

21. Kirche und Leib Christi

Eine fehlgeleitete Interpretation des paulinischen Begriffs vom 'Leib Christi' hat über Jahrhunderte hinweg die Theologie belastet. Erst das Zweite Vatikanische Konzil durchbrach die dadurch mitbedingte Engführung der Ekklesiologie, wobei allerdings die zentralen Probleme der Auslegungsgeschichte in den lehramtlichen Dokumenten nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht wurden¹. Diese Probleme sind nicht schon damit gelöst, daß man fortan - wie in der ekklesiologischen Reflexion nach dem Konzil - den Begriff 'Leib Christi' weitgehend meidet. Die in den letzten Jahrzehnten zu beobachtende Verdrängung des früher dominierenden Leib-Christi-Begriffs hat vielmehr dazu beigetragen, den Begriff 'Volk Gottes' unangemessen in den Vordergrund zu rücken und ihn in einer Weise seinem ursprünglichen theologischen Umfeld zu entziehen, daß er nun seinerseits nicht immer kritisch genug verwendet wird.

Die mit der traditionellen Interpretation des Leib-Christi-Gedankens verbundene Problematik kirchlichen Selbstverständnisses ist nur über eine adäquatere Auslegung der einschlägigen paulinischen Texte wirklich deutlich zu machen. Das soll im folgenden versucht werden, wobei wir uns hinsichtlich der Interpretationsgeschichte im wesentlichen auf die Enzyklika 'Mystici corporis' und das erste Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche 'Lumen gentium' beschränken.

21.1. 'Leib Christi' in den unumstrittenen Paulusbriefen

Eine angemessene Ausgangsbasis zur Interpretation der paulinischen Leib-Christi-Lehre scheint erst seit wenigen Jahren gesichert, insofern der Stand der Forschung es heute kaum noch erlaubt, mit guten Gründen den Apostel Paulus als Verfasser des Kolosser- und/oder Epheserbriefs anzunehmen, und von daher Versuchen, einen einheitlichen Leib-Christi-Begriff aus den

1 Zur Auslegungsgeschichte des Leib-Christi-Begriffs (ausführliche Literatur!) vgl. Y. Congar, Lumen Gentium n° 7, L'Église, Corps mystique du Christ, vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique, in: ders., Le Concile de Vatican II, 137-161.

Aussagen der unumstrittenen wie der umstrittenen Paulusbriefe zu (re-)konstruieren, die exegetische Grundlage entzogen ist². Aber auch unter Ausgrenzung der sich von den Gefangenschaftsbriefen her ergebenden Fragen stellen schon die Aussagen des Apostels Paulus selbst vor große Probleme.

Die Schwierigkeit einer sachgerechten Interpretation der paulinischen Lehre vom 'Leib Christi' wird bereits daran deutlich, daß Paulus mit diesem Terminus drei zumindest für den ersten Blick verschiedene Gegebenheiten bezeichnet: (1) den am Kreuz hingegebenen Leib Christi (Röm 7,4), (2) den in der Eucharistie gegenwärtigen auferstandenen Herrn (1 Kor 10,16f), (3) die Kirche (1 Kor 12,27, ohne Artikel). Wie sind diese Sachverhalte einander zuzuordnen? Auf diese Frage scheint noch immer keine allseits befriedigende Antwort gefunden. Der folgende Interpretationsansatz zielt auf eine Vermittlung zwischen den von E. Schweizer³ und H. Merklein⁴ vorgetragenen Positionen.

E. Schweizer folgt einer Auslegungsrichtung, in der 'dem Christus' bzw. dem 'In-Christus-Sein' bei Paulus eine 'korporativ-persönliche' Bedeutung beigemessen und die Kirche als Verlängerung dieser Wirklichkeit bzw. als mit dieser identisch begriffen wird. Er kommt zu dem Ergebnis, "daß der eine Leib der Gemeinde kein anderer ist als der Leib Christi selbst"⁵. "Genau genommen kann man [...] den am Kreuz hingerichteten Leib Jesu, den Leib des Erhöhten, u den Leib Christi, den die Gemeinde bildet, gar nicht scheiden"⁶. Hiergegen beobachtet H. Merklein zu Recht: " [...] die Ekklesiologie wird zur unmittelbaren Funktion oder gar zur Variante der Christologie. Dann besteht aber die Gefahr, daß der Kirche selbst soteriologische Relevanz beigemessen wird: Die Kirche wird zum Heilsraum, in den die Erlösenden hineinversetzt werden müssen"⁷.

-
- 2 Zur Forschungslage vgl. besonders H. Merklein, Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes, in: Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament, hrsg. v. K. Kertelge, Freiburg 1981, 25-69, hier 25f. Merkleins eigene Arbeiten liefern weitere wichtige Argumente für die Annahme, daß Paulus der Verfasser weder des Epheser- noch des Kolosserbriefes ist.
 - 3 Vgl. E. Schweizer, Art. $\sigma\omega\mu\alpha$ in: ThWNT VII, 1024-1042.1043-1091, bes. 1064-1071; ders., Die Kirche als Leib Christi in den Paulinischen Homologumena, in: ders., Neotestamentica, Zürich - Stuttgart 1963, 272-292; ders., The Church as the Body of Christ, Richmond/Virginia 1964.
 - 4 Vgl. H. Merklein, Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. FS Wilhelm Breuning, hrsg. v. A. Böhnke und H. Heinz, Düsseldorf 1985, 115-140. Hier auch die wichtigste Literatur.
 - 5 Vgl. E. Schweizer, Art. $\sigma\omega\mu\alpha$, 1068.
 - 6 Ebd. 1070.
 - 7 H. Merklein, Entstehung, 117. Vgl. E. Käsemann, Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: ders., Paulinische Perspektiven, 2., durchges. Aufl. Tübingen 1972, 178-210, der aber trotz schärferer Kritik den bloß funktionalen Charakter der Kirche als Christusleib weniger präzise herausarbeitet als H. Merklein (vgl. bes. ebd. 197). Andere Formulierungen E. Schweizers machen zwar deutlich, daß er den Heilsraum 'in Christus' und dessen Gegenwärtigwerden in der Kirche sehr wohl zu unterscheiden weiß: "Der gekreuzigte und auferstandene Leib Christi ist für Paulus ein gegenwärtiger Raum, in den die Gemeinde hineingestellt wird [...]. Sie ist also der eine Leib, der im Leibe Christi lebt" (Art. $\sigma\omega\mu\alpha$, 1069). Ausdrücklich bemerkt auch E. Schweizer: "Pls spricht nie innerhalb der soteriologischen Abschnitte vom Leibe Christi, sondern nur in der Paränese [...]. Er wählt also den neuen Ausdruck nicht, um eine gegenüber der Rechtfertigung noch realere, durch das Sakrament vermittelte [...] Christusgemeinschaft zu umschreiben, sondern um zu betonen, daß sich diese Einheit im Leibe, dh in unserem konkreten Zusammenleben mit anderen Gemeindemitgliedern, im Verhalten gegenüber dem Bruder, im Geschlechtsverkehr manifestiert u das alles in Beschlag nimmt" (ebd. 1071). Die Differenz der Wirklichkeit Kirche zu ihrem soteriologischen Grund wird bei E. Schweizer aber doch zu wenig deutlich.

H. Merklein arbeitet demgegenüber mit großer Präzision heraus, daß der Apostel der Kirche im Rahmen seiner Verwendung der Leib(-Christi)-Metapher (wie auch sonst) eine lediglich *funktionale* Bedeutung beimißt. Nun gibt H. Merklein zwar zu, daß die "semitische [...] Vorstellung von der *corporate personality* [...], [dem] Stammvater, [der] eine Vielheit repräsentieren und deren Schicksal in sich schließen [kann,] [...] bei Paulus tatsächlich vorhanden [ist] (vgl. Röm 5,12-21; 1 Kor 15,22.45-49)"⁸. H. Merklein beachtet meines Erachtens aber zu wenig den Zusammenhang zwischen den Leib(-Christi)-Aussagen des Apostels und dieser "Korporativpersönlichkeit". Hieraus ergeben sich Probleme besonders für das Verständnis von 1 Kor 12,13⁹. Lassen sich solche Schwierigkeiten beheben, ohne daß man Abstriche an dem rein funktionalen Gehalt der ekklesiologischen Leib(-Christi)-Aussagen machen muß? Dies ist die für die folgenden Ausführungen leitende Frage.

21.1.1. Soteriologische Vorgegebenheit

'Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben' (2 Kor 5,14). Paulus greift hier zunächst eine Grundaussage der Tradition auf - die vom stellvertretenden Tod Jesu -, kommt dann aber zu einem merkwürdigen Schluß. Daß durch den Tod Jesu 'alle gestorben' sind, läßt sich nur nachvollziehen, wenn jenem stellvertretenden Akt eine irgendwie 'korporativ-persönliche' Bedeutung beigemessen wird. Aus dem stellvertretenden Tun allein ist eine solche Logik nicht herauszulesen.

Ein analoger korporativ-persönlicher Gedanke dürfte auch Röm 7,4 zugrunde liegen, nur daß hier anstelle des 'Todes des Einen' von dem Leib Christi gesprochen wird: 'So seid auch ihr, meine Brüder, dem Gesetz durch den Leib Christi getötet [...]'. Die Parallelität zwischen diesen beiden Stellen bleibt wohl deswegen zumeist unbeachtet, weil man Röm 7,4 gewöhnlich unmittelbar auf der Grundlage der Röm 6 beschriebenen Vermittlung mit dem Tode Christi durch die Taufe versteht¹⁰.

8 Vgl. H. Merklein, Entstehung, 116.

9 Vgl. ebd. 131-136.

10 Vgl. zur Stelle u. a. E. Käsemann, An die Römer, HNT, 4. überarb. Aufl. Tübingen 1980, 181; O. Michel, Der Brief an die Römer, KEK, Göttingen¹⁴ 1978, 220f; U. Wilckens, Der Brief an die Römer, EKK, Bd. II, Zürich [u. a.] 1980, 64; R. Pesch, Römerbrief, NEcht, Würzburg 1983, 61; D. Zeller, Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1985, 132; H. Schlier, Der Römerbrief, HThK, Freiburg 1977, 216f; vgl. allerdings ebd. 217: "Erwägen könnte man höchstens, ob mit der Formulierung 'durch den Leib Christi' nicht der in der Taufe als ὁμοίωμα gegenwärtige Tod Christi, sondern der Tod Christi als solcher, d.h. auf Golgotha, gemeint ist und er also nur als Grund der Möglichkeit gesehen ist, in der Taufe als mit ihm Geeinte 'durch ihn' getötet zu werden." W. Schmithals, Der Römerbrief. Ein Kommentar, Gütersloh 1988, 208, vertritt die Auffassung, 'Leib Christi' lasse sich in diesem Zusammenhang "wie in 1 Kor 11,24.27.29 [nur] auf den Kreuzestod Jesu [...] beziehen".

Diese Beziehung ist sicher gegeben. Man darf aber nicht aus dem Auge verlieren, daß nach Paulus vorgängig zu der durch die Taufe vermittelten Befreiung vom Gesetz der Tod dessen, der 'für uns zur Sünde gemacht' wurde (vgl. 2 Kor 5,21), als Heilssphäre bereits 'alle' umfaßt, besser: 'unterfaßt'¹¹. Diese Priorität wird auch dadurch deutlich, daß die Taufparänese Röm 6,3ff als Imperativ auf den Röm 5,12-21 ausgeführten Indikativ folgt, genauer: einem möglichen libertinistischen Mißverständnis dieser Thematisierung der Universalität des durch Christus erwirkten Heils zuvorkommen möchte (vgl. Röm 6,1f). Diesem vorgegebenen Indikativ müssen wir uns zuerst zuwenden.

Was Paulus Röm 5,12-21 breit entfaltet, hatte er schon 1 Kor 15,22 auf eine knappe Formel gebracht: 'Denn wie in dem Adam alle sterben, so werden in dem Christus alle lebendig gemacht werden.' Wie umfassend ist hier die Lebenszusage für 'alle' gemeint¹²? Die Mehrheit der Ausleger vertritt die Ansicht, schon wegen des nachfolgenden Verses 23 könne Paulus nur an alle *Glaubenden* gedacht haben. Dagegen spricht die Logik des Vergleichs mit dem Adamstod, der ja nun wirklich niemanden ausläßt, vor allem aber die deutliche Betonung: 'alle *Menschen*' in Röm 5,12-21, bes. V. 18. Zu Recht unterstreicht H. U. v. Balthasar Röm 5,12-21 als einen Text, der selbst noch über Distinktionen wie die "zwischen einem absoluten und einem konditionalen Heilswillen Gottes, zwischen einer objektiven Erlösung Christi und ihrer subjektiven Annahme" hinwegspricht¹³.

"Neunmal wird das Wort 'alle' wiederholt, und das Übergewicht der Gnade wird noch dadurch hervorgehoben, daß das Gesetz die Sünde sich häufen ließ, die Gnade aber durch dieses erhöhte Hindernis 'noch reichlicher wurde' [...]. Der ganze Passus steigert sich zu einem wahren Siegeshymnus, in welchem das aufgehobene Gleichgewicht, das das bisherige zweiseitige Gericht auszeichnete, durch ein dauerndes 'um so viel mehr', 'über alles hinaus' aufhebt"¹⁴.

11 Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik Bd. III, 462.

12 Vgl. den Forschungsüberblick von M. E. Boring, The Language of Universal Salvation in Paul, in: JBL 105 (1986) 269-292.

13 Vgl. H. U. v. Balthasar, Was dürfen wir hoffen? Einsiedeln 1986, 32.

14 Ebd.

Auch H. U. v. Balthasar weiß, daß den wenigen Aussagen, in denen eine Hoffnung auf das Heil wirklich aller Menschen zum Ausdruck kommt, eine Fülle biblischer Texte gegenübersteht, in denen von einem unterschiedlichen Gerichtsausgang die Rede ist. Er vertritt dennoch die Auffassung, daß nachösterlich "das alttestamentliche, mit wenigen Ausnahmen streng zweiseitige Gerichtsbild sich aufgeheilt hat (der Richter ist der Retter aller) und infolgedessen die Hoffnung die Furcht überwiegt"¹⁵. Wichtig ist die Betonung: "Das bleibt eine theologisch begründete existentielle, keineswegs theoretisch-systematische Aussage"¹⁶.

Man muß allerdings berücksichtigen, daß bei Paulus die beiden einander anscheinend widersprechenden Textreihen sich doch nicht einfach unversöhnt gegenüberstehen, sondern - zumindest im Römerbrief - in ein ganz bestimmtes Verhältnis zueinander gebracht sind. Im Zusammenhang seiner Ausführungen über das, was der Mensch aus sich heraus vermag, steht eine klare Aussage über den zweiseitigen Ausgang des Gerichts (vgl. Röm 2,5-11). Im Anschluß daran werden wir aber vom Apostel darüber belehrt, daß aufgrund der vom Menschen erbrachten Werke ausnahmslos alle, Juden wie Heiden, mit Recht dem göttlichen Zorn verfallen sind: 'Denn alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes' (Röm 3,23). Nach dieser Feststellung der universalen Ausweglosigkeit des Menschen fährt Paulus allerdings fort: "Sie werden nun durch seine Gnade aufgrund der Erlösung in Christus Jesus geschenkweise gerecht" (Röm 3,24). Dies ist der Ausgangspunkt für die dann weitergeführte Erlösungslehre, in der nicht nur die oben erwähnte Gegenüberstellung von Christus und Adam (Röm 5,12-21), sondern auch die heilsgeschichtliche Konklusion von Röm 9-11 steht: 'Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, damit er sich aller erbarme' (Röm 11,32).

Jedem kirchlichen Tun voraus sind nach Paulus 'in Christus' alle Menschen vom Leben unterfangen. Welcher Vorstellungshorizont ermöglicht es dem Apostel, diesen Sachverhalt zur Sprache zu bringen - besonders durch die Gegenüberstellung von Adam und Christus, aber auch unter Einbezug eines offensichtlich korporativ-persönlichen Verständnisses des Todesleibes Jesu (vgl. Röm 7,4)? Am ehesten ist wohl mit E. Schweizer an einen erweiterten Gebrauch der alttestamentlichen Vorstellung von dem das Schicksal seiner Nachkommen bestimmenden Stammvater zu denken¹⁷. Damit ist allerdings noch nicht berücksichtigt, daß Paulus die Inklusion des gesamten Menschengeschicks zum Heil gerade dem *Tode* des 'neuen Adam' zuschreibt. Hier dürfte die Erinnerung an das biblische Verständnis des Todes einen Schritt weiter führen.

Der Tod wird alttestamentlich ja nicht etwa als 'Sensenmann', sondern als tiefster Ort der bei der Schöpfung an ihren Platz verwiesenen

15 Vgl. ebd. 36.

16 Ebd.

17 Vgl. E. Schweizer, Art. $\sigma\omega\mu\alpha$, 169f; ders., *Homologumena*, 272-283.

Chaoswasser und als personifiziertes Ungeheuer vorgestellt, dessen offener Rachen alle Menschen verschlingt. Dieser uralte religionsgeschichtliche Hintergrund¹⁸ ist bei Paulus durchaus lebendig, so etwa, wenn er an die 'unter der Erde' erinnert (vgl. Phil 2,10) oder sich gegen die Rede wendet: '[...] *Wer wird in den Abgrund hinabsteigen?* - Das hieße: Christus von den Toten heraufführen' (Röm 10,7). Von diesem Hintergrund her gesehen, könnte der Abschluß der Ausführungen über die Auferstehung in 1 Kor 15 einen Hinweis darauf geben, welches Bild dem Apostel bei seinem Gedanken von dem eschatologischen Sieg über den Tod durch den Tod Jesu Christi vor Augen gestanden haben mag: '*Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?*' (1 Kor 15,54f) Die Stelle wird als ein Mischzitat aus Jes 25,8 und Hos 13,14 angesehen¹⁹. Dabei ist zu beachten, daß in Hos 13,14 statt zweimaliger Erwähnung des Wortes 'Tod' die Termini 'Tod' und 'Scheol' (bzw. 'Hades') alterieren - im Grunde ein Hendiadyoin.

'Der Tod verschlungen'²⁰: ein alles auf den Kopf stellendes Paradox. Ist doch der Tod die Macht, die alles verschlingt. Im Leibe dieser Chaosmacht findet alles 'Fleisch', im Sinne des Apostels: finden alle Menschen, die in ihrer Sündenverfallenheit erbärmlichen Häuflein um sich selbst kreisender Existenz, Platz. Bis auf einen, dessen rückhaltloses Sein-für im Tode so definitiv wurde, daß ein alle zum Heil unterfangender Raum aufreißt, der seinerseits die ganze Unheilsmacht verschlingt: der Leib Christi, durch den wir dem Gesetz getötet wurden (vgl. Röm 7,4), der Eine, durch dessen stellvertretenden Tod alle (der Sünde und dem Tod) starben, so daß sie in ihm nun 'neue Schöpfung' sein dürfen (vgl. 2 Kor 5,14.17).

18 Vgl. oben Kap. 7.2.

19 Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, KEK, Göttingen¹² 1981, 360f; G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians, NIC, Michigan 1987, 803-805.

20 Wörtlich 'hinuntergeschluckt', wie es dem Vorstellungshorizont von den personifizierten Chaoswassern entspricht, vgl. Jon 2,1 (LXX). Vgl. hierzu G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von 1 Korinther 15, Göttingen 1986, 226: "Möglich ist die Annahme, daß erst Paulus *κατεπόθη* in das Zitat eintrug [in einer Anmerkung verweist Sellin auf Arbeiten von L. Schottroff und A. Rahlfs]. [...] Wenn Paulus nicht eigenständig umgebildet hat, so hätte er doch eine Textform gesucht oder aus verschiedenen Übersetzungen eine Form kompiliert, die genau seine Argumentation trägt".

21.1.2. Sakramentale Vermittlung

Sosehr der durch den Tod Christi eröffnete Heilsraum zur Hoffnung auf die Rettung wirklich aller Menschen berechtigt, sowenig geben die Aussagen des Apostels Anlaß, spekulative Gedanken an eine ersatzweise auch ohne das Hören des 'Wortes vom Kreuz' (vgl. 1 Kor 1,18) erfolgende, anonyme Heilsvermittlung zu verlieren. Die von Paulus herausgestellte Verbindungslinie von der apostolischen Predigt zum Gerettet-Werden (vgl. Röm 10,13-15) läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Dieses Wort vom Kreuz, das den Hörenden an den Ort des heilbringenden Todes Christi versetzt, hat seine öffentlich-leibliche Gestalt in der *Taufe*²¹.

Die Auslegung der paulinischen Texte zur Taufe ist vor allem im Hinblick auf die Übersetzung von βαπτίζειν ε_ς c. Acc. (unmittelbar auf Christus bezogen) noch immer kontrovers. Darf man den Ausdruck in Gal 3,27 und Röm 6,3 im Sinne einer Hineingabe in die oben beschriebene, korporativ-persönliche Lebenssphäre, also in 'den Christus' bzw. 'den Leib Christi' verstehen - wobei der ursprüngliche Symbolgehalt des Taufaktes als eines 'Hineintauchens' lebendig bliebe - oder hat man ein vom Symbolischen her abgeflachtes Verständnis des Taufaktes im juridischen Sinn einer Übereignung anzunehmen? Die erste Alternative wird mit der im Englischen bevorzugten Übersetzung 'baptized *into* Christ (Jesus)' (vgl. Gal 3,27; Röm 6,3) nahegelegt. In die Richtung der zweiten Option weist die im Deutschen zumeist gewählte Übersetzung 'auf Christus (Jesus) getauft', die sich auch im liturgischen Sprachgebrauch durchgesetzt hat. Man wird nicht nur mit dem Gewicht der vorgebrachten Argumente, sondern auch mit einem gewissen Trägheitsfaktor zu rechnen haben, der von dem sprachlich je geläufiger Klingenden ausgeht - im Englischen läßt sich für 'taufen auf' nicht leicht ein Äquivalent finden, im Deutschen wirkt der Ausdruck 'in ... hinein' umständlich ('taufen in Christus' würde eher dativisch verstanden).

Die Übersetzung mit 'taufen auf' wird vor allem mit dem Hinweis auf die Formel βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα (c. Gen. einer Person) begründet. Im Profangriechischen kann hier an den Fachausdruck εἰς τὸ ὄνομα aus dem Giroverkehr erinnert werden, der im

21 Die *Kindertaufe* ist berechtigt, insofern jeder Akt einer von Christus her geprägten Liebe den geliebten Menschen an den Ort jenes erlösenden 'Seins-für' leitet und damit 'Wort vom Kreuz' ist - und solange man das Sakrament der Firmung (bzw. die Konfirmation) nicht abstrakt neben die Taufe stellt, sondern als persönlich verantwortete Ratifizierung des 'Hineingehaltenseins' in den Christus versteht.

Sinne von 'auf das Konto (überweisen)' zu verstehen ist²². Als neutestamentliche Parallelen werden Mt 28,19; Apg 8,16; 19,5; und 1 Kor 1,13.15 herangezogen. Diese Belegstellen sind im Hinblick auf das paulinische Taufverständnis kaum überzeugend, da sich bei Paulus die Formel εἰς τὸ ὄνομα nicht in Verbindung mit '(Jesu) Christi' findet. Auffallend ist, daß in vielen Kommentaren, wo mit 'taufen auf' übersetzt wird, die anschließende Auslegung oft nicht ganz konsequent wirkt, zuweilen sogar eher eine Übersetzung mit 'taufen in ... hinein' nahelegen würde²³.

Für die erstgenannte Alternative und Übersetzung 'in Christus (Jesus) hineingetauft' dürften die besseren Argumente sprechen. 'Mit-Christus-Bekleidet-Werden' (vgl. Gal 3,27b) und 'Einer-Sein in Christus Jesus' (vgl. Gal 3,28) lassen sich aufgrund einer bloßen (juridischen oder sakramentalen) Übereignung an Christus kaum verständlich machen. Auch der Kontext von Röm 6,3 spricht für eine organischere Einheit mit Christus, seinem Sterben, Begrabenwerden und (im Blick auf die Zukunft) seinem Leben²⁴, als durch eine als Übereignung begriffene Taufe *auf* Christus zum Ausdruck gebracht werden kann. Als Hineingabe in die soteriologische Vorgegebenheit 'des Christus' verstanden, wie Paulus sie

22 Vgl. H. Schlier, *Der Römerbrief*, 192; A. Oepke/J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHK, Berlin ⁵1984, 124. Weitere Belege bei A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, Tübingen 1987, 54f.

23 Vgl. z. B. E. Käsemann, *der Röm 6,3* mit "auf Christus Jesus getauft", "auf seinen Tod getauft" übersetzt (*An die Römer*, 151) und wenige Seiten später (ebd. 157) sagt: "Die Parallelität von 'in Christus' und 'in seinen Tod getauft' spricht wie in 1.K 12,13 für lokale Bedeutung des ε_ς. Zwar hat Pls nach 1.K 1,15 die Vorstellung gekannt, welche die Übereignung an Christus durch die Formel 'auf seinen Namen getauft' ausdrückt. Er greift sie hier jedoch nicht auf [...] und setzt sie nicht einmal als Grundlage seiner Wendung voraus [...]. Wie nach 2.K 1,21; Gal 3,27 wird der Getaufte in den neuen Adam integriert, und das darf nicht abstrahierend [...] auf den Nenner 'Heilswirklichkeit' gebracht werden, so berechtigt die Abneigung gegen den Gedanken einer mystischen Union sein mag." - H. Schlier, der mit "(getauft) auf" übersetzt und die Formel im Sinne von Übereignung versteht, spricht von einer "Aufnahme in den Tod" (*Der Römerbrief*, 192). - R. Pesch übersetzt ebenfalls mit "(getauft) auf", versteht die Taufe dann aber als "Hineinnahme in das Geschick Christi" und "Hineinnahme in das rettende Christusgeschehen" (*Römerbrief*, 56). - U. Wilckens übersetzt Röm 6,3: "auf Christus Jesus getauft", "in seinen Tod hinein getauft" (*Der Brief an die Römer*, Bd. II, 6). Taufe 'auf Christus' ist nach ihm "wahrscheinlich eine verkürzende Variante" für Taufe 'auf (den Namen) Christus' (ebd. 11). Aber "εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ kann [...] nur verstanden werden, wenn in ἐβαπτίσθημεν die konkrete Bedeutung "eintauchen" mitgehört wird. Dann aber liegt in V 3b eine bestimmte Deutung der üblichen Taufformel V 3a vor: Die Übereignung des Täuflings an Christus bedeutet, daß er im Akt des Untertauchens hineingegeben wird in das Geschehen des Todes Christi" (ebd. 11f). Nach einem ausführlichen Überblick über die kontroverse Literatur kommt Wedderburn, *Baptism and Resurrection*, 60, zu dem Ergebnis: "To sum up, it seems most likely that 'baptism into Christ' was originally an abbreviation of 'baptism into the name of Christ', and that the latter meant that the one baptized came under Christ's lordship and protection. The shorter phrase did, however, lend itself to a figurative local sense, thus giving a more intimate, and less purely formal, sense of union between the baptized and Christ. Paul, characteristically, stresses that the Christ with whom one was united in baptism is none other than Christ who died."

24 Vgl. συνετάφημεν (V. 4), σύμφυτοι (V. 5), συνεσταυρώθη (V. 6), συζήσομεν (V. 8).

von dem durch Christi Tod verschlungenen Tod her korporativ-persönlich denkt, läßt sich die hier beschriebene Taufe besser erklären.

Eine besondere Schwierigkeit für die Auslegung bietet der Ausdruck (ἐβαπτίσθημεν) εἰς ἓν σῶμα in 1 Kor 12,13. Hier scheidet eine Übersetzung durch 'taufen auf' zwar von vornherein aus. Ist aber statt an die soteriologische Vorgegebenheit des Herrenleibes nicht eher an die *Kirche* zu denken, von der Paulus in V. 27 als 'Leib Christi' (ohne Artikel) und in 1 Kor 10,17 sowie Röm 12,5 als 'ἐν σῶμα' spricht? Dann wäre entweder in finalem oder konsekutivem Sinn mit 'zu einem Leibe (getauft)' zu übersetzen²⁵ oder mit 'in einen Leib (hineingetauft)', wenn diese Kirche als vorgegebene Einheit gedacht wird²⁶.

Der 'eine Leib' in 1 Kor 12,13 dürfte allerdings kaum schon auf die Kirche zu beziehen sein. Dagegen spricht einmal die parallele Konstruktion in V. 13: πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν - πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν. Der 'eine Geist', mit dem alle getränkt wurden, ist sicherlich eine der Kirche vorgegebene Wirklichkeit. Dann wird man aber auch den 'einen Leib' nicht auf die Kirche hin zu interpretieren haben. Zum anderen ist zu beachten, daß die Paränese von den vielen Gliedern in dem einen Leib, die Paulus in V. 12 beginnt und dann ab V. 14 unter Verwendung des bekannten stoischen Gleichnisses fortführt, durch V. 13 unterbrochen wird, der einen semantisch durchaus anderen Sachverhalt zur Begründung der Paränese einbringt. Dieser Sachverhalt ist, wie der Verweis auf 'Juden und Griechen, Sklaven und Freie' zeigt, der in Gal 3,27f zum Ausdruck gebrachten Wirklichkeit analog. Entsprechend der Formulierung εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε (Gal 3,27) dürfte mit εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν (1 Kor 12,13) der eine Leib gemeint sein, der 'der Christus' (V. 12) ist. Die Taufaussage ist dann aber wie Gal 3,27 und Röm 6,3 auf die korporativ-persönliche Wirklichkeit des Christus (bzw. des Christusleibes) zu beziehen, die der Kirche bleibend vorausliegt. Wo Paulus am Ende der Paränese die Gläubigen in Korinth als 'Leib Christi' bezeichnet (V. 27), dürfte er den Artikel bewußt weggelassen haben, um die unterschiedliche semantische Ebene gegenüber V. 13 festzuhalten. Diese Auslegung wird durch den von Paulus differenziert dargestellten Zusammenhang zwischen dem in der Eucharistie präsenten Herrenleib und dem Ein-Leib-Sein der Kirche bestätigt, dem wir uns nun zuzuwenden haben²⁷.

In der Taufe werden wir in den alle unterfangenden Heilsraum hineingehalten, der durch den Tod Christi aufgerissen ist. In der *Eucharistiefeyer* [*Eucha-*

25 Vgl. etwa H. D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, NTD, Göttingen¹⁵ 1965, 95f; Chr. Wolff, Erster Korintherbrief, ThHK, Bd. II, Berlin 1982, 108.

26 Vgl. z. B. H. Conzelmann, Der Erste Brief an die Korinther, 256.258; H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief, NEcht, Würzburg 1984, 89; E. Schweizer, Art. σῶμα, 1069; Chr. Senft, La première épître de St.-Paul aux Corinthiens, NIC(N), Neuchâtel 1979, 161f. Die Frage wird offengelassen bei G. D. Fee, First Epistle to the Corinthians, 606; H. Merklein, Entstehung, 134.

27 Der Auslegung 'in Christus hineingetauft' wird häufig 1 Kor 10,2 entgegengehalten: πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο. Selbst in Bezug auf Mose ist allerdings eine korporativ-persönliche Deutung nicht auszuschließen, wie E. Schweizer (Homologumena, 280f) unter Berufung auf Philo (Quaest. Ex. 2,46) andeutet. Im übrigen ist festzuhalten: "The language 'baptized into Moses' is drawn not from the OT but from Christian baptism, where believers were baptized 'into Christ' (Gal. 3:27, Rom. 6:3). Therefore, it should not be pressed, as though Paul were trying to say something either about Israel's relationship to Moses or about Moses as a prefigurement of Christ - although the latter is a distinct possibility" (G. D. Fee, The First epistle to the Corinthians, 445; vgl. auch H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 203f).

ristiefeier] steht dieser 'Leib-für' (vgl. 1 Kor 11,24) gleichsam in das Zentrum des Gemeindelebens hinein. Von der sakramentalen Zeichenhaftigkeit her ist darum im Blick auf die eucharistische Präsenz des Herrn der Unterschied zwischen dem soteriologisch vorgegebenen Christusleib und der ekklesialen Wirklichkeit, die Paulus als 'Leib Christi' bezeichnet, deutlicher zu erkennen als in der Reflexion auf die Taufe, deren Richtungssinn ja gerade in das 'Zusammenwachsen' der Christen mit Christus verweist (vgl. Röm 6,5).

'Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Gemeinschaft mit dem Blut des Christus? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft mit dem Leib des Christus? Weil es *ein* Brot ist, sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot' (1 Kor 10,16f). Bei dem 'Leib Christi' ist - wie die Parallelität mit dem 'Blut Christi' deutlich macht - die der Kirche vorausliegende Heilswirklichkeit des für uns in den Tod gegebenen Christus gemeint²⁸. Erst aus der sakramentalen Gemeinschaft mit diesem Leib des Christus begründet Paulus das 'Ein-Leib-Sein' der Gemeinde. "Nach paulinischer Auffassung muß selbst das *Sakrament* unter soteriologischer Rücksicht, das heißt, sofern es die Erlösungstat vergegenwärtigt, der Kirche vorgeordnet werden und darf nicht als deren Lebensäußerung verstanden werden"²⁹.

21.1.3. Ekklesiale Konsequenz

Die zuletzt gemachte Aussage bedarf einer Präzisierung. Paulus sagt *nicht*: durch den sakramentalen Genuß des (wahren) Herrenleibes sind wir, die Gemeinde, *ein* (mystischer) Leib (Christi)³⁰. Sein Argument, daß die *Vielen* an dem *einen* Brote teilhaben und darum *ein* Leib sind, läuft gleichsam an den sich aufdrängenden mystisch-sakramentalen Implikationen der eucharistischen Christusteilhabe vorbei. Warum diese auffällige Zurückhaltung?

28 Gegen H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 211: "Für Paulus ist 'Leib' nicht einfach Korrelat zu 'Blut'. Er denkt bereits an den 'Christus-Leib', die Kirche."

29 H. Merklein, Entstehung, 138.

30 Vgl. etwa H. Lietzmann in: H. Lietzmann/W. G. Kümmel, An die Korinther I., HNT, Tübingen⁵1969, 48: "V. 17 führt den Begriff *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* näher aus: sie kommt dadurch zustande, daß wir alle von dem einen Brot essen, welches in der Gemeinde als *σῶμα Χριστοῦ* bezeichnet wird, und dessen Genuß die Gemeindemitglieder zu einem mystischen *σῶμα Χριστοῦ* zusammenschließt." Dagegen W. Kümmel, ebd. 181f (aus einem allerdings nicht weniger verfehlten Verständnis des 'mystischen' Leibes Christi).

Vom Beginn des Briefes an ist der Apostel bemüht, den Korinthern unter Hinweis auf ihr Sein in Christus die Notwendigkeit kirchlicher Einheit klarzumachen (vgl. 1 Kor 1,13). Dabei ist er sich aber bewußt, daß er sich vor Kurzschlüssen auf seiten seiner Adressaten hüten muß. Im Hinblick auf die Eucharistiefeier etwa stellte es für diese keine Schwierigkeit dar, eine sakramental-mystische Einheit mit Christus anzunehmen - unter Abstraktion davon, was das Herrenmahl konstituiert: das 'mein Leib für euch' Jesu, das sich in der gegenseitigen Rücksichtnahme der Gemeindemitglieder auswirken muß (vgl. 1 Kor 11,17-34 mit 10,1-5). Von daher ist die im Hinblick auf das 'eigentlich Sakramentale' zurückhaltende Argumentation in 1 Kor 10,17 zu verstehen.

Im Zusammenhang von 1 Kor 12-14 hat Paulus damit zu rechnen, daß "das Ideal der Gemeinde [...] die Uniformität enthusiastischer Individualisten"³¹ ist, wie sie sich vor allem in der Zungenrede manifestiert. Er kann daher nicht einfach die Aussage von Gal 3,27f übernehmen, sondern schiebt zur Einschärfung der pluriformen Gestalt, in der sich die Einheit in Christus kirchlich auswirken muß, den Rückgriff auf das stoische Gleichnis zwischen sakramentale Begründung und ekklesiale Konsequenz (1 Kor 12,14-26).

Behält man diese komplexe Argumentationsstruktur im jeweiligen Schluß von der sakramentalen Vermittlung 'des Christus' auf die notwendige kirchliche Konsequenz im Blick, dann erkennt man, daß der Terminus 'Leib' beim Übergang von 1 Kor 10,16 zu V. 17 wie dann auch von 1 Kor 12,13 zu V. 27 eine andere Bedeutung erhält. In diesem plötzlichen Wechsel der Bedeutungsebenen dürfte eine der fundamentalsten Schwierigkeiten für das Verständnis der paulinischen Leib-Christi-Lehre liegen. In beiden Fällen geht der Apostel von der sakramentalen Vermittlung des soteriologisch vorgegebenen 'Christus(leibs)' aus, der ontologisch, im Sinne einer 'relationalen Substanz' zu denken ist, und leitet über zu einer ekklesiologischen Leib-Aussage, die man funktional verstehen muß. Bei der ekklesiologischen Aussage - 'ein Leib' (1 Kor 10,17), 'Leib Christi', artikellos (1 Kor 12,27) - geht es um das richtige Begreifen, besser: Praktizieren des Verhältnisses 'Einheit - Vielheit' in der Gemeinde. Diese funktionale Thematisierung des Leib(-Christi)-Begriffs ruht zwar auf dem soteriologischen Begriff von 'dem Christus(leib)' - und dem Verstehen von dessen sakramentaler Vermittlung - auf, entfaltet nicht etwa bloß, wie das stoische Gleichnis, eine als allgemein bekannt vorausgesetzte Vorstellung von einem

31 Vgl. H. Merklein, Entstehung, 132.

organischen Leibgefüge. Der Bezug zu jener soteriologischen Vorgegebenheit ist, von der *Kirche* her gesehen, aber nur funktional aufzufassen: In dem Maße, wie in der Gemeinde die schwierige Vermittlung von der Vielheit (der Glieder) zur Einheit (des Leibes) gelingt - durch Rücksichtnahme auf die beim Herrenmahl Späterkommenden (vgl. 1 Kor 11,17-34), durch sorgsames Achten auf die verschiedenartigen und -wertigen Charismen des Geistes (1 Kor 12-14) -, wird die Herkunft des 'einen Leibes' aus 'dem Leibe Christi' (vgl. Röm 7,4; 1 Kor 12,13) und die organische Einheit mit diesem 'Leib-für' (vgl. 1 Kor 11,24) transparent, wird deutlich, daß 'wir, die Vielen, *ein Leib in Christus*' sind - wie der Apostel in Röm 12,5 formuliert, wo die Differenz zwischen dem funktionalen Leibgefüge der Kirche zu der vorgegebenen Wirklichkeit des Christus, in dem und aus dem Kirche lebt, am prägnantesten zum Ausdruck kommt.

21.2. 'Leib Christi' im Kolosser- und Epheserbrief

Noch weniger als im vorigen Abschnitt über die unumstrittenen Paulusbriefe kann es im folgenden um einen erschöpfenden Überblick über die Leib-Christi-Aussagen im Kontext der Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie des Kolosser- und des Epheserbriefs gehen. Während aber im Hinblick auf Paulus versucht wurde, zumindest in groben Umrissen den positiven Gehalt seiner Leib-Christi-Lehre zu skizzieren, beschränken sich die Ausführungen zum Kolosser- und Epheserbrief darauf, lediglich die *Unterschiede* der dort entfalteten Leib-Christi-Vorstellungen gegenüber der paulinischen Theologie so weit aufzuzeigen, daß die Fragwürdigkeit des Versuchs erkennbar wird, eine systematisch einheitliche Leib-Christi-Konzeption aus dem Gesamt der Paulus zugeschriebenen Briefe zu ermitteln. Da bei diesem Vergleich von der paulinischen Theologie her zuweilen ein kritisches Licht auf die Ekklesiologie(n) des Kolosser- und des Epheserbriefs geworfen wird, ist eine kurze hermeneutische Vorbemerkung am Platze.

Zumindest im Blick auf die deuteropaulinische Literatur läßt sich deutlich machen, wie die Frage nach einem 'Kanon im Kanon' trotz Festhaltens an der Normativität *aller* im Kanon enthaltenen Schriften gestellt werden darf. Die nicht von Paulus stammenden Briefe, die ihrem eigenen Wortlaut nach behaupten, von Paulus geschrieben zu sein, haben sich damit unter die anerkannte Autorität der Predigt des Völkerapostels gestellt. (Mit dem Anspruch, sie sollten als neben oder gar über der Autorität der echten Paulusbriefe stehend behandelt werden, würden sie zu

'Pseud'-epigraphen im schlechten Sinn, würde eine Autorität behauptet, die ihnen nicht zukommt.) In ihrem Charakter als Weiterentfaltung der paulinischen Lehre wurden sie von der Gemeinschaft der Zeugen Christi zum allgemein verbindlichen Zeugnis erklärt. Dies ist bei ihrer Auslegung zu berücksichtigen. Statt des Versuchs, ihre jeweilige Theologie mit der des Apostels zu harmonisieren, ist danach zu fragen, wie sie die paulinische Theologie in einem neuen geschichtlichen Kontext zur Geltung bringen. Sollte sich ergeben, daß bei dieser 'relecture' des Apostels zuweilen Unaufgebbares in die Gefahr geriet, vergessen oder verzerrt zu werden, so ist die diesen Briefen immanente Ein- bzw. Unterordnung in Hinsicht auf die authentischen Paulusbriefe zu beachten.

Zwei Unterschiede zwischen der paulinischen und der deuteropaulinischen Leib-Christi-Lehre springen unmittelbar in die Augen. (a) Wo Paulus den Begriff von dem 'einen Leib' bzw. vom 'Leib Christi' (undeterminiert) ekklesiologisch verwendet, ist die jeweils angesprochene *Ortskirche* gemeint. Im Kolosser- und Epheserbrief wird von der *Universal*kirche als 'dem Leib Christi' gesprochen. (b) Auch Paulus kommt im Zusammenhang der ekklesiologischen Rede vom Leib Christi auf 'das Haupt' zu sprechen: 'Der Kopf kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht.' (1 Kor 12,21). An dieser Stelle kann er aber unmöglich an Christus gedacht haben. Aus dem Kontext ergibt sich vielmehr, daß mit dem Verweis auf den 'Kopf' diejenigen in der Gemeinde, die sich wegen besonderer Charismen wie Zungenrede oder Gnosis³² als Höhergestellte vorkommen, ermahnt werden, die ihnen weniger bedeutsam erscheinenden Glieder nicht geringer zu achten. Im Kolosser- wie im Epheserbrief dagegen wird mit dem Haupt eindeutig Christus im Verhältnis zu der Kirche als seinem Leibe bezeichnet.

Schon hieraus ergeben sich weittragende Konsequenzen für das theologische Gesamtbild. Zunächst hat es den Anschein, als ob es im Kolosser- und Epheserbrief durch diese Zuordnung von Haupt und Leib besser gelungen sei, die Ekklesiologie vor einer soteriologischen Überfrachtung zu bewahren. Die Auslegungsgeschichte zeigt ja gerade im Hinblick auf die unumstrittenen Paulusbriefe, wie leicht hier die Kirche als eine Prolongation 'des Christus' mißverstanden werden kann und sie dann einer mystischen Interpretation unterliegt, die mit der paulinischen Rechtfertigungslehre unvereinbar ist.

Beachtet man jedoch den im vorigen Abschnitt herausgehobenen Unterschied zwischen den bloß funktionalen ekklesiologischen Leib-(Christi-)Aussagen [Leib-

32 Vgl. 1 Kor 8, bes. VV. 1-3 mit 1 Kor 13, bes. V. 12.

(Christi-)Aussagen] und der (im Sinne einer relationalen Ontologie des 'Seins-für' zu verstehenden) Thematisierung der soteriologischen Vorgegebenheit 'des Christus(leibes)' als des neuen Adam, durch dessen Tod bereits alle Menschen vom Leben unterfangen sind, dann kommt man zu einem anderen Resultat. Eine Kirche, die im Sinne des Apostels über ihr eigenes Sein im Unterschied zu dem Christi reflektiert, kann legitimerweise überhaupt nicht zu einer ontologischen Aussage vorstoßen. Ihr Wesen geht darin auf, reine Transparenz für das zu sein, was allein ontologische Valenz hat: der 'Leib-für' des Christus. Nur dann verdient eine *traditio* (Überlieferung) das Prädikat 'christlich', wenn sie das ungehinderte Zur-Geltung-Kommen der *traditio* (Auslieferung) Jesu Christi ermöglicht. Demgegenüber lassen sich im Kolosser- und Epheserbrief Ekklesiologie und Soteriologie grundsätzlich weniger radikal unterscheiden, insofern aufgrund der Semantik 'Haupt - Leib' Christus und die Kirche gleichsam aus demselben 'ontologischen Material' sind - sosehr im Rahmen dieses Modells jene Unterscheidung dann auch angestrebt werden mag.

Eine analoge Beobachtung kann man hinsichtlich des Verhältnisses von Ekklesiologie und Eschatologie machen. Welchen Stellenwert die Kirche sich auch immer in ihrem missionarischen Tun (oder was sie dafür hält) im Blick auf das Heil der Menschheit zuschreiben mag: nach Paulus ist dieses Heil aller kirchlichen Wirklichkeit voraus bereits in Christus eröffnet, in dem, wenn schon in Adam alle zu Tode kommen, 'um so mehr' alle zum Leben kommen werden. Dem Apostel zufolge ist zwar ebenso klar, daß zur tatsächlichen Vermittlung dieses Lebens das 'Wort vom Kreuz' (vgl. 1 Kor 1,18) erforderlich ist und dazu gesandt werden muß (vgl. Röm 10,15). Was aber heißt Sendung und Verkündigung angesichts *dieses* Wortes? - so darf wie mit Markus³³ auch im Anschluß an Paulus gefragt werden. Demgegenüber kommt im Horizont des Kolosser- und Epheserbriefts Heil grundsätzlich nur innerhalb der *Kirche* zustande, die der Leib Christi ist - sosehr innerhalb dieses Denkrahmens das Bemühen auch darum kreisen mag, die Spannung zwischen dem Jetzt der irdischen Gegenwart von Kirche und ihrer himmlisch-eschatologischen Vollgestalt wachzuhalten.

Die hiermit vorgreifend angedeutete Differenz im grundsätzlichen theologischen Ansatz zwischen paulinischem und deuteropaulinischem Leib-Christi-Verständnis läßt sich durch Einzelbeobachtungen weiter verdeutlichen. Im Hinblick auf das Verhältnis des kirchlichen Tuns zu der

33 Vgl. oben Kap. 20.

in Christus vorgegebenen eschatologischen Wirklichkeit zeigt besonders Kol 1,19-24, wie schnell innerhalb des Modells 'Haupt - Leib' trotz der Betonung, daß in *Christus* die ganze Fülle wohnt und durch seinen Kreuzestod alles versöhnt ist (VV. 19f), der Übergang zu einer Interpretation der Leiden des Apostels möglich ist, derzufolge dieses Leiden in seinem Fleisch noch ausstehende Bedrängnisse Christi für seinen Leib, das heißt die Kirche, erfüllt (V. 24)³⁴.

1 Kor 3,11 wurde von Paulus unterstrichen: 'Denn ein anderes Fundament vermag niemand zu legen als das, welches gelegt ist, und das ist Jesus Christus.' Eph 2,20f heißt es: '[Ihr seid] aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus selbst der Eckstein ist, auf dem der ganze Bau zusammengefügt hinwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn [...]'. Auch unter Berücksichtigung der veränderten kirchlichen Situation - in der Christus nur in der Vermittlung durch das von den Aposteln (und Propheten) hinterlassene Werk Fundament zu sein vermag³⁵ - bleibt doch der Übergang von einer funktionalen zu einer ontologischen Betrachtungsweise kirchlichen Tuns bemerkenswert. Paulus selbst hatte sich nur als 'Baumeister' verstanden, der das (bereits gelegte!) Fundament legt.

Wichtig für das Verständnis der deuteropaulinischen Leib-Christi-Lehre ist vor allem die klare Bestimmung ihres Ausgangspunkts. Es darf heute als allgemein anerkannt gelten, daß der Verfasser des Kolosserbriefs einen Hymnus aufgriff, demzufolge der gesamte *Weltleib* von Christus, seinem Haupt, durchwaltet und zusammengehalten wurde³⁶. Dieser Hymnus wird im Kolosserbrief dadurch 'paulinisiert'³⁷, daß (a) die *Kirche*, nicht mehr der gesamte Kosmos als Leib Christi betrachtet wird, und zwar (b) erlöst durch das Kreuzesgeschehen. Die Intention dabei war zweifellos, eine (hellenistisch-) kosmische Heilsvorstellung (biblisch-) geschichtlich zu korrigieren. In der Konsequenz dieser versuchten Paulinisierung - die dann von dem Verfasser des Epheserbriefs systematischer weitergeführt wurde - ergab sich allerdings eine Einebnung geschichtlichen Denkens, insofern

34 Zur Auslegung der schwierigen Stelle vgl. besonders E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, EKK, Zürich [u. a.] 1976, 80-86.

35 Vgl. hierzu H. Merklein, *Paulinische Theologie*, 29-35, bes. 33: "Die Kirche sucht, gerade wegen ihrer unaufgebbaren Bindung an Christus, nach einer Norm für diese Bindung und begreift sich als apostolische (und prophetische) Kirche. Einen Widerspruch zu 1 Kor 3 wird man nicht konstruieren können, zumal auch für den Epheserbrief Christus der entscheidende Faktor bleibt, der als Eckstein - bildlich gesprochen - die Dimension des Fundamentes bestimmt und festlegt, umgekehrt aber - und darin zeigt sich die reflexive Rezeption des Epheserbriefes - nur im apostolischen (und prophetischen) Fundament zu finden ist."

36 Vgl. hierzu (Stellen und Literatur!) und zum folgenden ebd. 37ff, bes. 55.

37 Vgl. ebd. 56ff.

nun die Kirche selbst unter dem Einfluß der Kategorien des zu korrigierenden Modells kosmisch-ontologisch als im Himmel schon vollendet bereitliegender Heilsraum verstanden wurde.

Dies läßt sich etwa an einem Vergleich der Taufaussagen aufzeigen. War bei Paulus hinsichtlich des Verhältnisses der Christen zur Erlösungswirklichkeit deutlich zwischen einem 'schon' und einem 'noch nicht' unterschieden - wie etwa Röm 6,8: 'Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm *leben werden*' -, so heißt es nun: 'In der Taufe mit ihm begraben, *wurdet* ihr mit ihm *aufgeweckt* [...]' (Kol 2,12). Anstelle der zeitlichen tritt eine räumliche Differenz: 'Seid ihr nun mit Christus aufgeweckt, so sucht, was *droben ist*³⁸, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes' (Kol 3,1).

Eph 2,5f zufolge werden die Getauften auch schon mit Christus inthronisiert: '[Gott] hat uns, die wir tot waren [...], mit Christus lebendig gemacht [...] und hat uns mitaufgeweckt und *mit-gesetzt*³⁹ in den Himmeln in Christus Jesus.' Eine stärkere Angleichung der Kirche an Christus im Epheserbrief läßt sich auch im Hinblick auf den Begriff 'die Fülle' beobachten. Kol 1,19 zufolge wohnt die ganze Fülle in Christus. Nach Kol 2,9f wohnt die ganze Fülle der Gottheit in Christus leibhaftig. Von den Gläubigen wird gesagt, daß sie 'in ihm (dem Haupt aller Herrschaft und Gewalt) erfüllt' sind. Eph 1,23 heißt es von der *Kirche*, sie sei Christi 'Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt'⁴⁰ - wenn auch in der Paränese deutlich wird, daß die ganze Fülle Gottes bzw. Christi für die Gläubigen eine noch ausstehende Größe darstellt (vgl. Eph 3,19; 4,13).

Durch die Vorstellung von dem im Himmel schon vollendet bereitliegenden Heilsraum Kirche erfährt die paulinische Soteriologie eine tiefgreifende Umdeutung. "Die Soteriologie wird zur Funktion der Ekklesiologie. Christi Kreuzestat zielt auf die Erschaffung und Versöhnung der Kirche, also auf die Eröffnung eines Heilsraums, in den der Glaubende hineinversetzt und damit gerettet wird (vgl. Eph 2,1-10)"⁴¹. Besonders deutlich wird dies innerhalb der Eheparänese, die davon ausgeht, daß Christus der Erlöser seines Leibes, der Kirche, ist, für die er sich hingegeben hat (vgl. Eph 5,23-25). Die Zeit bis zur endgültigen Vollendung der Geschichte muß darum in einem sehr pointierten Sinn als "Zeit

38 τὰ ἄνω ζητᾶτε

39 συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν.

40 Ἦτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Zur Exegese der schwierigen Stelle vgl. bes. J. Ernst, Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Bedeutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena, Regensburg 1970, 105-120.

41 H. Merklein, Paulinische Theologie, 62.

der Kirche"⁴² verstanden werden, wo dieser 'ganze Leib' von Christus, dem Haupt, her und auf ihn hin 'das Wachstum des Leibes zu seinem eigenen Aufbau in Liebe besorgt' (vgl. Eph 4,15f).

21.3. Die Enzyklika 'Mystici Corporis'

Im Zusammenhang der Volk-Gottes-Thematik hat Paulus das heilsgeschichtliche Verhältnis der Kirche zu Israel in einer Weise geklärt, die einem triumphalen Selbstverständnis der Kirche jede Legitimationsbasis entzieht. Seine Aussagen über Christus, den 'neuen Adam', in dem alle zum Leben kommen werden, spannen den Rahmen, innerhalb dessen er die Rolle der Kirche reflektiert, noch über (Jakob-)Israel und Abraham hinaus. Insofern bietet die Leib-Christi-Lehre des Apostels einen besseren Ausgangspunkt, die Funktion der Kirche in einem alle Menschen umfassenden Horizont göttlicher Heilswendung zu bedenken, als ihn der Begriff 'Volk Gottes' vorgibt. Von seiner Metaphorik und bereits alttestamentlichen Auslegungsgeschichte her läßt sich dieser Begriff nur schwer universal ausweiten, ohne daß andere Völker von vornherein auf den zweiten Rang verwiesen werden. (Dort, wo diese Ausweitung wirklich einmal geglückt ist - Röm 9-11 -, hat ja im Grunde der Übergang zu der Metapher vom Ölbaum erst die kühne Volk-Gottes-Interpretation möglich gemacht.) Die Reflexion auf das Wesen von Kirche im Verhältnis zu dem 'in Christus' schon bereitliegenden universalen Heil wurde durch die dann im Kolosser- und Epheserbrief entfaltete Leib-Christi-Lehre allerdings eher gehemmt. Mit der Gleichsetzung von Kirche und Leib Christi gelang dort zwar die Korrektur einer vorausgehenden allkosmischen Fehlinterpretation der Soteriologie, jedoch unter Inkaufnahme einer Konzentration auf die Kirche als dem Raum, in dem das von Christus erwirkte Heil seinen ausschließlichen Ort hat.

Diese Entwicklung hat in der Folgezeit zu oft recht fragwürdigen Entwürfen einer Leib-Christi-Ekklesiologie vor allem dort geführt, wo die auf die *himmlische* Kirche bezogenen Aussagen insbesondere des Epheserbriefs mit der auf die konkrete Gemeinde gerichteten Leib-Christi-Paränese des Apostels vermischt wurden. Nur selten kam der universale Horizont des Heils, in den bei Paulus die ekklesiologischen Ausführungen gestellt sind, innerhalb der Leib-Christi-Theologie zum Tragen. Zu den bemerkenswerten Ausnahmen zählt etwa der schöne Text des Origenes,

42 Vgl. bes. H. Schlier, Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser, in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1955, 159-186, bes. 166f.

den wir in Kap. 15.3 zitierten. Aber auch noch zu einer Zeit, wo sich die patristische Vielfalt in der Auslegung der Leib-Christi-Lehre durch die Gegenüberstellung des (eucharistisch-transsubstantiierten) 'wahren' und des (kirchlich-) 'mystischen' Leibes Christi in scholastischer Begrifflichkeit verfestigte⁴³, gibt es Reflexionen, die den Rahmen des Üblichen sprengen, etwa die Frage des Aquinaten, 'ob Christus das Haupt aller Menschen ist'⁴⁴.

Einen besonders bemerkenswerten - wie zugleich den für die heutige Diskussion wichtigsten - Ausschnitt aus der Interpretationsgeschichte der paulinisch-deuteropaulinischen Leib-Christi-Lehre stellt die lehramtliche Entwicklung von der Enzyklika Pius' XII. 'Mystici Corporis'⁴⁵ bis zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche 'Lumen gentium' des Zweiten Vatikanischen Konzils dar. In den folgenden Ausführungen werden die Aussagen von 'Mystici Corporis' nicht in ihrem eigentlichen Stellenwert als Antwort auf die seinerzeit aktuellen Fragen⁴⁶ gewürdigt, sondern (in exemplarischer Auswahl) im Blick auf die darin zum Ausdruck kommende Schriftexegese lediglich soweit dargestellt, daß der Hintergrund besser ausgeleuchtet wird, von dem sich der ekklesiologische Neuaufbruch des Zweiten Vaticanum abhebt.

Im Begriff 'der mystische Leib Jesu Christi' sieht Pius XII. den "vornehmsten, vorzüglichsten, göttlichsten Ausdruck" zur Wesenserklärung [Wesens-

43 Vgl. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, übertragen v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1969.

44 Vgl. STh III, q. 8 a. 3, aber auch schon In III sent. d. 13, q. 2, a. 2 qua. 2; dazu vor allem M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, 26-39.207-211.

45 Vom 29. Juni 1943, in: AAS 35 (1943) 193-248. Deutsche Übersetzung in: *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.* Deutsche Ausgabe des franz. Originals v. P. Cattin O.P. u. H. Th. Conus O.P., besorgt v. A. Rohrbasser, Freiburg/Schweiz 1953, 466-526. Wir zitieren durch Verweis auf die dort gegebene Einteilung in Abschnitte und (in Klammern) die Seitenzahl des lat. Originals.

46 Hierzu gehört insbesondere die Auseinandersetzung mit der von R. Sohm vertretenen radikalen Trennung zwischen der Kirche als einer rein unsichtbaren, geistlichen Gemeinschaft und der sich auf diese beziehenden Rechtsgemeinschaft (vgl. dazu G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1974, bes. 29ff). Bemerkenswert ist, welche Rolle der Historiker S. E. Ahlstrom der Enzyklika unter dem Titel 'The Rediscovery of the Church' für die Entwicklung des katholischen Selbstverständnisses in den USA einräumt: "In America, where atomistic or individualistic conceptions of the Church were so widespread (in both Protestantism and in the Roman church), this new emphasis [sc. on the Body of Christ] was almost radical. Its most significant modern roots were probably in the thought of the great nineteenth-century German theologian, J. A. Moehler (1796-1838); they were taken up effectively by Karl Adam and given enormous practical significance by the liturgical movement. Especially after the issuance of Pius XII's momentous encyclical on the subject (*Mystici Corporis*, 1943) the movement functioned as a quiet but effective leaven in the practical and intellectual life of the church" (*A Religious History of the American People*, New Haven and London 1972, 1012f).

erklärung] der "wahren Kirche Christi, welche die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche ist" ⁴⁷. In einem ersten Kapitel der Enzyklika geht der Papst davon aus, daß die Schrift die Kirche wirklich als einen *Leib* bezeichnet. Ohne die besondere Bedeutung zu berücksichtigen, in der dort jeweils von dieser Metapher Gebrauch gemacht wird, deduziert er aus der Tatsache solchen Leib-Seins bestimmte Wesensmerkmale für die Kirche. "Wenn aber die Kirche ein Leib ist, so muß sie [...] auch etwas Greifbares und Sichtbares [sein]" ⁴⁸. "Wie außerdem in der Natur ein Leib nicht aus einer beliebigen Zusammensetzung von Gliedern entsteht, sondern mit Organen ausgestattet sein muß [...]" ⁴⁹: mit diesem Hinweis auf das, was natürlicherweise zu einem Leib gehört, setzt dann eine Überlegung ein, in der das Verhältnis der Stufenfolge der kirchlichen Ämter zu den Charismatikern und der Priester und Ordensleute zu den Laien kurz angesprochen wird ⁵⁰. "Wie aber der menschliche Leib offensichtlich mit eigenen Werkzeugen ausgerüstet ist [...], so hat der Heiland [...] für seinen mystischen Leib vorgesorgt, indem Er ihn mit Sakramenten bereicherte [...]" ⁵¹. Dieselbe Argumentationsweise findet sich auch noch an späteren Stellen der Enzyklika, etwa in der - auf dem Hintergrund der neutestamentlichen Aussagen höchst befremdenden - Feststellung: "Wie nämlich [...] das Haupt unseres sterblichen Leibes im Besitz aller Sinne ist, während die übrigen Glieder unseres Organismus nur am Gefühlssinn teilhaben, so strahlen auch alle Tugenden, Gaben und Gnadenvorzüge der christlichen Gemeinschaft in Christus, dem Haupte, aufs vollkommenste wider" ⁵².

Das erste Kapitel schließt mit einer Ermahnung, von der her besonders deutlich wird, welcher weitere Weg auf dem Zweiten Vaticanum zurückgelegt wurde.

"[...] nicht jede Schuld, mag sie auch ein schweres Vergehen sein, ist dergestalt, daß sie, wie dies die Folge der Glaubensspaltung, des Irrglaubens und des Abfalls vom Glauben ist, ihrer Natur nach den Menschen vom Leib der Kirche trennt" ⁵³. "So möge denn jeder vor der Sünde zurückschrecken, da durch sie die mystischen Glieder des Erlösers befleckt

47 Vgl. 763 (199).

48 764 (199).

49 766 (200).

50 Vgl. 767 (200f).

51 768 (201).

52 791 (215: "[...] in eius Capite Christo perfectissime resident."

53 770 (203).

werden; wer aber das Unglück gehabt hat zu sündigen [⁵⁴], ohne sich durch Verstocktheit der Gemeinschaft der Christgläubigen unwürdig gemacht zu haben, dem soll man mit größtem Wohlwollen begegnen und in ihm mit echter Liebe nichts anderes sehen als ein krankes Glied Jesu Christi. Es ist nämlich besser, wie der Bischof von Hippo bemerkt, 'im Lebenszusammenhang mit der Kirche geheilt, als aus ihrem Körper als unheilbares Glied ausgeschnitten zu werden' [...]. 'Denn was noch mit dem Leibe zusammenhängt, an dessen Heilung braucht man nicht zu verzweifeln; was aber abgeschnitten ist, kann nicht mehr gepflegt und geheilt werden' [...]" ⁵⁵.

Waren bereits diese Ausführungen von dem Grundgedanken bestimmt, daß "die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht in diesem einen Leib und aus seinem göttlichen Geiste leben [können]" ⁵⁶, so ist es verständlich, wenn ein zentraler Teil der Enzyklika um die Begründung der päpstlichen Lehr- und Leitungsgewalt auf der Basis der Leib-Christi-Theologie kreist. Der Papst nimmt hierfür seinen Ausgang bei der deuteropaulinischen Aussage über Christus, das Haupt seines Leibes, geht von dort aber ziemlich unvermittelt zu Petrus und seinen Nachfolgern in ihrer Rolle als stellvertretendem Haupt über. Bei der Argumentation wirkt sich zum einen die dem Kolosser- und Epheserbrief inhärente Gefahr aus, Christus und die Kirche gleichsam demselben 'ontologischen Material' zuzuordnen. Zum anderen ergeben sich über den neutestamentlichen Horizont hinausgreifende Perspektiven durch die Vermischung der paulinischen Paränese von dem Leib und seinen Gliedern mit der (einem ganz anderen semantischen Raum entstammenden) Haupt-Leib-Vorstellung.

Christus ist das Haupt.

"Von ihm, als dem mit den vorzüglichen Fähigkeiten ausgestatteten Organ, werden naturgemäß alle übrigen geleitet, über die es gesetzt ist, um für sie Sorge zu tragen. So führt der Erlöser das Steuer in der gesamten christlichen Gemeinschaft und lenkt sie" ⁵⁷.

Diese Leitungsfunktion übte Christus durch seine unvergängliche Lehre aus, während er auf Erden weilte ⁵⁸.

"Und überdies erteilte er seinen Aposteln und deren Nachfolgern eine dreifache Gewalt: zu lehren, zu leiten und die Menschen zur Heiligkeit zu führen. Diese mit besonderen

54 (203: "sed qui misere deliquerit").

55 771 (203f).

56 769 (203).

57 782 (209).

58 Vgl. 783 (209).

Vorschriften, Rechten und Pflichten ausgestattete Gewalt stellte er als Grundgesetz der ganzen Kirche auf" ⁵⁹.

"Aber unser göttlicher Erlöser lenkt und leitet auch selbst unmittelbar die von ihm gegründete Gesellschaft. Er selber regiert nämlich im Geiste und Herzen der Menschen [...]" ⁶⁰.

"Man darf aber nicht glauben, er leite sie nur auf unsichtbare oder außerordentliche Weise. Unser göttlicher Erlöser übt auch eine sichtbare, ordentliche Leitung über seinen mystischen Leib aus durch seinen Stellvertreter auf Erden. [...] Als er [...] die Welt verlassen und zum Vater zurückkehren wollte, hat er die sichtbare Leitung der ganzen von ihm gegründeten Gesellschaft dem Apostelfürsten übertragen. In seiner Weisheit konnte er ja den von ihm geschaffenen gesellschaftlichen Leib der Kirche keineswegs ohne sichtbares Haupt lassen. Man kann auch nicht, um diese Wahrheit in Abrede zu stellen, behaupten, durch den in der Kirche aufgestellten Rechtsprimat sei dieser mystische Leib mit einem doppelten Haupte versehen. Denn Petrus ist kraft des Primates nur der Stellvertreter Christi, und daher gibt es nur ein einziges Haupt dieses Leibes, nämlich Christus. Er hört zwar nicht auf, die Kirche auf geheimnisvolle Weise in eigener Person zu regieren. Auf sichtbare Weise jedoch leitet er sie durch den, der auf Erden seine Stelle vertritt" ⁶¹.

Zu welchen Folgerungen in diesem Zusammenhang die Vermischung von paulinischen und deuteropaulinischen Aussagen führen kann, soll abschließend an einer besonders markanten Stelle verdeutlicht werden, wo wiederum ein fast nahtloser Übergang von Christus zu dem ihn auf Erden vertretenden obersten Hirten stattfindet.

"Man darf aber nicht glauben, daß Christus, unser Haupt, weil er eine so überragende Stellung einnimmt, nicht nach der Hilfe seines mystischen Leibes verlange. Denn auch von diesem gilt, was Paulus vom menschlichen Organismus aussagt: *Das Haupt kann nicht zu den Füßen ... sprechen: Ich bedarf euer nicht* [I. Kor. XII,21]" ⁶². Es muß "festgehalten werden, so seltsam es erscheinen mag, daß Christus nach der Hilfe seiner Glieder verlangt. Und dies gilt vor allem vom obersten Hirten, insofern er die Stelle Jesu Christi vertritt: Um der Last des Hirtenamtes nicht zu erliegen, muß er andere zur Teilnahme an nicht wenigen seiner Obliegenheiten berufen und bedarf täglich der Unterstützung durch die Gebetshilfe der Gesamtkirche" ⁶³.

59 783 (209).

60 784 (209f).

61 785 (210f). Im Hintergrund dieser Ausführungen steht der Vorwurf der Reformatoren, die römische Kirche versuche, den Leib Christi mit mehreren Häuptern zu versehen, vgl. etwa Martin Luther, Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Humanisten zu Leipzig (1520), WA 6, 292-324; oder ders., Vom abendmal Christi. Bekendnis Mart. Luther, WA 26, 506.

62 788 (212).

63 788 (213).

21.4. *Das Mysterium der Kirche in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Für das Verständnis der tiefgreifenden kirchlichen Neubesinnung, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil stattgefunden hat, ist eine Analyse des ersten Kapitels der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, 'Lumen gentium', auf dem Hintergrund der Vorentwürfe zu diesem Text von besonderer Wichtigkeit. Eine solche Analyse kann hier nicht im Detail durchgeführt werden. Wir konzentrieren uns vor allem auf einen Vergleich der Endfassung mit dem ersten Entwurf. Dieses Schema I war wesentlich von der Leib-Christi-Theologie geprägt, wie sie 'Mystici Corporis' zum Ausdruck gebracht hatte. Von hierher läßt sich besonders gut der mühevollen Weg ermessen, den die Konzilsväter bis zur endgültigen Textfassung zurücklegen mußten⁶⁴.

Kapitel I des *ersten Entwurfs* war mit 'Das Wesen der streitenden Kirche' überschrieben. Im ersten Artikel ging ein 'Prolog' von dem Beschluß des Vaters aus, das durch die Adamssünde gefallene Menschengeschlecht durch den Tod seines fleischgewordenen Sohnes zu erlösen und in dessen Reich zu versetzen. Durch diese Tat sollte Jesus Christus ein 'ihm genehmes Volk reinigen' (vgl. Tit 2,14 Vulg), auf daß die Erlösten unter ihm als dem einen Haupt ein neues auserwähltes Volk und neues Israel bildeten.

Der zweite Artikel hatte die Ausführung dieses Ratschlusses durch den Sohn zum Thema. Von den durch diesen für uns übernommenen Ämtern des Lehrers, Priesters und Königs ging das Schema allerdings unvermittelt zur Einsetzung von Vorgesetzten in dem von Christus geheiligten und regierten Volk Gottes über, die das dreifache Amt des Verkündigers, Priesters und Königs 'unter Petrus' ausüben sollten - mit Verweis auf den Lehr- und Taufauftrag nach Mt 28,18-20, der mit einem Zitat aus dem erweiterten Markusschluß - '... wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden' (Mk 16,15-16) - unterstrichen wurde. "So schreitet dieses neue Volk, das der Apostel Paulus das Israel Gottes genannt hat (vgl. Gal 6,16), nicht wie eine versprengte Schar, sondern wie ein geschlossenes [geschlos-

64 Wir zitieren den lateinischen Text und die autorisierte deutsche Übertragung von 'Lumen gentium' nach LThK, Ergänzungsband Vat. II/1, Freiburg 1966, 156-347. Abweichungen in der Übersetzung werden angemerkt. Der Text der Vorentwürfe wird nach G. Alberigo (Hrsg.), *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna 1975, und in eigener Übertragung wiedergegeben. Zur Neugewinnung des Leib-Christi-Begriffs in 'Lumen gentium' vgl. bes. S. N. Bosshard, *Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi*, in: MThZ 38 (1987) 355-367.

senes] Heer voran [...]" Ähnlich war die Vorgehensweise im dritten Artikel über die verschiedenen Bezeichnungen für das 'Israel Gottes'.

"Wie zudem Moses das Israel dem Fleische nach (vgl. 1 Kor 10,18), das in der Wüste wanderte, Kirche Gottes genannt hat (vgl. Num 20,4; Dtn 23,2), so hat auch Christus dem Israel Gottes, das während seines Dahinschreitens in der gegenwärtigen Weltzeit die zukünftige und bleibende Stadt sucht (vgl. Hebr 13,14), den Namen Kirche gegeben und diese als die seinige vorausgesagt (vgl. Mt 16,18), nicht nur weil er sie mit seinem Blute erworben (vgl. Apg 20,28), sondern auch, weil er sie, mit den nötigen Mitteln auf ihr Ziel hin bestens ausgerüstet, auf Petrus (vgl. Mt 16,18) und seine Nachfolger gebaut hat, in denen ebendieser Petrus mit seiner unvergänglichen Autorität fortleben sollte.

Um aber noch klarer und bestimmter die Beschaffenheit und das Wesen seiner Kirche den Menschen zu offenbaren, hat er - selbst oder durch die Apostel - sie durch verschiedene Bilder zur Vorstellung gebracht und mit Namen bezeichnet, durch die ihr gesellschaftlicher wie auch mystischer Aspekt besonders gut beschrieben werden sollten. So wird sie als Reich (vgl. Mt 16,19), Haus [...], Tempel [...] Gottes verkündigt und als Herde oder Schafstall [...], Braut [...] Christi, Säule und Firmament der Wahrheit [...] bekanntgemacht."

Die restlichen vier Artikel des ersten Kapitels handelten ausschließlich vom Begriff des Leibes (Christi): '4. Das Bild (figura) vom Leibe Christi'; '5. Analyse (enucleatio) des Bildes vom Leibe'; '6. Die Kirche als Gesellschaft ist der mystische Leib Christi'; '7. Die römisch-katholische Kirche ist der mystische Leib Christi'.

Diesem fragwürdigen Rückgriff auf die Schrift, der unter Mißachtung aller Regeln sachgerechter Exegese im Grunde nur dem Ziele diene, die etablierte Struktur der römischen Kirche festzuschreiben, sind die Konzilsväter nicht gefolgt. Sehen wir zunächst von der Leib-Christi-Thematik ab, so wird der auf dem Konzil erfolgte Umbruch vor allem an den folgenden neugesetzten Akzenten greifbar: Die Überschrift von Kapitel I lautet in der *Endfassung*: 'Das Mysterium der Kirche'. Der erste Artikel setzt prologartig bei dem 'Licht der Völker, das Christus ist', ein, dessen Herrlichkeit (claritas) "auf dem Antlitz der Kirche widerscheint"⁶⁵. Diese ist in Christus Sakrament⁶⁶, "das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit".

Die kurzen Ausführungen über den Ratschluß des Vaters und die Erlösungstat des Sohns im ersten Entwurf werden zum Ausgangspunkt dafür, nun in drei Artikeln (2-4) das trinitarische Wirken Gottes im Hinblick darauf zu entfalten, wie die Kirche in der Heilsgeschichte 'vorausbedeutet' (praefigurata), 'vorbereitet' (praeparata), 'gestiftet'

65 Vgl. dagegen den oben [s. Anm. 52] aus 'Mystici Corporis' zitierten Text!

66 Wir ziehen eine artikellose Übersetzung von 'sacramentum' vor.

(constituta) und 'offenbart' (manifestata) wurde und schließlich 'vollendet werden wird' (consummabitur)⁶⁷.

Die Behandlung des von Christus eingesetzten Apostelamts wird in 'Lumen gentium' auf das dritte Kapitel verschoben. Vor allem aber vermeidet man nun die gefährliche Vermischung biblischer Kategorien, wie sie schon in den ersten Artikeln von Schema I zu finden war: der Begriff 'Reich Gottes' diente dort zur Bezeichnung der Kirche, die Vorstellung vom 'Haupt' wurde in den Zusammenhang des 'Volk-Gottes'-Begriffs hineingetragen, dieser selbst schließlich - gleichsam auf den Trümmern Israels - für die Kirche ausgebeutet.

Demgegenüber wird nun die Volk-Gottes-Thematik in einem eigenen (zweiten) Kapitel entfaltet und das Verhältnis der Kirche zum Reiche Gottes in einem besonderen (fünften) Artikel geklärt (nachdem diesbezügliche Hinweise im zweiten Artikel noch mißverständlich blieben). Waren im ersten Entwurf Bilder für die Kirche ohne näher ersichtliche Ordnung aufgezählt, so lassen die im sechsten Artikel der Endfassung genannten biblischen Bilder einen gegliederten Aufbau erkennen, der von einfachen Vergleichen aus dem Hirten- und Bauernleben bis zu den eschatologischen Bildern des himmlischen Jerusalem wie schließlich der Mutter und Braut fortschreitet, wobei das Bemühen um eine adäquatere Schriftexegese spürbar wird.

Besonders deutlich wird der auf dem Konzil erzielte Fortschritt bei der Behandlung der *Leib-Christi*-Thematik. Diese bildet nun nicht mehr den kategorialen Rahmen für das ganze Dokument, sondern wird in einem einzigen (siebten) Artikel - mit großer exegetischer Sorgfalt - dargestellt. Dadurch wurde es möglich, die Aussagen über Wesen und Strukturen der Kirche, die traditionell aufgrund des mittelalterlich-gegenreformatorischen Konstrukts vom 'mystischen Leibe Christi' semantisch vorbelastet waren, in einer ganz neuen Weise anzugehen.

Vom Aufbau der Konstitution her ist der siebte Artikel von 'Lumen gentium' den Artikeln 4 und 5 des ersten Entwurfs zuzuordnen. Inhaltlich lassen sich aber nur noch wenige Entsprechungen erkennen.

In Art. 4 von Schema I wurde zunächst herausgestellt, daß wegen der Verbindung des gesellschaftlichen mit dem mystischen Element, die sich im Bild vom Leibe (!) am klarsten ausgedrückt findet, diesem Bild unter allen anderen der Vorrang zukommt. Paulus habe es

67 Diese Vollendung ist in der Endfassung folgendermaßen beschrieben: "Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, 'von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten', in der allumfassenden Kirche beim Vater versammelt werden" (Ende Art. 2). Durch diesen Hinweis auf Adam wird gegenüber der begrenzten Heilsuniversalität im Sinne des Augustinuszitats, das bereits im zweiten Entwurf zu finden war, ein neuer Akzent gesetzt.

auf "Antrieb Christi hin (vgl. Apg 9,4 [...])" verwandt: "'Und er selbst ist das Haupt des Leibes der Kirche' (Kol 1,18); 'die sein Leib ist und die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt' (Eph 1,23)". Mit dem Rückgriff auf die zuletzt zitierte Schriftstelle war die Ekklesiologie von vornherein in die triumphalistischste Sicht gerückt, für die sich in neutestamentlichen Texten überhaupt ein Anhaltspunkt findet. Der Rest des Artikels stützte sich auf den vermischten Gebrauch von Stellen aus Paulusbriefen und dem Johannesevangelium.

Die 'Analyse des Bildes vom Leibe (!)' (Art. 5) unterstrich im Sinne von 'Mystici Corporis' aufgrund des Leibcharakters der Kirche ihre Sichtbarkeit und das Gefüge von vielen, allerdings durchaus nicht gleichgestellten Gliedern - "insofern die einen den anderen untergeordnet sind und es Kleriker und Laien, Vorgesetzte und Untergebene, Lehrer und Schüler und verschiedene Stände in ihr gibt". Sie alle werden von Christus, dem Haupt, an 'Stellung, Vollkommenheit und Tugend' überragt. Außer diesem sich aus gesellschaftlichen, juristischen und amtsmäßigen (ministerialibus) Verbindungen ergebenden Zusammenhalt gibt es in dem Gefüge des Leibes aber auch noch einen anderen *Lebenszusammenhang*. Dieser wird unter Hinweis auf das Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh 15,5) erläutert. "Wie aber Christus das Haupt des Leibes ist, so ist der Heilige Geist, der im Haupt und in den Gliedern wohnt (vgl. Röm 8,11), seine Seele". Wegen der durch diese Seele bewirkten Einheit des ganzen Leibes kann aber "die Kirche als *eine*, freilich mystische, Person in Christus Jesus" verstanden werden (was durch Gal 3,28 begründet wird). Abschließend wird im engen Anklang an 'Mystici Corporis' das Verhältnis von Sünde und Heiligkeit in der Kirche behandelt.

Der siebte Artikel von 'Lumen gentium' ist deutlich von dem Bemühen geprägt, paulinische und deuteropaulinische Leib-Christi-Theologie nicht miteinander zu vermengen. In den ersten drei Abschnitten werden ausschließlich die unumstrittenen Paulusbriefe herangezogen. Ausgangspunkt der Darstellung ist die Erlösung *des Menschen* durch Christi Tod und Auferstehung und die Umgestaltung dieses Menschen zu einem neuen Geschöpf. Der unbiblische Ausdruck 'mystischer Leib' wird vermieden: "Indem [Christus ...] seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht"⁶⁸. In sehr dichter Form wird dann die sakramentale Vermittlung des Leib-Christi-Seins durch Taufe und Eucharistie zum Ausdruck gebracht und zu den paulinischen Aussagen über die Verschiedenheit der Glieder in dem einen Leibe übergeleitet. Die Bemerkung, daß auch die Charismatiker der Autorität der Apostel unterstellt sind, bleibt hier eingebettet in die Betonung der Vielfalt der Gaben und der einigenden Kraft des Heiligen Geistes selbst.

68 "[...] tamquam corpus suum mystice constituit."

Die weiteren fünf Abschnitte sind im wesentlichen der Leib-Christi-Theologie nach dem Kolosser- und Epheserbrief gewidmet⁶⁹. Ganz im Unterschied zu 'Mystici Corporis' und dem ersten Entwurf der Konstitution wird zunächst die Größe des Hauptes und seine Machtvollkommenheit über Himmlisches und Irdisches in einer Weise hervorgehoben, die jeder Betrachtung von Kirche und Christus auf derselben kategorialen Ebene die Grundlage entzieht. Die Notwendigkeit der Gleichgestaltung der Glieder mit dem Haupt ist als eine Aufgabe unterstrichen, der wir während unserer Pilgerschaft auf Erden in Bedrängnis, Verfolgung und Leiden nachzukommen haben⁷⁰. Die traditionelle Lehre vom Hl. Geist als der Seele des Leibes Christi wird unter Aufnahme von Formulierungen des ersten Entwurfs milde, aber bestimmt in ihre Schranken verwiesen: "Damit wir aber in ihm unablässig erneuert werden (vgl. Eph 4,23), gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt [⁷¹] und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip - die Seele - im menschlichen Leibe erfüllt."

Meisterhafte Arbeit verbirgt sich vor allem hinter den schlichten Sätzen, die den siebten Artikel beschließen:

"Christus aber liebt die Kirche als seine Braut; er ist zum Urbild des Mannes geworden, der seine Gattin liebt wie seinen eigenen Leib (vgl. Eph 5,25-28); die Kirche aber [⁷²] ist ihrem Haupte untertan (ebd. 23-24). 'Denn in ihm lebt die ganze Gottheit leibhaftig' (Kol 2,9). Die Kirche, die sein Leib und seine Fülle ist, erfüllt er mit seinen göttlichen Gaben (vgl. Eph 1,22-23), damit sie sich hinstrecke [⁷³] und gelange zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph 3,19)."

69 Die Beschränkung auf diese beiden Briefe im zweiten Teil des Artikels ist nicht strikt durchgehalten. So wird etwa auch auf Gal 4,19; Phil 3,21; 2 Tim 2,11 verwiesen. Bei allem Verständnis dafür, daß die Zeit für eine strenge Trennung der paulinischen von den deuteropaulinischen Leib-Christi-Aussagen auf dem Konzil noch nicht reif war, wirkt der Übergang von dem einen zum anderen Komplex - nämlich die Behauptung: "Das Haupt dieses Leibes ist Christus" im unmittelbaren Anschluß an den Hinweis auf 1 Kor 12,26 - aber doch sehr unbefriedigend.

70 Bei den Ausführungen über das 'Wachsen des Leibes' fällt auf, daß zwar auf Eph 4,11-16 verwiesen, ein Zitat der (im triumphalistischen Sinne mißzuverstehenden) Stelle über das vom Leibe selbst besorgte Wachstum zu seinem eigenen Aufbau (vgl. V. 16) aber vermieden wird.

71 Die Übersetzung von 'exsistens' mit 'wohnt' berücksichtigt nicht, daß durch diesen Ausdruck das 'inhabitans (in Capite et in membris)' im ersten Entwurf abgelöst wird.

72 Statt 'ihrerseits' (für 'vero').

73 Statt 'sich ausweite', wodurch die eschatologische Spannung, die durch 'ut ipsa protendat et perveniat ad...' intendiert ist, zugunsten einer innerkirchlichen Expansion abgeschwächt wird.

Zum genauen Verständnis dieses Abschnitts müssen neben dem ersten Entwurf auch dem Endtext unmittelbar vorangehende Formulierungen herangezogen werden. Der erste Satz bringt deutlich zum Ausdruck, daß das Verhältnis Christi zur Kirche nicht von der zeitgenössischen soziokulturellen Vorgegebenheit her zu erklären, sondern umgekehrt diese an jenem Verhältnis zu messen ist⁷⁴. Die abschließenden Aussagen über die 'Fülle' sind auf dem Hintergrund der entsprechenden Stelle im zweiten Entwurf zu lesen: "Wie Christus das 'pleroma' oder die Fülle Gottes ist [...], so ist die Kirche das 'pleroma' oder die Fülle Christi, der in ihr wohnt, und sie strebt nach der ganzen Fülle Gottes [...]". Diese Parallelisierung der Pleroma-Aussagen im Hinblick auf Christus und die Kirche wird im Endtext ebenso vermieden wie das wörtliche Zitat von Eph 1,23 (Vulg), das im ersten Entwurf gleichsam als machtvolle Ouvertüre zur Explikation der Leib-Christi-Ekklesiologie diente. Statt dessen erklärt eine Paraphrase des Verses die (kirchliche) Fülle rein passivisch vom erfüllenden Tun Christi her. - Nicht zuletzt muß auf die inhaltliche Nähe dieses Abschlusses zu den eschatologischen Ausblicken am Ende der Artikel 5, 6, 8 und 9 (wegen des Bildes von der Kirche als Braut besonders von Artikel 6 und 9) geachtet werden.

Der achte Artikel von 'Lumen gentium' knüpft stärker als die vorhergehenden an die Vorgaben von Schema I an; darum läßt sich von ihm her der auf dem Konzil zurückgelegte Weg besonders gut nachvollziehen.

Der erste Abschnitt nimmt die Thematik von Artikel 6 des ersten Entwurfs - "Die Kirche als Gesellschaft ist der mystische Leib Christi" - auf, und zwar unter Verwendung des zuvor sorgfältig vermiedenen Terminus 'mystischer Leib Christi'. Vom Inhaltlichen her sind die Unterschiede zwischen erster und letzter Fassung relativ geringfügig.

Der zweite, knappe Abschnitt ist mit dem das erste Kapitel von Schema I abschließenden Artikel 7 - 'Die römisch-katholische Kirche ist der mystische Leib Christi' - parallel zu lesen. Die Formel 'subsistit in', die sich in diesem Abschnitt findet, gehört sicher zu den meist zitierten Worten des Konzils. Der genaue Sinn dieses Ausdrucks läßt sich wohl nur vom Zusammenhang der gesamten Textentwicklung her erschließen. Zunächst seien Schema I und Endfassung einander gegenübergestellt:

74 Die Endfassung '[Christus] exemplar factus viri diligentis uxorem suam' löst die Formulierung ab: 'sicut vir diligens uxorem suam diligit', vgl. G. Alberigo, *Synopsis Historica*, 33.

Schema I, Art. 7:

"So lehrt also die Heilige Synode und bekennt feierlich, daß es nur

eine einzige wahre Kirche Jesu Christi gibt, die nämlich,

die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische feiern.

Sie hat sich der Erlöser am Kreuz erworben [...] und sich wie einen Leib dem Haupte und eine Braut dem Bräutigam verbunden.

Sie zu regieren hat er nach seiner Auferstehung dem Hl. Petrus

und [seinen] Nachfolgern, welche die Römischen Oberpriester [Romani Pontifices] sind,

übertragen.

Und deswegen führt

die katholische römische [Kirche]

mit alleinigem Recht den Namen Kirche."

Lumen gentium, Art. 8, Abschn. 2:

"Dies ist

die einzige Kirche Christi,

die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen.

Sie zu weiden, hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus

übertragen (Jo 21,17),

ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut (vgl. Mt 28,18ff), für immer hat er sie als 'Säule und Feste der Wahrheit' errichtet (1 Tim 3,15).

Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet,

ist verwirklicht [subsistit in]

in der katholischen Kirche,

die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen."

Beim Vergleich der beiden Texte fällt zunächst auf, daß das Konzil der im ersten Entwurf zum Ausdruck kommenden Intention, eine verbindliche dogmatische Lehrentscheidung über die Identität der römisch-katholischen Kirche mit der einzigen wahren Kirche Jesu Christi herbeizuführen, nicht gefolgt ist. Verzichtet wurde auch auf das Adjektiv (einzige) 'wahre' (Kirche), das die Existenz von nicht wahren Kirchen suggerierte.

Besonders wichtig ist zu beachten, daß in der Endfassung das Adjektiv 'katholisch' nicht univok gebraucht wird. Zuerst erscheint es in der

Verbindung der vier Kennzeichen der Kirche, wie sie Gegenstand des Glaubensbekenntnisses⁷⁵ sind. Dann wird es als Prädikat der Kirche verwendet, in der jene einzige Kirche des Glaubensbekenntnisses 'subsistiert' und die in den beiden ersten Entwürfen als 'römisch-katholische' Kirche bezeichnet war⁷⁶. Da dieses 'subsistit in' - bei aller Schwierigkeit seiner genauen Interpretation - auf jeden Fall gegenüber dem 'est (Ecclesia catholica)', das noch in der vorletzten Fassung stand, die nicht völlige Identität der Kirche als Gegenstand des Glaubensbekenntnisses mit der (römisch-) katholischen Kirche zum Ausdruck bringen soll⁷⁷, ist die Übertragung des Prädikats 'katholisch' auf die römisch-katholische Kirche in einem äquivoken, bestenfalls in einem analogen Sinn zu verstehen. In diesem Zusammenhang ist auch zu berücksichtigen, daß im Unterschied zum ersten Entwurf der Endtext vom *Nachfolger* Petri (und den Bischöfen) erst in Verbindung mit der (römisch-) katholischen Kirche spricht, bei dem Auftrag Christi, die (im Sinne des Symbolums) katholische Kirche zu weiden, sich hingegen mit dem Hinweis auf Petrus begnügt.

Von hierher erhebt sich die Frage, auf welche 'katholische Einheit' nach dem Wortlaut der Endfassung die 'vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit' außerhalb des Gefüges der (römisch-) katholischen Kirche hindrängen. Daß hier ein Hindrängen auf die Einheit der römisch-katholischen Kirche gemeint sein könnte (dies wäre ein harter Affront den anderen Kirchen gegenüber), ist schon im Hinblick auf die ökumenische Grundhaltung des Konzils unwahrscheinlich. Es sprechen aber auch eine Reihe von Einzelbeobachtungen, die sich aufgrund eines Vergleichs des Endtextes mit der vorletzten Fassung ergeben, gegen eine solche Annahme. Dort hieß es: "[das schließt nicht aus, daß] außerhalb des *Gesamtgefüges* vielfältige Elemente der Heiligung *gefunden werden könnten*, die als der Kirche Christi eigene Güter auf die katholische Einheit hindrängen". Im Endtext wird nicht mehr von einem *Gesamtgefüge*

75 '[...] quam in Symbolo [...] *profitemur*' statt '*celebramus*', vgl. G. Alberigo, *Synopsis Historica*, 27 (eigene Hervorhebung).

76 In der Endfassung wird nur noch in einer Anmerkung darauf verwiesen, daß sich die Formel 'Sancta (catholica apostolica) Romana Ecclesia' in früheren Lehrdokumenten findet.

77 Hier sind noch zwei weitere Änderungen gegenüber der vorletzten Fassung zu beachten. Der entsprechende Satz lautete dort: 'Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, [...] est Ecclesia catholica [...]' (vgl. G. Alberigo, *Synopsis Historica*, 38). Sowohl das etwas rechthaberisch klingende 'igitur' wie auch der gegenreformatorisch vorbelastete Ausdruck 'Mater et Magistra' wurden in der Endfassung weggelassen. Genauer: da eine (wenn auch noch so minimale) Differenz zwischen der Kirche des Glaubensbekenntnisses und der römisch-katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht werden sollte, mußte 'Mater et Magistra' wegfallen, da dieser Ausdruck wohl auf die römische, nicht aber auf die Kirche des Symbolums anwendbar war.

(*totalem compaginem*) gesprochen; das Prädikat "und der Wahrheit" ist hinzugefügt; das Auffinden der Elemente erscheint nicht mehr in einem entfernten Möglichkeitshorizont; vor allem werden sie als *Gaben* (*dona*), nicht mehr als Güter (*res*) angesehen, auf die jemand einen Rechtsanspruch erheben könnte. Auf die Frage, wo dann eigentlich die genannten Elemente zu finden sind, gibt es wohl nur eine plausible Antwort: in jenen 'Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften', von denen der Artikel 15 handelt.

Nimmt man all dies zusammen, dann wird man den Schluß des Abschnitts wohl nur so interpretieren können, daß die der Kirche Christi eigenen Gaben auf jene katholische Einheit hindrängen, die wir im Glauben bekennen, die selbst die römisch-katholische Kirche aber nicht voll und ganz darzustellen vermag. Und man wird hinzusetzen dürfen, daß es sich der Sinnrichtung des Endtextes zufolge nicht nur um solche Elemente der Heiligung und der Wahrheit handelt, die *auch* außerhalb der römischen Kirche anzutreffen sind, sondern auch um solche, die - eben als 'dona', nicht als verfügbare 'res' - innerhalb dieser Kirche nicht immer oder noch nicht (wieder) gefunden werden⁷⁸.

Der Text des ersten Entwurfs ging nach der am Ende von Kapitel I beabsichtigten lehramtlichen Definition in Artikel 8 weiter: "Die Hl. Synode lehrt, wie die Heilige Kirche Gottes immer gelehrt hat, daß die Kirche zum Heil notwendig ist [...]". In 'Lumen gentium' folgen zu Ende von Artikel 8 und als Abschluß des ersten Kapitels ein dritter und vierter Abschnitt.

78 Von hierher wird man zwei Interpretationsansätze als zu weit- (bzw. zu eng-)führend bezeichnen müssen. Zu weit geht die Aussage L. Boffs, die römisch-katholische Kirche dürfe nicht den Anspruch erheben, "sie allein sei mit der Kirche Christi identisch, da diese auch in anderen christlichen Kirchen subsistieren kann" (vgl. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, 140). Zu eng greift die Begründung, mit der diese Aussage in der 'Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch 'Kirche: Charisma und Macht. Versuch zu einer militanten Ekklesiologie' von Pater Leonardo Boff OFM' vom 11. März 1985 (deutsche Ausgabe in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 67, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn) zurückgewiesen wird: "Das Konzil hingegen hatte das Wort 'subsistit' gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, daß nur eine einzige 'Subsistenz' der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich 'Elemente des Kircheseins' gibt, die - da sie Elemente derselben Kirche sind - zur katholischen Kirche tendieren und hinführen (*Lumen gentium*, Nr. 8)" (ebd. 6). Hier kommt einmal die Differenz zu der totalen Identifikation der im Glauben bekannten mit der römisch-katholischen Kirche nicht zum Ausdruck, die der Übergang von 'est' zu 'subsistit in' intendiert. Dies führt zu einem univoken Verständnis des Terminus 'katholisch', das der im Dokument zum Ausdruck kommenden Dynamik nicht gerecht wird. Die Formulierungen 'nur eine einzige' (Subsistenz), (der) 'wahren' (Kirche) und 'lediglich' haben einen kontroverstheologischen Klang, der dem Endtext von 'Lumen gentium' fremd ist. Der Terminus 'Elemente des Kircheseins' erfaßt kaum die Komplexität, mit der Wesen und Ort dieser Elemente im Ringen von der vorletzten Fassung zur Endgestalt des Textes zum Ausdruck gebracht wurden. Vgl. hierzu auch S. N. Bosshard, *Die Subsistenzlehre*, 366f Anm. 74.

Im zweiten Entwurf war als Auftakt eine Formulierung vorgesehen, die an die triumphalistische Ekklesiologie des Ersten Vaticanum erinnert⁷⁹: "Als Sakrament Christi ist die Kirche ein Zeichen, aufgerichtet unter den Völkern, denen sie auch in evangelischer Armut das Zeugnis des sanften und demütigen Jesus vorhält." Im Endtext sind die Relationen zurechtgerückt: "Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen." Die dann folgende (erst für die Endfassung formulierte) Passage gehört zu den schönsten des ganzen Konzils und ist mit Recht als Manifest zum Aufbruch einer befreienderen Theologie verstanden worden. Am Ende des dritten Abschnitts wird das Thema 'Sünde - Heiligkeit', das im fünften Artikel des ersten Entwurfs in engem Anschluß an 'Mystici Corporis' ausgeführt worden war, aufgegriffen. War dort noch zu lesen, daß die Sünden der Glieder 'zwar die Kirche (!) beleidigen, ihre wesentliche Heiligkeit aber nicht verletzen', so findet das Konzil auch hier nun zu einem ganz neuen ekklesialen Selbstverständnis:

"Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung."

Der Schlußsatz des letzten Abschnitts endlich läßt - das ganze Kapitel vom Prolog her gleichsam noch einmal zusammenfassend - deutlich werden, daß das 'Mysterium der Kirche' gar nicht ihr eigenes ist, sondern das des Herrn selbst, welches sie bei aller Treue zum Herrn immer nur schattenhaft in der Welt zu enthüllen vermag:

"Von der Kraft des auferstandenen Herrn aber wird sie gestärkt, um [...] sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Lichte offenbar werden wird"⁸⁰.

79 Vgl. DS 3014.

80 Über eine Analyse des ersten Kapitels von 'Lumen gentium' hinaus greift die Frage, inwieweit die problematischen Konnotationen, die sich in der mittelalterlichen und gegenreformatorischen Auslegungsgeschichte des Leib-Christi-Begriffs mit den beiden Metaphern 'Haupt' und 'Glieder' verbanden, auf dem Zweiten Vaticanum überwunden wurden. Auf das Weiterwirken der traditionellen Vorstellung vom 'Haupt' wird im Kap. 22.4 einzugehen sein. Zum qualifizierten Gebrauch des Terminus 'Glieder' für die römisch-katholischen Gläubigen als allein dem Leibe Christi zugehörig in der Enzyklika 'Mystici Corporis' und der Abkehr von dieser Vorstellung vgl. bes. Y. Congar, 'Lumen gentium' n° 7.