sie gerade das, was nur Christus tun kann, nicht tut. Könnte die Kirche tatsächlich in diesem qualifizierten Sinne «nicht tun», so hiesse das, sie könnte darauf verzichten zu tun, was nur Christus tun kann; könnte sie aber auf dieses Tun verzichten, dann könnte sie es auch tun. Tun und Nichttun sind hier also ein und dasselbe, weil das *Wirken* der Menschen, ganz gleich ob als Tun oder als Nichttun, in keiner Weise zu vergleichen ist mit dem *Werk* Christi.

Führt man sich die betrachteten Verwendungszusammenhänge in dieser Weise erneut vor Augen, so zeigt sich bei allen dreien dasselbe Phänomen, das daher rührt, dass mit der Prädikation *corpus Christi* ein anthropologischer Begriff (Leib, Körper) auf die Kirche bezogen wird. Die anthropologischen Kategorien von Tun und Nichttun, Aktiv und Passiv, Subjekt und Objekt greifen zu kurz, können die kirchlichen Lebensäusserungen nicht beschreiben. Genau dieses Problem wird mit der ekklesiologischen Leibmetapher umschrieben. Wohlgemerkt wird damit nicht die jeweilige Lebensäusserung selbst, sondern das Problem ihrer Beschreibung erfasst. Es handelt sich also um eine Sprachlichkeit zweiter Ordnung, und auf der Ebene dieser zweiten Ordnung ist auch der Sprachgewinn zu finden, dem die ganzen hier angestellten Überlegungen gelten.

Sprachgewinn stellt sich durch die Kirchenmetaphern als einer Art Prädikation zweiter Ordnung ein, indem die Metapher den semantischen Gehalt einer Prädikation «zusammenfügt» mit einer zweiten, «neuen Bedeutung»[55], die sich erst in der praktischen Verwendungssituation der jeweiligen kirchli-

[54] Ein gegenwärtiges Beispiel hierfür: J. Englmann: Dem Menschen ist nur dann sein personales Wesen gesichert, wenn die Personalität Gottes anerkannt ist, in: W.M. Neidl, F. Hartl (Hg.): Person und Funktion, Gedenkschrift J. Hommes, Regensburg 1998, 147–164.

[55] S.o. bei Anm. 9.

chen Lebensäusserung bestimmen lässt. Die Kirchenmetaphern sind also unscharf, insofern sie ihre *Bedeutung* erst durch die von ihnen bezeichnete jeweilige Lebensäusserung bekommen.[56] Sie besitzen jedoch eine präzise Unschärfe, indem sie damit zugleich die theologisch Ausschlag gebende neue *Deutung* dieser Lebensäusserungen liefern, m.a.W. sie machen diese als Kirche theologisch erkennbar.[57] Dieser Sprachgewinn fusst auf der reformatorischen Hermeneutik des Wortes Gottes: *Das Wort deutet demnach die Zeichen der Zeit und bedarf nicht seinerseits der Verdeutlichung in zeitgemässen Symbolen oder zeichenhaften Handlungen*. Diese *These* gilt vornehmlich für das Wort vom Kreuz (I Kor 1,18), in dem das Kreuz Jesu nicht als Zeichen von Tod und Torheit, sondern als Weisheit und Leben gedeutet wird. Die These hat aber auch fundamentalekklesiologische Bedeutung für die ganze Kirche, die von diesem Wort Zeugnis gibt. Dass die Kirche nach reformatorischer Einsicht Kirche des Wortes ist, heisst gerade nicht, dass sie das ihr in Gestalt der Bibel gegebene Wort in ihre jeweilige Zeit neu zu übersetzen und für diese oder jene Lebenssituation zu verdeutlichen hätte; vielmehr bringt der Rekurs auf das biblische Wort die Zuversicht zur Geltung, dass die jeweilige Lebenssituation mit dem Wort der Bibel gedeutet werden kann.

Bei Berücksichtigung dieses fundamentalekklesiologischen Verhältnisses von Wort und Zeichen liessen sich gerade in der gegenwärtigen Situation manche Probleme lösen, wo die Kirchen angesichts von Substanzverlusten nach innen (Mitgliederzahlen, Finanzen) und aussen (gesellschaftliche Relevanz) um ein erkennbares Profil ringen. Ich greife nur zwei Beispiele heraus: 1. Die sog. *Ökumene der Profile*, seit dem XX. Weltjugendtag 2005 in aller Munde, sucht nach den Worten ihres begrifflichen Schöpfers, des EKD-Ratsvorsitzenden Huber, ein solches Profil in sensiblen Bereichen gesellschaftlicher Verantwortung der Kirche wie etwa der Sexualethik.[58] 2. In der gegenwärtigen kirchlichen *Leitbilddiskussion* verfolgt derselbe Rat der EKD mit seinem in vieler Hinsicht exemplarischen Impulspapier «Kirche der Freiheit» das «wichtige Ziel einer sichtbaren Identität der evangelischen Kirche» und

[56] Bezogen auf die Abschnitte II.1–3: Die diskutierten Verwendungszusammenhänge der Prädikation *corpus Christi* brachten ekklesiologische Themen ans Licht, die bei herkömmlich semantischer Analyse so nicht zu Tage getreten wären: die Ganzheitlichkeit der Kirche im Verhältnis zur christologischen Ganzheitlichkeit, das Problem der personalen Gemeinschaft in der Kirche und die Aufgabe einer theologischen Begründung des Kirchenrechts.

[57] Bezogen auf die Abschnitte II.1–3: Das Werk der Kirche wird als Wirken Christi, der Selbstand der Glieder der Kirche wird als fussend auf dem Beistand Christi und die Symmetrie der «Gemeinde von Brüdern» wird als Asymmetrie zu Christus, dem Erstgeborenen unter den Brüdern, erkennbar.

[58] W. Huber, K. Lehmann: Was bedeutet Ökumene der Profile?, in: J. Brosseder, M. Wriedt (Hg.): «Kein Anlass zur Verwerfung». Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs, FS O.H. Pesch, Frankfurt a.M. 2007, 399–410.411–421 (405).

macht dafür neben der protestantischen Aufgeklärtheit und der Kirchenmusik eine ganze Reihe an «äusseren Zeichen» namhaft – «vom Briefpapier über die Erkennbarkeit von Pfarrerinnen und Pfarrern im Alltag bis zum Talar» –, an denen «man die evangelische Kirche in Deutschland verlässlich erkennen kann».[59] Das Streben nach verlässlich erkennbarem Profil entspricht genau dem Anliegen, das die lutherische Reformation auf den Begriff «Erkennungszeichen der Kirche» (notae ecclesiae) bringt.[60] Während die zitierten Beispiele aus der EKD bei diesem Profil aber eher Zeichen im Blick haben, die als kirchliche *Markenzeichen* das Wort der Kirche einprägsam machen sollen, meint die Reformation mit dem *Erkennungszeichen* das Wort selbst in seiner Kraft, Zeichen und Lebenssituationen zu deuten, wie dies vornehmlich im Sakrament, also der institutionellen, d.h. stiftungsgemässen Verbindung von Wort und Zeichen geschieht. Wenn nach CA 7 Wort und Sakrament die beiden einzig notwendigen Zeichen der Kirche sind, dann geht es um denselben Sprachgewinn, der auch für die Kirchenmetaphern zu beobachten war: Das Wort, das die Kirche trägt, vermag die Zeichen der Zeit zu deuten. Obschon also nicht eindeutig, sind die ekklesiologischen Metaphern doch nie «blind und undeutlich», sondern lassen im Gegenteil durch ihre Deutekraft in und unter allerlei Lebensäusserungen die Kirche des Wortes, das Jesus Christus ist, sehen.

Abstract

Aufbauend auf Forschungseinsichten insbesondere der katholischen Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik bietet dieser Aufsatz eine Interpretation der ekklesiologischen Prädikation *corpus Christi*/Leib Christi, die v.a. die mit jenem Terminus verbundenen kirchlichen Lebensäusserungen der Abendmahlsfeier, der kirchlichen Organisationsform und des Kirchenrechts daraufhin befragt, inwieweit in ihnen die Kirche erkennbar wird. Der Text versteht sich als Beitrag zu einer hermeneutischen Theorie der Kirche, die den Gegensatz zwischen buchstäblichem und übertragenem Verständnis der Kirchenmetaphern durch das reformatorische Konzept des Wortes als Deutung der Zeichen der Zeit überwindet.

Henning Theißen, Greifswald

[59] Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier, hg.v. Rat der EKD, o.O. 2006, 44.61.87 (Zitate).

[60] Z.B. wiederum Luther in «Von den Konziliis und Kirchen»: WA 50, 628,16–21. Zum gesamten Komplex der notae ecclesiae vgl. H. Theißen: Das Erkennungszeichen der Kirche, EvTh 68 (2008) 332–347 (332–342).