

DIE KIRCHE ALS LEIB CHRISTI. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher. Herausgegeben von *Matthias Remenyi* und *Saskia Wendel* (Quaestiones disputatae; Band 288). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2017. 430 [432] S., ISBN 978–3–451–02288–3 (Paperback); 978–3–451–82288–9 (PDF).

Metaphern dienen der Anschaulichkeit, stiften Identität und ermöglichen ein sachgerechtes Verständnis, entstehen indessen aber vor einem historisch-kulturell konstituierten Kontext, der im Gegensatz zu der oft wortwörtlich, mitunter emphatisch zitierten Begriffsfigur Transformationsprozesse durchläuft. Im Rahmen des 50. Jahrestags des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde etwa die Rede vom „Geist des Konzils“ mit divergierenden Zuschreibungen kontrovers diskutiert. In diesem Band wird aus den jeweils beteiligten disziplinären Perspektiven – fundamentaltheologisch, philosophisch, kirchengeschichtlich und systematisch-ekklesiologisch – die paulinisch imprägnierte Wendung von der Kirche als „Leib Christi“ aufgenommen und differenziert erörtert. Auf eine exegetische Reflexion des Begriffs wird verzichtet. Diese Aufsätze, in der von Peter Hünemann herausgegebenen Reihe „Quaestiones disputatae“ erschienen, gehen hauptsächlich auf ein Colloquium in Berlin von 2015 zurück. Auch die nun erfolgende Vorstellung und Würdigung der Beiträge ist ein konstruktiver Versuch, zu der komplexen theologischen Darlegung der Metapher und ihrer sachgerechten Entfaltung beizutragen.

Sichtbar werden in den Beiträgen insbesondere politische Kontexte und Überlagerungen, die vom paulinischen Verständnis separiert aufgenommen und diskutiert werden. Der Münsteraner Theologe *Klaus Müller* widmet sich mit vertrautem Engagement dem Werk Karl Adams, der „höchst Modernes in der Christologie“ publiziert habe, zugleich aber dem „braunen Gedankensumpf“ (219) bedrohlich nahegekommen war. Die Dimension des Leib-Begriffs weckt gedankliche Parallelen zu „völkischen, vitalistischen und gemeinschaftlichen Begriffen“, die auch Klaus Unterburger anspricht, wenn er Karl Adam als „sog. Brückenbauer zum Nationalsozialismus“ bezeichnet und daran erinnert, dass die von diesem betriebene Parallelisierung der „Leib-Christi-Idee an sich“ als „objektive, völkische Gemeinschaft“ (108) von ihm aufgefasst wurde. Die Verehrung Adams mag längst nachgelassen haben, nichtsdestoweniger bleiben diese Hinweise bedenkenswert, ja notwendig. Von „Ideologieanfälligkeit“ (265) bezüglich des Gebrauchs der Metapher „Leib Christi“ spricht auch *Georg Essen*, wemgleich insgesamt noch zu erforschen wäre, ob auch der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verwendete Begriff „Volk Gottes“ theologisch nur dann sachgerecht aufgefasst wird, wenn dieser Begriff von der nationalistisch okkupierten Sprache einer homogenen „Volksgemeinschaft“ deutlich unterschieden wird. Die Kirche des Herrn strebt nämlich gerade nicht dem Prinzip eines völkischen Regionalismus nach, sondern ist universal angelegt. So werden die Abstammungen und biederer Formen der Volksgenossenschaft zwar nicht vollständig nivelliert, aber heilsgeschichtlich erheblich relativiert.

*Hartmut Westermann* stellt Parallelisierungen zu identitätstheoretischen Positionen heute (vgl. 90) vor, die durchaus in der paulinischen Lehre verwurzelt sind. Zu fragen wäre jedoch, ob diese Überlegungen exegetisch unproblematisch sind. Er spricht von einer „sympathetischen Integrierung“ und wählt einen weiteren problematischen Begriff, der suggeriert, dass „Mitglieder einer Gemeinde wie die Glieder eines Körpers einem mehr als nur arbeitsteiligen Gefüge“ angehörten, weil sie „in funktionaler, darüber hinaus aber auch in emotionaler und letztlich in vitaler Hinsicht miteinander verbunden und damit Teil einer – emphatisch gesagt – Schicksalsgemeinschaft“ (77) seien. Diesen romantisch-pathetischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts hätten sich die verfolgten Christen im Römischen Reich kaum zu Eigen gemacht.

*Klaus Müller* indessen verweist zu Recht auf den „kontextsensitiven Sprachgebrauch“ und beharrt auf der Verwendung des Begriffs „Leib Christi“, u. a. durch Bezugnahme auf Karl Rahner, der Sakramente nicht als „punktförmige Einbrüche Gottes in eine profane Welt“ verstanden habe. Müller spricht seiner eigenen Lesart eine „Verständigungskraft“ zu: „Wenn man Kirche zudem panentheistisch als Response der geschichtlich-gesellschaftlichen Weltwirklichkeit auf die Selbstexplikation des Absoluten im Endlichen – oder streng philosophisch: auf die Selbstdifferenzierung des

Absoluten – begreift, lässt sich auch noch der mit der ekklesiologischen Dimension von „Leib Christi“ engstens verbundene sakramententheologische Sinn des Wortes verknüpfen“ (232 f.).

*Georg Essen* zeigt auf – ein anregender Gedanke auch dies –, dass „strukturkonservative Ekklesiologien“ mit dem Hinweis auf den „Geheimnischarakter der Kirche“ innovativen „Strukturfragen“ ausweichen und den „Ruf nach institutionellen Veränderungen ohne Widerhall zum Verstummen bringen zu wollen“. Dasselbe aber gelte nicht nur für das Bestreben, kontingenten Strukturen der Organisation Kirche einen „Ewigkeitswert“ zuzusprechen, sondern auch für „reformorientierte Ekklesiologien, die einen Strukturwandel der Kirche einfordern und für ein partizipatives und kollegiales Miteinander in der Kirche eintreten, ohne auf die Rechtsverbindlichkeit lehramtlicher Entscheidungen zu Organisationsstrukturen der Kirche [...] zu reflektieren“ (278). *Thomas Marschler* deutet an, die wesentlichen Züge der Leib-Christi-Ekklesiologie von Sebastian Tromp SJ vorstellend, dass diese tradierte Ekklesiologie eine „echte ekklesiale Realität außerhalb der sichtbaren römischen Kirche“ nur bedingt anzu-erkennen vermochte. Eine „gestufte Zugehörigkeit“ sei in dieses Modell schwerlich integrierbar, so dass ein Paradox sichtbar werde, nämlich dass mit „Leib Christi“ ein organisch verstandener Begriff zwar mehr als nur schematisch aufgefasst werden könne, letztlich jedoch auf die „sichtbare *Ecclesia catholica*“ (141) beschränkt bliebe. Tromp sah also Schwierigkeiten, die er nicht überwinden konnte oder wollte. Marschler empfiehlt Begriffe, in der die Kirche als „menschliche Sozietät“ sichtbar werde, um das „Verhältnis zwischen Christus und den Gläubigen in der Kirche als personale, durch Freiheit bestimmte Relation zu verstehen und das personale Eigensein jedes Glieds gegenüber der kollektiven Quasi-Person Kirche ernst zu nehmen“ (142). *Florian Bruckmann* sieht die Begriffsfigur „Leib Christi“ ausdrücklich als positiv und hilfreich an, besonders in eschatologischer Perspektive, weil „Eucharistie in der Hoffnung gefeiert“ werde, in dem Sinne, „dass die Gläubigen und mit ihnen alle Menschen aller Zeiten und der gesamte Kosmos an dem zentralen Verwandlungsgeschehen der Heilsgeschichte Anteil erhalten: der Auferweckung Jesu aus den Toten durch Gott“ (240). Der vormalige „ideologisch-idealistische Triumphalismus“, der mit dem Begriff verbunden sei, müsse revidiert, indessen auch der Volk-Gottes-Begriff „nicht verabsolutiert“ werden. Bruckmann wirbt für ein neues Verständnis der Kirche als „Leib Christi“, eschatologisch gefasst jenes Neue, „das zwar in den Sakramenten schon dargestellt und gefeiert werden kann und darf, das aber erst im Jenseits zur Vollendung kommen wird“ (262).

*Aurica Nutt* berücksichtigt die Gender-Debatte und ermutigt dazu, das „vielversprechende Desiderat“ mit Blick auf die traditionelle Redeweise zu vergegenwärtigen, die das „biologische Geschlecht des historischen Jesus“ unreflektiert „auf den Logos und den Leib Christi als Heilsraum und weiter auf die hierarchisch aufgebaute Kirche als männlicher Leib übertragen“, die Kirche hingegen bräutlich verstanden habe. Heute könnte die „starke Betonung von Geschlechterdichotomien mit den geschilderten Implikationen“ (331) kritisch diskutiert und neu durchdacht werden. Auch *Saskia Wendel* grenzt sich nicht grundsätzlich von der Begriffsfigur „Leib Christi“ ab. Sie erwägt zwar, trotz der „prekären Interpretationsmöglichkeiten“ und trotz des Hinweises, das man von Kirche auch wie von einem „Netzwerk“ sprechen könne, die Metapher von innen her zu erneuern: „Mystisch könnte man auf die mystische Lehre der immerwährenden Inkarnation bzw. Geburt Gottes im Grund der Seele referieren und dies bewusstseinstheoretisch wie verkörperungstheoretisch reformulieren etwa als These vom Bildwerden Gottes im Vollzug bewussten Lebens in der Einheit von Mentalem und Physischem. Diese Gottbildlichkeit könnte dann christologisch weiter durchbestimmt werden. Pneumatologisch ließe sich durch Verweis auf die Geistbegabung aller ansetzen“ (312). *Julia Knop* akzentuiert positiv, dass das Zweite Vatikanische Konzil die „überkommene Rede vom mystischen Leib Christi“ integriert habe, als es die Kirche als „Sakrament“ bestimmte, um die „heilsgeschichtliche Funktion zu erfassen, alle Welt zur Einheit zu führen“. So sei auch „jede Selbstwecklichkeit der Kirche“ (344) abgewiesen worden.

Eingangs sprechen sich die Herausgeber gegen eine „Diskursverweigerung“ aus und fragen: „Lässt sich die Metapher zähmen?“ (9). *Jürgen Werbick* hat zu Anfang welt-

liche Aspekte im Blick, wenn er den „Heilsorganismus des Leibes Christi“ mit dem Begriff Gehorsam gegenüber den Hierarchen in der Kirche anspricht, die „Forcierung der Innen-außen-Differenz“ nennt sowie die Erwartung, dass die „Eingliederung in die hierarchisch geordnete Heilskörperschaft“ (17) erfolgen müsse. Auch Werbick wirbt für ein erneuertes Verständnis: „So ist der Leib Christi eine Gemeinschaft des Sich-Einbringens, in der die Glieder nicht nur eine Funktion für das Ganze erfüllen, sondern den Dienst leisten, der ihr Selbst ins Spiel bringt und zur Geltung kommen lässt; dadurch zur Geltung kommen lässt, dass sie gemeinsam teilhaben an dem freien Atem des Geistes, in dem Christus sich in die Gemeinde einbringt, in ihren Gliedern und ihrer *Communio* lebendig wird“ (22). *Matthias Remenyi* zeigt Spannungen des ekklesiologischen Verständnisses auf, die weitere Diskurse bedingen und zu möglichen Vertiefungen führen könnten: „Die Kirche ist der *Leib* Christi, aber sie ist nicht Christus, und sie ist auch nicht die andauernde Fleischwerdung desselben. Die Spannung von Identität und Differenz oszilliert hier zwischen einem planen Christomonismus einerseits, der die Kirche mit Christus identifiziert (Kirche ist ganz der in der Geschichte fortlebende Christus), und einem harten Differenzdenken andererseits, das nun aber umgekehrt das identitätsstiftende, mit Christus einende Moment der Metapher zu verlieren droht (Kirche unterscheidet sich gänzlich von Christus)“ (35). Er betont die „Werkzeuglichkeit der Kirche“ (46): „Je mehr sie von sich selbst absieht, je mehr sie sich auf ihre instrumentelle Funktion besinnt, desto mehr kann sie ihre ihr von Christus her zugeordnete Bestimmung realisieren, „allumfassendes Sakrament des Heils“ [...] zu sein“. *Remenyi* betont: „Dass sie trotz aller geschichtlichen Verirrungen und Verwirrungen, trotz Sünde und Versagen diese ihre Berufung niemals zur Gänze wird verlieren können, ist freilich – bei aller Zumutung – als Zusage im Sakramentsbegriff ebenfalls impliziert“ (47). Der Fundamentaltheologe plädiert gewissermaßen summarisch für ein prozessuales Verständnis der Kirche, in der sich auch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonte Dynamik des Heiligen Geistes widerspiegelt: „Die Kirche als geschichtliches Sakrament des Geistes ist – weil sie eine Kirche des Ereignisses, der Handlung ist – eine Kirche im Werden, im Prozess, in der Interaktion. So ist sie zugleich die Kirche einer bestimmten Haltung, eines bestimmten Lebensstils, einer bestimmten Weise, die Welt zu bewohnen – jenes Stils nämlich der sich selbst, bis um Äußersten, bis zum Kreuz hin wegschenkenden Gastfreundlichkeit Jesu Christi“ (67). Diesem anregenden, instruktiven Band ist eine breite Rezeption zu wünschen.

TH. PAPROTYN

BERGNER, GEORG: *Volk Gottes*. Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher (Bonner Dogmatische Studien; 58). Würzburg: Echter 2018. 580 S., ISBN 978-3-429-04414-5 (Hardback); 978-429-04946-1 (PDF); 978-3-429-06366-5 (EPUB).

Die vorliegende Studie von Georg Bergner widmet sich einem zentralen ekklesiologischen Motiv des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem Volk-Gottes-Begriff, und wurde als Dissertation bei Prof. Karl-Heinz Menke an der Universität Bonn eingereicht. Es kann als ausgesprochen erfreulich gelten, dass in jüngerer Zeit der Volk-Gottes-Begriff in den theologischen Diskursen an Bedeutung gewonnen hat und mit der vorliegenden Arbeit eine Darstellung der theologiegeschichtlichen Entwicklung insbesondere des 20. Jahrhunderts vorliegt, in dem er vom Autor als „Leitmetapher“ gewürdigt wird.

Der Volk-Gottes-Begriff hat schon in der Vorkonzilszeit eine prägnante Genese erfahren, die vom Autor zunächst in einem Blick auf die Bearbeitung bei Mannes D. Koster (21–42), in der Arbeit von Joseph Ratzinger (43–56) und in der frankophonen Theologie (57–70) dargestellt wird. Eine große Bedeutung erhält der Begriff in den Diskussionsprozessen des Konzils um die Textentwürfe der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, deren Verlauf hier noch einmal in ihren drei Etappen nachgezeichnet wird (79–124). Aus ihren Ursprüngen in einer Theologie des Laientums kommt es hier zu einer Weitung, in der der Volk-Gottes-Begriff zu einem umfassenden ekklesiologischen Modell weiterentwickelt (109), die Gegenüberstellung von Klerus und Laien bearbeitet und zugunsten einer Kirche als Gemeinschaft aller Glaubenden