

MATTHIAS REMENYI

Identität und Differenz in Denkform und Metapher

Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie

Zusammenfassung

Der Beitrag will die momentan in der deutschsprachigen systematischen Theologie virulente Debatte um Denkformen in Kontakt bringen mit einem derzeit weithin gemiedenen Stück materialer Dogmatik: der Leib-Christi-Ekklesiologie. Dazu wird in einem ersten Schritt der differenztheoretische Ansatz (Thomas Pröpfer et al.) mit der monistischen bzw. panentheistischen Intuition (Klaus Müller et al.) kontrastiert und der Stand der entsprechenden Denkformdebatte nachgezeichnet. Die zentrale These ist, dass das Bild von der Kirche als dem Leib Christi themarelevant für eine Bearbeitung dieser Debatte um Denkformen sein kann, weil in der Leib-Christi-Metapher (bzw. ihrem jeweiligen ekklesiologischen Gebrauch) eben jene Spannung von Identität und Differenz im Verhältnis des Endlichen zum Absoluten zum Austrag kommt, mit der auch die beiden genannten Denkformen ringen. Diese These wird in einem zweiten Schritt methodologisch begründet und dann anhand der Ekklesiologie Johann Adam Möhlers (Abschnitt drei) sowie anhand der ekklesiologischen Literatur etwa zwischen den 1920er und den 1940er Jahren im deutschsprachigen Raum (Abschnitt vier) zumindest anfanghaft erprobt.

Abstract

The contribution seeks to bring the debate over forms of thought, which is currently rampant in German-language systematic theology, into contact with a section of material dogmatics that is largely eschewed at the present time: the Body-of-Christ ecclesiology. The approach taken in the theory of difference (Thomas Pröpfer et al.) is first contrasted with the monistic or panentheistic intuition (Klaus Müller et al.) and the state of the corresponding debate on forms of thought is traced. The central thesis is that the image of the church as the Body of Christ can be thematically relevant for a treatment of this debate over forms of thought since the tension between identity and difference in the relation of the contingent to the absolute, with which the two named forms of thought are also grappling, is resolved in the Body-of-Christ metaphor (or in its prevailing ecclesiological use). This thesis is methodologically justified in a second step. Then it is put to the test, at least incipiently, on the basis of the ecclesiology of

Johann Adam Möhler (part three) as well as on the basis of the ecclesiological literature found in the German-speaking world between about the 1920's and the 1940's (part four).

Schlüsselwörter – Keywords

Denkform, Denkformenstreit, Identitätsdenken, Denken der Differenz, Metapher, Metaphorologie, Ekklesiologie, Leib Christi, Leib-Christi-Ekklesiologie

Form of thought, dispute over forms of thought, thinking in terms of identity, thinking in terms of difference, metaphor, metaphorology, ecclesiology, Body of Christ, Body-of-Christ ecclesiology

Vorbemerkung

Anlage und Gestaltung des Beitrags sind zweifellos erklärungsbedürftig, denn sein Untertitel ist mit Bedacht gewählt: Bei den folgenden Überlegungen handelt es sich in der Tat nur um eine erste Problemskizze, die keine theologische Synthese anzubieten vermag. Vielmehr geht es im Folgenden lediglich darum, eine theologische Problemexposition zu lozieren und Wege anzubieten, wie diese bearbeitet werden könnte. Natürlich ist das einigermaßen unbefriedigend. Dass ein solches Fragment dennoch zur Diskussion gestellt wird, hat einen doppelten Grund: Zum einen könnte es sein, dass die nackte Darlegung des Materials doch den einen oder anderen weiterführenden Hinweis enthält, und sei es nur im Sinne einer Literaturübersicht zum Thema. Zum anderen aber – und weit wichtiger – steht der Beitrag nicht allein, sondern will zusammen mit den beiden in diesem Heft unmittelbar folgenden Abhandlungen von Ruben Schneider und Hartmut Westermann als eine Einheit gelesen werden.¹ Alle drei sind Teil eines am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin angesiedelten Forschungsprojekts, das versucht, die momentan in der deutschsprachigen systematischen Theologie virulente Debatte um Denkformen in Kontakt zu bringen mit einem derzeit weithin gemiedenen Stück materialer Dogmatik: der Leib-Christi-Ekklesiologie. Das Projekt läuft seit Anfang Januar 2014, und was wir hier vorlegen, sind erste Überlegungen zum Thema, die zur weiteren Diskussion einladen wollen.

Während Ruben Schneider die Leib-Christi-Ekklesiologie Johann Adam Möhlers in den Blick nimmt und Hartmut Westermann einen etwa ein Jahrhundert nach Möhler entbrannten Streit zwischen Karl Adam und Mannes Dominikus Koster um das rechte Verständnis dieser ekklesiologischen Metapher analysiert, versuche ich einen einlei-

1 | Vgl. R. Schneider, All-Einheit und Ekklesiologie. Johann Adam Möhlers Leib-Christi-Ekklesiologie und der gegenwärtige Denkformenstreit; H. Westermann, Ecclesia ab Abel? Zur Auseinandersetzung zwischen Karl B. Adam und Mannes D. Koster. Wir danken den Verantwortlichen der *Theologischen Quartalschrift*, dass sie diese doch etwas ungewöhnliche Form der Publikation ermöglicht haben.

tenden Anweg. Dazu werde ich in einem ersten Schritt den Stand der Debatte um Denkformen zumindest skizzenhaft nachzeichnen. In einem zweiten (vermittelnden) Gedankengang ist dann zu begründen, inwieweit das Bild von der Kirche als dem Leib Christi themarelevant für eine Bearbeitung dieser Debatte um Denkformen sein kann. Außerdem stellt sich natürlich die ganz grundsätzliche Frage, auf welcher Basis überhaupt (Leib-Christi-)Metapher und (Denkform-)Begriff wechselseitig interpretierbar sein können. Der dritte Abschnitt appliziert dann überblicksartig die Ausgangsfrage auf die Arbeiten Möhlers, während sich der vierte und letzte Schritt dieser Untersuchung auf die ekklesiologische Literatur etwa zwischen den 1920er und 1940er Jahren im deutschsprachigen Raum konzentriert.

MATTHIAS REMENYI, geb. 1971, Dr. theol., Dipl. päd., Juniorprofessor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin; Studium der Theologie und Pädagogik in Freiburg, 2005 ebd. Promotion mit einer Arbeit über Jürgen Moltmann, 2004–2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der RWTH Aachen, seit 2010 in Berlin; zahlreiche Publikationen mit Schwerpunkten im Bereich der Eschatologie, Thanatologie und Ekklesiologie.

1. Denkformdebatte

1.1 Zum Begriff der Denkform

Ohne Zweifel stellt die Debatte um Denkformen innerhalb der systematisch-katholischen Theologie eines der innovativsten Forschungsfelder dar. Denkformen sind keine leeren Verstehensraster, die beliebig austauschbar oder problemlos modifizierbar wären, sondern „Gefüge sich gegenseitig bestimmender Gehalte“² mit Anspruch auf innere Konsistenz und systemische Kohärenz. Wissenschaftliche Denkformen unterliegen klar angebbaren Kriterien, haben philosophisch stringent zu sein und sich in der theologischen Anwendung zu bewähren.³ Insofern markieren sie spezifische Rationalitätstypen, die einzelne mentale Gehalte und deren unterschiedliche Verknüpfungsweisen in eine intelligible Gesamtstruktur integrieren. Aber Denkformen sind mehr als das: Sie basieren als holistische Theoriestrukturen immer auch auf präreflexiven, weltbildgebundenen Vorannahmen und bilden als in sich plausible Sinnsysteme einen Zugang zur theologischen Wirklichkeitswahrnehmung insgesamt. Damit fungieren sie als erkenntniskonstituierende Konzeptualisierungsweisen, über die das Subjekt bereits verfügen kann, wenn es sich einem neuen Sachinhalt nähert.⁴ Als umfassender Verstehens- und Deutehorizont sind Denkformen zwar prinzipiell immer dann revidierbar, wenn sie angesichts eines begegnenden neuen Gehaltes ihre geforderte Inte-

2 | T. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*. Erster Teilband, Freiburg 2011, 493.

3 | Vgl. ebd.

4 | Vgl. G. Essen, *Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie*, in: G. Essen/M. Striet (Hg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 187–223, 214.

grationsleistung nicht länger erbringen können. Doch tendieren sie aufgrund ihrer komplexitätsreduzierenden, lebensweltentlastenden Funktion bis zu jenem *point of no return* zur Selbststabilisierung, an dem ihre synthetisierende Kraft irreversibel erlischt.⁵ Diese Grundstruktur macht ihre Analyse methodisch so komplex: Einerseits sind sie als kriteriengeleitete und inhaltlich voraussetzungsreiche Denkfigurationen selbstverständlich rationaler Nachfrage und prinzipiell auch wechselseitiger Kritik zugänglich, andererseits aber haben sie eine inhärierende Drift hin zum Weltbildhaften, hin zu dem, was Hans-Georg Gadamer den bei allen intellektuellen Operationen stets mitwandernden und oft nur teilbewussten Horizont des hermeneutischen Vorurteils nannte und als eine Vorstruktur und Grundbedingung allen Verstehens identifizierte.⁶

Natürlich ist allein im deutschen Sprachraum eine Vielzahl unterschiedlichster theologischer Denkformen zu verzeichnen: Neben poststrukturalistischen bzw. dekonstruktivistischen Ansätzen finden sich alteritätstheoretische, gendersensible, systemtheoretische oder auch soziologisch interessierte Zugänge. Phänomenologisches Denken ist ebenso virulent wie klassisch-hermeneutisches oder auch sprachanalytisches Vorgehen. Im Feld des nachidealistischen Subjekt Denkens sind es gegenwärtig vor allem zwei in sich weitgehend ausdifferenzierte, aber miteinander konkurrierende, weil sich offensichtlich gegenseitig relativierende theologische Denkformen, die im buchstäblichen Sinn Schule gemacht haben bzw. nach wie vor weiterentwickelt werden. Man kann sie mit den Schlagwörtern „Denken der Differenz“ und „Denken der Einheit“ umschreiben.

1.2 Denken der Differenz

Ersteres meint die von Thomas Pröpper in die Theologie eingeführte⁷ freiheitsanalytische Denkform. Pröpper arbeitet mit einer doppel­polig-elliptischen Hermeneutik, bei der die transzendente Analyse endlicher Freiheitsvollzüge als „philosophisches Vermittlungsprinzip“⁸ der zu explizierenden theologischen Gehalte dient. Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis des Menschen sind ebenso in Kategorien der Freiheit auszuformulieren wie der Gottes- und Schöpfungsbegriff selbst. Wesentliche Impulse zieht er dabei aus der transzendental-philosophischen Freiheitsanalytik Hermann Krings'. Inzwischen hat Pröpper eine umfängliche zweibändige theologische Anthro-

5 | Vgl. G. Essen/T. Pröpper, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 163–178, 169f.

6 | Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Band 1: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990, bes. 270–312.

7 | Vgl. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991.

8 | T. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 6.

pologie vorgelegt, die sein theologisches Freiheitsdenken nochmals philosophisch fundiert und auf einer Vielzahl theologischer Arbeitsfelder erprobt.⁹ Pröppers Theologie hat schulbildend gewirkt: Insbesondere Magnus Striet, Georg Essen, Michael Bongardt und Dirk Ansorge greifen sie in ihren Arbeiten auf und tragen durch eigene Schülerkreise zu ihrer weiteren Verbreitung bei. Eine Vielzahl an Studien liegt vor, die sich aus unterschiedlichsten Perspektiven mit Pröppers Denkansatz auseinandersetzen.¹⁰

Wird freilich der Gottesbegriff und mit ihm das Gott-Welt-Verhältnis in Kategorien der Freiheit reformuliert, so rückt der „Abgrund der Schöpfungsdifferenz“¹¹ in den Mittelpunkt der Überlegungen: Jeglicher ontologischen Partizipationslogik (wechselseitige Immanenz: Gott in Welt, Welt in Gott) wird ebenso eine Absage erteilt wie dem Analogieprinzip oder dem Urbild-Abbild-Gedanken. Gottes Weltverhältnis ist einzig so zu denken, dass „Gott das welthaft Wirkliche zur Gestalt seiner Zuwendung macht“.¹² Das gilt nicht nur, um dem biblischen Schöpfungsbegriff zu entsprechen, sondern aus dezidiert subjekttheoretischen, d. h. genuin denkformspezifischen Gründen: Nur so lässt sich die Unhintergebarkeit und Selbstursprünglichkeit (formale Unbedingtheit) endlicher Freiheit als Grundprinzip theologischer Hermeneutik widerspruchsfrei denken. Umgekehrt ist es eben jene freiheitsanalytische Denkform, die „die Realdifferenz zwischen Gott und Welt sowie insbesondere zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit“¹³ verbürgt. Mit anderen Worten: „Letzte Instanz gegen jeden Monismus ist in der Tat das Bewusstsein der menschlichen Freiheit von der eigenen formalen Unbedingtheit“.¹⁴ Insofern dürfte das Etikett „Denken der Differenz“ durch-

9 | Vgl. T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Erster und zweiter Teilband, Freiburg i. Br. 2011. Von den zahlreichen Rezensionen sind zwei besonders erwähnenswert: K. Menke/M. Lerch, Rez. T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, in: ThRv (2012), sowie R. Miggelbrink, *Freiheitsbewusstsein als Norm des Verstehens? Römisch-katholische Anmerkungen zu Thomas Pröppers Anthropologie*, in: ÖR 62 (2013), 30–36. Auch das wohlwollend-kritische Gespräch zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper ging nach Erscheinen der *Anthropologie* in eine neue Runde: H. Verweyen, *Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper*, in: ThPh 88 (2013) 510–535.

10 | Vgl. P. Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (ratio fidei 19)*, Regensburg 2003; T. Fössel, *Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper*, in: ThPh 82 (2007) 217–251.; E. Kaufner-Marx, *Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröppers (BDS 43)*, Würzburg 2007; K. von Stosch, *Freiheit als theologische Basiskategorie?*, in: MThZ 58 (2007) 27–42; U. Lievenbrück, *Theologische Anthropologie*, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 173–230. An weiteren Namen, die sich intensiv mit Pröpper auseinandersetzen, ist neben Bernhard Nitsche noch Magnus Lerch zu nennen, von dem gleich noch näher die Rede sein wird. So unterschiedliche theologische Köpfe wie Saskia Wendel und Karl-Heinz Menke zeigen sich außerdem von Pröppers Denken inspiriert und tragen es in je eigenen Kontexten weiter.

11 | T. Pröpper, *Theologische Anthropologie I* (wie Anm. 2), 604.; wortgleich T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* (wie Anm. 8), 248.

12 | Ebd.

13 | T. Pröpper, *Theologische Anthropologie I* (wie Anm. 2), 611.

14 | Ebd.

aus gerechtfertigt sein; dies nicht zuletzt auch deshalb, weil Pröpfer selbst es sich zu eigen macht.¹⁵

Insbesondere Magnus Striet brachte in den vergangenen Jahren in immer neuen Anläufen dieses Differenzdenken gegen alle mit dem Monismus bzw. Pantheismus oder auch nur Panentheismus sympathisierenden Versuche in Stellung: Der Glaube an den freien und bundeswilligen Geschichtsgott Jesu vertrage „auch nicht nur einen Schuss Monismus“,¹⁶ weil das Verhältnis zwischen Gott und Mensch das „Verhältnis einer absoluten Differenz“¹⁷ sei. Bereits in der Dissertation wird betont: „Aus freiheitsanalytischen Gründen ist [...], sofern das Moment der formalen Unbedingtheit der Freiheit wirklich konstitutiv in den Begriff der endlichen Freiheit eingeht, jede Form eines monistischen Weltbegriffs als philosophisch nicht haltbar abzuweisen“.¹⁸ Auch in jüngeren Veröffentlichungen möchte Striet an diesen „ersten monismuskritischen Einwendungen festhalten“ und sucht entsprechend „den biblisch aufgebrochenen Monotheismus im Rahmen eines auf Differenz setzenden Freiheitsparadigmas zu erschließen“.¹⁹

1.3 Denken der Einheit

Demgegenüber betont Klaus Müller eben diese von Pröpfer und Striet inkriminierte monistische Position. Erwachsen aus der jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Subjektphilosophie Dieter Henrichs, dann aber entscheidend angeschärft in der Auseinandersetzung mit der Monotheismuskritik Jan Assmanns,²⁰ bestimmt sie spätestens seit Erscheinen von *Streit um Gott* (2006)²¹ die theologische Debatte und weist Klaus Müller als entschiedenen Verfechter des Einheitsdenkens und entsprechend als Coun-

15 | Vgl. ebd., 613.632.

16 | M. Striet, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (ratio fidei 25), Regensburg 2005, 111–127, 122.

17 | M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg i. Br. 2005, 132–153, 139.

18 | M. Striet, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches* (ratio fidei 1), Regensburg 1998, 291.

19 | M. Striet, *Nachwort zur Neuausgabe*, in: W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (Gesammelte Schriften 2), Freiburg i. Br. 2010, 607–621, 619. Dies führt dann konsequenterweise, wie M. Striet, *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014, 148, in Auseinandersetzung mit Bonhoeffer und nur auf den ersten Blick paradoxal formuliert, zum Begriff von „Gottes radikal weltliche[r] Welt“: Diese durch den Schöpfungsabgrund gekennzeichnete Welt ist radikal entdivinisiert und steht doch gerade so, als radikal weltliche, in Relation zu Gott, insofern er sich dem anderen seiner selbst in Freiheit zuwendet.

20 | Vgl. K. Müller, *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg i. Br. 2005, 74–82.

21 | K. Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

terpart des von Pröpper et al. vertretenen Differenzdenkens aus. Zentrale These Müllers ist, dass der monistische Tiefenstrom christlicher Gottesrede²² theologisch als unverzichtbar gelten muss, weil er die Grundfrage nach dem Verhältnis von Einheit und Differenz sowie von Endlichem und Absolutem plausibler als der klassische Monotheismus und auch noch als die nachmetaphysischen, freiheitsanalytisch geprägten Differenzmodelle zu lösen vermag. Beständig weist Müller darauf hin, dass das schultheologische Axiom der *creatio ex nihilo* ein „Krisenprodukt des Schöpfungsgedankens“²³ darstellt und seine philosophische Ratlosigkeit nur mühsam verbergen kann. Jenseits der Theo-Logik der Unterscheidung ist es Müller um ein Denken der Einheit zu tun, das das Gottsein Gottes nicht auf den bloßen Gegenüberstand zur Schöpfung reduziert. Gott ist „größer als der Monotheismus“.²⁴ Er ist „so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘“.²⁵ Nicht ohne Grund trägt ein von Müller mit herausgegebener Sammelband zu Theorien der All-Einheit im Kontext christlicher Gottesrede eben diesen Titel: *Persönlich und alles zugleich*.²⁶ Weil es ihm dabei gerade nicht um eine Absage an den klassischen Monotheismus abrahamitischer Provenienz geht, sondern um die Erhebung und systematische Auswertung von dessen weithin verdrängtem monistischen Subkontext, verfährt er weit weniger konfrontativ als etwa Striet. Müller geht dabei – anders als etwa Pröpper – bevorzugt denkformarchäologisch vor: Der monistische Tiefenstrom philosophischen und theologischen Denkens wird herausgearbeitet und in seiner Relevanz für die gegenwärtige systematisch-theologische Gottrede plausibilisiert. Diese eher traditionsgeschichtlich ausgerichtete, denkformgenetische Methode darf nicht über den systematischen Anspruch des müllerschen Einheitsdenkens hinwegtäuschen: Der systematische Kristallisationspunkt des Ansatzes ist in der Subjektphilosophie Dieter Henrichs zu suchen, der die Wurzel aller selbstbewussten Subjektivität in einer präreflexiven Vertrautheit des Ich mit sich gegeben sieht, diese aber – und das ist für die theologische Monismusdebatte entscheidend – ihrerseits auf einen nicht-egologisch verfassten, transpersonalen All-Einheits-Grund zurückführt, dem sie entspringt und dem sie doch dauerhaft inhärent bleibt. Gerade das Ringen um eine philosophisch konsistente Selbstverständigung bewussten Lebens leite dazu hin, „den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklich-

22 | Vgl. K. Müller, Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), *Dogma und Denkform* (wie Anm. 16), 47–84.

23 | K. Müller, *Streit um Gott* (wie Anm. 21), 244.; wortgleich K. Müller, *Gewalt und Wahrheit* (wie Anm. 20), 81.

24 | K. Müller, Replik zur Rezension von „K. Müller, *Streit um Gott*“ durch Thomas Ruster, in: *ThRv* 103 (2007) 84–86, 84; vgl. K. Müller, *Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform*, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (ratio fidei 40)*, Regensburg 2010, 9–46, 9.

25 | K. Müller, *Gewalt und Wahrheit* (wie Anm. 20), 82; wortgleich K. Müller, *Streit um Gott* (wie Anm. 21), 245 – in Aufnahme eines Wortes von Peter Strasser.

26 | F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (ratio fidei 40)*, Regensburg 2010.

keitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen“.²⁷ Müller übernimmt dieses Projekt einer nachkantischen „Metaphysik bewussten Lebens“;²⁸ trägt es in die Koordinaten der fundamentaltheologischen Debattenlage ein und wendet es in so unterschiedlichen Bereichen wie u. a. der Kosmologie, der Neurobiologie oder der Religionskritik an.²⁹

Der Begriff von Monismus bzw. All-Einheit, den Müller dabei in Anschlag bringt, ist unbeschadet des Umstands, dass er nicht nur ein logisches bzw. erkenntnistheoretisches (Primat der Einheit vor der Differenz; Rückführung der Vielheit auf ein Einheitsprinzip), sondern auch ein ontologisches Moment beinhaltet, mitnichten als Ausdruck für ein *planes*, differenznegierendes Einheitskonzept aufzufassen. Das wäre schon begriffslogisch widersinnig, weil All-Einheit immer nur als Einheit einer Vielheit von Einzelnen gedacht werden kann und insofern den Gedanken der Differenz bereits in sich trägt.³⁰ Der Titel „ontologisch“ ist also nicht im Sinn eines differenzlosen Pantheismus (*deus sive natura*) oder eines Substanzenmonismus misszuverstehen. Wohl aber zeigt er an, dass dieses All-Einheits-Denken durchaus mit dem Anspruch eines metaphysischen Konzeptes antritt. Weitere Klärung verspricht hier der Einbezug des panentheistischen Denkens angelsächsischer Provenienz (Charles Hartshorne),³¹ das mit seiner These des „Alles ist in Gott“ die Mitte zwischen einer Verabsolutierung der theistischen Schöpfungsdifferenz einerseits und einer pantheistischen Gott-Welt-Identifizierung andererseits wahren will. Neben einem frühen Schüler Müllers, der sich Henrichs Subjektphilosophie widmet³² und sich von da ausgehend dem monistischen Paradigma Müllers anschließt,³³ sind es vor allem jüngere Arbeiten aus Müllers Um-

27 | K. Müller, Aus der Logik der Subjektivität zur All-Einheit. Dieter Henrichs Weg zu einer Metaphysik bewussten Lebens, in: J. Brachtendorf/S. Herzberg (Hg.), *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, Tübingen 2011, 217–234, 230.

28 | K. Müller, *Streit um Gott* (wie Anm. 21), 215.

29 | K. Müller, *Gott – größer als der Monotheismus?* (wie Anm. 24), 9–46.; K. Müller, Über die neurobiologische Unhintergebarkeit von Subjektivität und ein religionsphilosophischer Folgegedanke, in: T. Müller/T. Schmidt (Hg.), *Ich denke, also bin ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*, Göttingen 2011, 161–186.

30 | Vgl. K. Müller, *Gott – größer als der Monotheismus?* (wie Anm. 24), 45; K. Müller, *Aus der Logik der Subjektivität zur All-Einheit* (wie Anm. 27), 230f.

31 | Vgl. u. a. K. Müller, *Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbildes*, in: HK Spezial: *Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven*. Heft 2/2011, 33–38; K. Müller, *Gott: Totus intra, totus extra. Über Charles Hartshornes Transformation des Theismus*, in: J. Enxing/K. Müller (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes (ratio fidei 47)*, Regensburg 2012, 11–24; K. Müller, *Autonome Subjektivität und der Pantheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus*, in: K. Viertbauer/R. Kögerler (Hg.), *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis (ratio fidei 54)*, Regensburg 2014, 43–65, bes. 58–65.

32 | Vgl. R. Litz, „... und verstehe die Schuld“. Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluss an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität (*ratio fidei 9*), Regensburg 2002.

33 | Vgl. R. Litz, *Monismus – Zugänge zu einem Denken vom Ganzen*, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), *Dogma und Denkform* (wie Anm. 16), 131–139; R. Litz, *Abgrund All-Einheit. Anmerkungen zu einer dunklen Dimension der „monistischen Denkform“*, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.), *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie (= Wiener Jahrbuch für Philosophie 40, 2008)*, Wien 2010, 251–274.

feld, die mit ihren Analysen die monistische Denkform konturieren helfen.³⁴ Insbesondere Julia Enxing hat nicht nur eine Monographie zu Hartshorne vorgelegt, sondern weitet den Blick insgesamt hin zu (noch) stärker prozessphilosophisch ausgerichteten Denkansätzen.³⁵

1.4 Zwischenbefund

Bei all ihrer Gegensätzlichkeit sind sich das Denken der Differenz und das monistische All-Einheits-Denken doch an entscheidenden Punkten sehr nahe. Beide Denkformen arbeiten sich an der theologischen Grundfrage nach dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen bzw. des Geschöpflichen zum Göttlichen ab. Beide wissen sich der philosophischen Rechenschaftspflicht unterliegend und nehmen zur Erfüllung dieser Letztbegründungsstrategien in Anspruch. Die Grundsatzdebatte um eine solcherart grundierte Fundamentaltheologie ist uferlos und kann hier nicht referiert werden. Inhaltliche Brückenschläge zwischen der Glaubensverantwortung Pröppers und Müllers zu anderen Theologieformen liegen vor.³⁶ Während freilich Müller in dem Sinne auch erstphilosophisch argumentiert, als er das Verhältnis von Endlichem und Absolutem anhand der philosophischen Grundfrage nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen, der Identität zur Differenz diskutiert (und entsprechend den Einheitsaspekt als vorgängig markiert), bricht die transzendente Freiheitsanalyse an diesem Punkt die Reflexion ab und widersagt sich den Schritt in die Metaphysik als Überforderung der philosophischen Vernunft.³⁷ Weil in philosophischer Instanz über das freie Verhältnis Gottes zur Schöpfung nicht zu entscheiden sei, distanziert sich Pröpper ausdrücklich von der Zuschreibung, er betreibe Erstphilosophie.³⁸ Das ist der Grund, weshalb bei ihm keine über die Konstatierung der radikalen Schöpfungsdifferenz hinausgehenden Versuche zu finden sind, die göttlich-menschliche Freiheitsrelation philosophisch weiter aufzuhellen.

34 | Vgl. B. Göcke, *Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses (ratio fidei 45)*, Regensburg 2012; T. Hanke, *Bewusste Religion. Eine Konstellationskizze zum jungen Hegel (ratio fidei 46)*, Regensburg 2012.

35 | Vgl. J. Enxing, *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (ratio fidei 50)*, Regensburg 2013; J. Enxing, *God's World – God's Body*, in: P. Jonkers/M. Sarot (Hg.), *Embodied Religion (Ars Disputandi 6)*. Utrecht 2013, 229–240; J. Enxing, *Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie*, in: K. Ruhstorfer/R. Leonhardt (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, Leipzig 2014 (Im Erscheinen); J. Enxing, *Charles Hartshorne: The Divine Relativity. A Social Conception of God*, in: M. Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch*, Berlin 2015 (Im Erscheinen).

36 | Vgl. D. van de Loo, D., *Hölzerne Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung (ratio fidei 32)*, Regensburg 2007.

37 | Vgl. M. Lerch, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (BDS 47)*, Würzburg 2009, 197f.

38 | Vgl. T. Pröpper, *Theologische Anthropologie I (wie Anm. 2)*, 585f; FN 100.

Unbeschadet davon haben beide Denkformen einen Haftpunkt bei der Frage nach den Konstitutionsbedingungen selbstbewusster Subjektivität: Für beide ist das neuzeitliche Subjekt die zentrale Berufungsinstanz, in deren Namen allerdings die monistische Weltsicht einmal nachdrücklich verteidigt, das andere Mal ebenso emphatisch verworfen wird. Angesichts dieser dezidiert freiheitsaffirmativen und subjekttheoretischen Perspektivierung lassen sich beide Denkformen mit Fug und Recht als zwar nachidealistische, aber doch klassisch moderne, neuzeitliche Theorieansätze bezeichnen. Es verwundert daher nicht, dass sie beide von poststrukturalistischer Seite unter Totalitarismusverdacht gestellt werden. So kritisiert etwa Carsten Lotz unter Berufung auf Levinas und Derrida die müllerschen und pröpperschen Letztbegründungsstrategien als nicht alteritätsverträglich und hält insbesondere Striet eine „[u]nivoke Aufhebung des Geheimnisses im Freiheitsbegriff“³⁹ vor. Freilich macht diese Arbeit die ganze Schwierigkeit des Versuchs deutlich, unterschiedliche Denkformen (in diesem Fall Letztbegründungsstrategien im Gegensatz zu postmodernen Alteritätskonzeptionen) im direkten Vergleich miteinander abzumessen. Gerade weil theologische Denkformen nicht nur einzelne Gehalte transportieren, sondern den Zugang zur theologischen Wirklichkeitswahrnehmung insgesamt präformieren, läuft ein solches Vorgehen Gefahr, eine vorab getroffene, weltbildgebundene Wahl im Nachgang argumentativ zu plausibilisieren, indem die solcherart intuitiv präferierte Denkform zum Maßstab der jeweiligen Alternative erhoben wird. Entsprechende Kriterien bleiben unausgewogen, weil kein unabhängiger Bewertungsmaßstab angelegt werden kann und kein externes Erprobungsfeld existiert. Ein direkter Denkformvergleich muss als methodisch problematisch angesehen werden, weil die Gefahr des Zirkelschlusses im Forschungsgegenstand selbst angelegt ist.

Deutlich besser gelungen ist eine Studie von Magnus Lerch, die es sich zur Aufgabe macht, subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte insbesondere zwischen Müller und Striet zu unternehmen.⁴⁰ Pröpper setzt sich im Grundlagenteil seiner Anthropologie ausführlich und zustimmend mit ihr auseinander.⁴¹ Lerch sieht einerseits völlig zu Recht, dass ein Entscheid in dieser Sache nur über die Beantwortung der Frage möglich ist, „inwieweit diese Denkformen theologische Lösungspotenziale bereitstellen können“ und also nur über deren „hermeneutische Erschließungskraft für die materiale Dogmatik“⁴² laufen kann. Andererseits ist für Lerch das freiheitsanalytische Denken nicht nur Untersuchungsgegenstand, sondern übernimmt

39 | C. Lotz, *Zwischen Glauben und Vernunft. Letztbegründungsstrategien in der Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*, Paderborn 2008, 339.

40 | Vgl. M. Lerch, *All-Einheit und Freiheit* (wie Anm. 37).

41 | Vgl. T. Pröpper, *Theologische Anthropologie I* (wie Anm. 2), 558ff.617.630ff.635. Das ist insofern bemerkenswert, als es sich bei Lerchs Studie um eine Diplomarbeit handelt. Die Intensität, mit der sich Pröpper hier auseinandersetzt, zeigt nur allzu deutlich das ganz erstaunliche Niveau und den Differenzierungsgrad von Lerchs Überlegungen an.

42 | M. Lerch, *All-Einheit und Freiheit* (wie Anm. 37), 11.

insofern auch kriteriologische Funktion, als „zu untersuchen sein [wird], ob ein monistisches Denken die irreduzible Freiheit des Ich zu wahren vermag“.⁴³ Die Frageform präfiguriert die Antwort: Weil die monistische Denkform „einen ich-losen, all-einen Grund anstelle eines präreflexiven Ich ansetzt und in eins damit das formale Unbedingtheitsmoment menschlicher Freiheit verabschiedet“, ist für Lerch „eine monistische Lösung des Problems bereits in subjektphilosophischer Instanz und auf dem Standpunkt der Freiheit zurückzuweisen“.⁴⁴ Die sich daran anschließende Folgeproblematik, wie dann noch eine „philosophisch adäquate Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, Absolutem und Endlichem zu leisten“⁴⁵ sein soll, muss Lerch allerdings weiter offen lassen. Noch keineswegs beantwortet sieht er daher die Frage, „wie denn ohne eine monistische Denkform überhaupt die Beziehung zwischen absoluter und endlicher Freiheit gedacht werden kann“.⁴⁶ Wenn nämlich Differenz überhaupt nur auf der Folie von Identität als Differenz erkennbar ist, wie soll dann „der Differenz bzw. dem Verhältnis von Absolutem und Endlichem überhaupt denkerisch entsprochen werden können, wenn nicht ein Einheitsmoment vorausgesetzt wird, das die besagte Differenz verbürgt? [...] Dieses [...] Problem muss als Überhangfrage [...] offen bleiben“.⁴⁷ Es gilt nicht nur in philosophischer, sondern auch in theologischer Hinsicht.⁴⁸

2. Von der Denkformdebatte zur Leib-Christi-Metapher: Perspektiven, Relevanzen und Problemanzeigen

2.1 Weiterführende Perspektiven

Damit ist der Sachstand der Debatte um die beiden Denkformen erreicht. Während sich in der subjekttheoretischen Frage nach dem präreflexiven Vertrautsein des trans-

43 | Ebd., 16.

44 | Ebd., 198. Hier wäre aus meiner Perspektive anzufragen, ob das wirklich schon das letzte Wort zur Sache sein muss, oder ob sich nicht doch der genannte hermeneutische Zirkelschluss (etwas vorschnell vielleicht) bemerkbar gemacht hat.

45 | Ebd., 195.

46 | Ebd.

47 | Ebd.

48 | Die gerade im Erscheinen begriffene Dissertation Lerchs wird daran anknüpfen und den Gesprächsfaden in offenbarungstheologischer Richtung weiterführen. Vgl. M. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie* (ratio fidei 56), Regensburg 2015. Es ist mir ein Anliegen, an dieser Stelle Magnus Lerch und Julia Enxing zu danken. Magnus Lerch hat die Entstehung der Projektskizze von Anfang an durch eine Vielzahl an Hinweisen begleitet. Beide waren außerdem im November 2014 in Berlin zu Gast und haben uns mit ihrem Feedback und ihren Ideen bereichert. Beide sind auch weiterhin involviert. Danken möchte ich aber auch Frau Larissa Kapp, die als studentische Hilfskraft an der laufenden Projektarbeit beteiligt ist. Ohne ihre Hilfe wäre ein zügiges Vorankommen undenkbar.

zendentale Ich ein Konsens zwischen den Positionen abzeichnet,⁴⁹ ist die Monismusproblematik bleibend ungeklärt. Wie kann ein Verhältnis von Endlichem und Absolutem gefunden werden, das weder bei der denkerisch im Letzten opak bleibenden Feststellung einer absoluten Schöpfungsdifferenz stehen bleibt, und das doch nicht in einen substanzontologischen Pantheismus überbortet, der alle Schöpfungsdifferenzen einebnet und geschöpfliche Freiheit revoziert? Deutlich wurde, dass ein weiterer direkter Vergleich beider Denkformen wenig aussichtsreich scheint. Das gilt nicht zuletzt, weil einer der zentralen Protagonisten dieser ganzen Debatte selbst auf der Inkompatibilität beider Denkformen insistiert: „Entweder lehnt man das transzendente Freiheitsverständnis als unausgewiesen ab. Oder aber man lässt es gelten – dann jedoch wäre Henrichs All-Einheits-Denken [...] defizitär, wenn nicht [...] sogar falsifiziert“.⁵⁰

Der Versuch einer Widerlegung einer der beiden Positionen im direkten Abgleich ist auch deshalb nicht zielführend, weil beide Denkformen in sich durch eine hohe Plausibilität und ein hohes Problemlösungspotential ausgezeichnet sind, und weil hinter beiden je alternative lebensweltliche Hoffnungsfigurationen und Sinnkonzepte stehen.⁵¹ Michael Bongardt geht bei seinem Vermittlungsversuch von der freiheitsanalytischen Denkform aus und versucht, die leitenden Motive des Einheitsdenkens anzuerkennen und in das eigene Denken zu integrieren.⁵² Zwei weitere, formatbedingt ebenfalls im Skizzenhaften verbleibende Aufsätze⁵³ versuchen eine Vermittlung der Denkformen, indem sie auf Karl Rahners Denken als einer externen Referenzgröße zurückgreifen, dem sowohl Müller⁵⁴ wie auch Pröpper,⁵⁵ freilich mit ganz konträrer Wertung, einen monistischen Unterton attestieren und der sich daher als Bezugsgröße in besonderem Maße anbietet.

Es ist nun kein Zufall, dass nicht nur Erwin Dirscherl,⁵⁶ sondern auch Michael Bongardt⁵⁷ bei ihren Untersuchungen materialiter an Fragen der Christologie geraten: Gerade hier ist die Verhältnisbestimmung von Endlichem und Absolutem, von Identität und Differenz in dem einen personalen Subjekt Jesus Christus als intimes Grundpro-

49 | So die Einschätzung von T. Pröpper, *Theologische Anthropologie I* (wie Anm. 2), 560.

50 | Ebd., 631.

51 | Vgl. M. Bongardt, Einheit ja – aber welche? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismus-Debatte, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), *Dogma und Denkform* (wie Anm. 16), 85–100, 89.

52 | Vgl. ebd., 86.

53 | Vgl. K. Kreuzer, Der monistische Grundzug der Symboltheorie. Zu einer Debatte zwischen Thomas Pröpper und Karl Rahner, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), *Dogma und Denkform* (wie Anm. 51), 101–109; E. Dirscherl, Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie, in: *ThQ* 187 (2007) 98–113.

54 | Vgl. K. Müller, Streit um Gott (wie Anm. 21), 200.

55 | Vgl. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (wie Anm. 7), 272.

56 | Vgl. E. Dirscherl, Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat (wie Anm. 53), 105–109.

57 | Vgl. Bongardt, Einheit ja – aber welche? (wie Anm. 51), 96.

blem eingezeichnet.⁵⁸ Man betrachte nur einmal den Horos von Chalcedon unter diesem denkformspezifischen Aspekt! Es ist weiter kein Zufall, dass Klaus Müller selbst sein monistisches Programm einem christologischen „Belastungstest“ unterzieht⁵⁹ und in der Christologie – näherhin im „Inkarnationstheorem“⁶⁰ – die religionstheoretische Vermittlungsform von Einheits- und Differenzdenken par excellence erkennt. Nimmt man die u. a. von Magnus Lerch entwickelten Impulse ernst und versucht eine Überprüfung der je inhärenten Reichweite, d. h. des theologischen Problemlösungspotentials und der heuristischen Tauglichkeit der beiden Denkformen an einem konkreten Stück materialer Dogmatik, dann zeigt gerade das Beispiel der Christologie: Die gesuchte gemeinsame Referenzgröße ist so zu bestimmen, dass in ihr die Grundspannung von Identität und Differenz im Verhältnis des Endlichen zum Absoluten, mit der die beiden Denkformen auf je spezifische Weise ringen, zum Austrag kommt. Das freilich ist nicht nur in der Christologie (Inkarnationstheologie/Zwei-Naturen-Lehre) gegeben, sondern von dort ausgehend auch in einer kirchen- und theologiegeschichtlich äußerst prominenten Metapher, die zwar christologisch grundiert ist, aber ihre Prägestkraft vor allem im Bereich der Ekklesiologie entfaltet: dem Leib-Christi-Begriff.

2.2 Themarelevanz der Leib-Christi-Metapher

Im materialen Fokus steht der ekklesiologische Gebrauch der Leib-Christi-Metapher im 19. und 20. Jahrhundert: Die vielen endlichen Subjekte werden eingegliedert in den mystischen Leib Christi und bilden so die Kirche (*Corpus Christi mysticum*). Diese kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich äußerst prominente Grundmetapher ist in doppelter Hinsicht themarelevant. Im eucharistietheologischen Kontext thematisiert sie die Immanenz des Transzendenten im Kontingenten. Der im Geist gegenwärtige Christus verschenkt sich im sakramentalen Geschehen in und unter den Gestalten von Brot und Wein, die fortan Christus in und unter den bleibend sichtbaren, kategorial-materiellen Akzidenzien realsymbolisch repräsentieren. Übertragen in ekklesiologische Zusammenhänge bringt die Leib-Christi-Metapher dann umgekehrt das – im Laufe der Theologiegeschichte und je nach epochal virulenter Denkform ganz unterschiedlich verstandene – In-Sein des Endlichen im Absoluten zum Ausdruck: Die vielen endlichen Subjekte bilden in ihrer Vereinigung mit Christus die Kirche, die solcherart ebenfalls als Leib Christi bezeichnet wird. Die enge Verzahnung des eucharistietheologischen und des ekklesiologischen Metapherngebrauchs, die bereits im

58 | Vgl. G. Essen, Die Personidentität Jesu mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie, in: *IKaZ Communio* 41 (2012) 80–103.

59 | K. Müller, Gedanken zum Gedanken vom Grund. Dieter Henrichs Grenzregie der Vernunft an der Schwelle zur Gottesfrage, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.), *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke* (wie Anm. 33), 211–227, 220.

60 | Ebd., 224.

paulinischen Briefkorpus nachweisbar und durch die gesamte Theologiegeschichte hindurch weiter zu beobachten ist, kann hier nicht nachgezeichnet werden. Wenigstens erinnert sei aber an die wechselhafte Geschichte des *Corpus-Christi-mysticum*-Begriffs, der ursprünglich die eucharistischen Gaben meint, seit Mitte des 12. Jhdts. aber zunehmend auf die Kirche übertragen wird.⁶¹

Natürlich gibt es gute Gründe dafür, dass in der gegenwärtigen akademischen Theologie das Bild von der Kirche als Leib Christi eher gemieden wird. Zu missbrauchsanfällig sei diese Metapher, anfällig für Triumphalismus und Klerikalismus, Ausdruck eines geschichtslosen, statischen und hierarchischen Kirchendenkens mit der Tendenz zu Selbstabschottung und Einbahnkommunikation. Nicht ohne Grund habe das Zweite Vatikanische Konzil diese Metapher nachhaltig relativiert, indem es sie in eine Reihe mit einer Vielzahl anderer Bilder, an erster Stelle natürlich dem von der Kirche als dem pilgernden Volk Gottes, gestellt hat. Andererseits ist wohl kein anderes Kirchenbild so geeignet, in einer vielfach unübersichtlichen Zeit wie der gegenwärtigen religiöse Identität zu stiften als eben das traditionsreiche und gehaltvolle Bild von der Kirche als dem mystischen Leib Christi. Gerade das scheint ja das bleibend Faszinierende an der ekklesiologischen Denkfigur von der Kirche als dem mystischen Leib Christi zu sein, dass sie eine solch enorme identitätsstiftende Wirkung entfaltet, indem sie die Gläubigen aufs Engste an den auferstandenen und im Geist gegenwärtigen Christus bindet. Schon aus diesem Grund scheint der Versuch einer Diskursverweigerung – traditionell gesprochen: einer *damnatio memoriae* – wenig aussichtsreich. Das dergestalt Verdrängte droht dann umso gefährlicher, weil unreflektiert und verwildert, an die Oberfläche der verschiedensten kirchlichen Milieus zu drängen. Deshalb ist es sinnvoller, den umgekehrten Weg zu gehen und nicht nur nach Genese und Gehalt, Gebrauch und Missbrauch dieser so prominenten Kirchenmetapher in der jüngeren Vergangenheit zu fragen, sondern auch nach Möglichkeiten und Grenzen ihrer Neukonfiguration und Recodierung: Lässt sich die Metapher zähmen?

Dabei liegen die ideologische Gefährdung wie das heuristische Potential des Bildes vom Leib Christi im Übertrag auf die Kirche ganz zweifellos in dem schillernden Spiel von Identität und Differenz, das die Metapher zugleich anzeigt und befeuert – und dies in doppelter Hinsicht. Denn zum einen oszilliert das Gefüge von Identität und Differenz in der Leib-Christi-Metaphorik mit Blick auf das Verhältnis von Endlichem und Absolutem, von Gott und Geschöpf und also in einer vertikalen Dimension: Die Kirche ist Leib Christi. Sie steht – wie der Leibbegriff anzeigt – in denkbar intimster Relation zu ihrem Herrn. Aber die Kirche ist nicht Christus, und sie ist auch nicht die andauernde Inkarnation. Wie verhalten sich hier Identität und Differenz zueinander? Wie vermitteln sich hier Christologie und Ekklesiologie? Zum anderen gilt das Ge-

61 | Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 97–147; H. Jorissen, Art. *Corpus Christi mysticum*, in: LThK 2 (1994) 1318–1319.

sagte auch noch mit Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt und also in einer horizontalen Dimension: Wenn die Kirche Leib Christi ist, dann eignet ihr aufgrund dieser christologischen Gründung eine potentiell universale Reichweite. Sie ist von Christus nicht nur als Werkzeug der Erlösung aller eingesetzt (vgl. LG 9), sondern umfasst als mystische Wirklichkeit von Anfang der Menschheit an alle zu Christus Gehörenden (*ecclesia ab Abel*). Als religionssoziologisch beschreibbare Wirklichkeit freilich kennt die Kirche klare Innen-Außen-Grenzen, die durch entsprechende Initiationsriten angezeigt werden (Taufe, Bekenntnis). Und selbstverständlich ist sie in dieser empirischen Hinsicht mitnichten universal, sondern wird zunehmend – gerade in den pluralen Gesellschaften Westeuropas – zu einer partikularen Größe, die mit anderen Sinnanbietern und Kontingenzbewältigungssystemen konkurriert. Wie also Verhalten sich auf dieser horizontalen Ebene Universalismus und Partikularismus, Identität und Differenz zueinander? Wieder scheint der nervöse Punkt in der Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie zu liegen.

Gerade aber der ursprünglich patristische Gedanke einer *ecclesia ab Abel*, d. h. einer geistlichen Kirche der Gerechten von Abel an, zeichnet von Anfang an ein ideologiekritisches Moment in die Metapher ein, das einer Verabsolutierung der damit gesetzten Innen-Außen-Differenzierung wehrt. Ähnliches gilt für das neutestamentliche Theologumenon von der Schöpfungsmittlerschaft Christi und der davon ausgehenden, den ganzen geschaffenen Kosmos umfassenden, schöpfungsweiten Herrschaft des Auferstandenen (vgl. Eph 1,22f; Kol 1,18ff). Beide Aspekte verleihen der Leib-Christi-Metapher ein entgrenzendes Moment, das einer rigiden Fixierung der Zugehörigkeitskategorien (z. B. durch die Taufe im römisch-katholischen Ritus, durch den Empfang der eucharistischen Gaben in rechter Disposition etc.) widerspricht und das sich bis hin zum Bild des kosmischen Leibes Christi weitet.⁶²

2.3 Zum Problem der Metaphernhermeneutik

Um es ein wenig gespreizt zu formulieren: Der bisherige Gang der Problemskizze legt eine wechselseitige Interferenzanalyse von Denkform und Metapher nahe. Die Reichweite, die Plausibilisierungskraft und das Problemlösungspotential aktuellen Differenz- und Einheitsdenkens können, so die leitende Grundidee, ermittelt werden im Abgleich mit dem ekklesiologischen Gebrauch der Leib-Christi-Metapher, die dadurch ihrerseits neu konfiguriert und heutigem Denken neu erschlossen wird. Freilich irritiert dabei die Spannung zwischen der Unschärfe der ekklesiologischen Metapher und

62 | Vgl. W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br 2011, 191; W. Kasper, *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *IKaZ Communio* 41 (2012) 251–267, 259.

dem Anspruch der Denkform auf begriffliche Präzision. Andererseits liegen zentrale begriffliche Probleme der Leib-Christi-Ekklesiologie in der Frage nach einer angemessenen Bestimmung ihres metaphorischen Gehalts. Denn der (exemplarisch zwischen Karl Adam und Mannes D. Koster ausgetragene) Streit, ob von der Kirche als dem mystischen Leib Christi in einem eigentlichen, seinshaften und wirklichen Sinn die Rede ist, oder ob das ‚nur‘ uneigentlich, ‚bloß‘ metaphorisch und bildhaft gemeint sein kann, ist symptomatisch und geht im Letzten auf das aristotelische Metaphernverständnis als uneigentlicher Rede zurück. Ein solches Metaphernverständnis, das mit einer Substituierbarkeit der Metapher durch bildlose Rede rechnet, wird der textpragmatischen Struktur metaphorischer Sprachausdrücke nicht gerecht. Es verkennt zudem den konstitutiv metaphorischen Charakter allen Sprechens, nicht nur unserer Alltagssprache,⁶³ sondern gerade auch religiöser Gottesrede.⁶⁴ Paul Ricoeur hat in seinen Arbeiten zur Metaphertheorie auf den irreduziblen, weil sinngenerierenden Mehrwert metaphorischer Sprachbilder hingewiesen. Metaphern bringen eine „semantische Neuerung“⁶⁵ und „Sinnausweitung“⁶⁶ mit sich, die aus der Spannung zweier eigentlich inkompatibler kognitiver Gehalte resultiert (in diesem Fall: Kirche und Leib). Die kreative Auflösung dieser „semantischen Dissonanz“ erzeugt „eine wahrhaftige *Sinn-Schöpfung*“.⁶⁷ Daraus, so Ricoeur, resultiert ein Zweifaches: „Erstens sind die wahren Metaphern unübersetzbar“, und zweitens bringen sie „eine neue *Information* mit sich“, erschließen so neue semantische Felder und sagen „etwas Neues über die Wirklichkeit“.⁶⁸

Insofern gilt es, die Metapher nicht auf einen sich dahinter vermeintlich verbergenden bildlosen Sachbegriff hin zu dechiffrieren, sondern sie gerade in ihrem semantischen Mehrwert, in ihrem heuristischen Sinnüberschuss und insofern *als Metapher* zu würdigen und zu verstehen. Das kann nur gelingen, wenn eine Verzahnung mit den im Metapherngebrauch virulenten Denkformen versucht wird. Methodisch bedeutet das, sich auf eine Kontextanalyse einzulassen: Wo (in welchem textlichen Umfeld) wird die Metapher wie (in welchem Sinn) gebraucht? Welche metaphorischen Interaktionen zwischen Bildwort und textlichem Umfeld sind auszumachen? Wie wird die Vielzahl an Bedeutungsvarianten der Leitmetaphorik im jeweiligen Kontext reduziert und selektiert? Welche Sinnbereiche werden neu kombiniert? Welche textpragmatische Wir-

63 | Vgl. G. Lakoff/M. Johnson, *Metaphors we live by*. Chicago 1980 (dt.: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg⁶2008).

64 | Vgl. E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: P. Ricoeur/E. Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einf. v. P. Gisel, München 1974, 71–123.

65 | P. Ricoeur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: Ders./E. Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einf. v. P. Gisel, München 1974, 45–70, 45.48.

66 | Ebd., 47.

67 | Ebd., 48.

68 | Ebd., 49.

kung wird mit Hilfe der Metaphernkonfiguration erzielt?⁶⁹ Wertvolle Anregungen dafür bietet die Metaphorologie Hans Blumenbergs. Sie wurde zum philosophischen Analyseinstrument weiterentwickelt⁷⁰ und wird inzwischen auch in theologischen Kontexten angewandt.⁷¹ Blumenbergs Interesse gilt den von ihm so genannten *absoluten* Metaphern, d. h. jenen Metaphern, die nur unter Verlust ihres genuinen Sinngehaltes in andere, abstrakte terminologische Begrifflichkeiten übertragen werden können.⁷² Ganz zweifellos stellt die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi eine solche absolute Metapher dar. Ziel und Programm der blumenbergischen Metaphorologie ist die Analyse der pragmatischen Funktion solcher absoluter Metaphern. Er siedelt die Metaphorologie damit nah zur Begriffsgeschichte und Denkformarchäologie an, nur eben bezogen auf jene sprachlichen Bildgehalte, die sich einer einlinigen begriffslogischen Fixierung entziehen: Die „Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen“.⁷³ Da – wie die Geschichte des *Corpus Christi mysticum* in aller Eindringlichkeit belegt – auch absolute Metaphern eine Geschichte haben, ist ihre Analyse zunächst diachron ausgerichtet: „Die Metapher als Thema einer Metaphorologie [...] ist ein wesentlich *historischer* Gegenstand“.⁷⁴ Hinzu tritt ein systematischer Untersuchungsaspekt, der in einer synchronen Textanalyse Metapher und Begriff, Wortbild und textliches Umfeld zusammensieht: Man muss „*Querschnitte* legen [...], um vollends fassbar zu machen, was die herangezogenen Metaphern jeweils ‚bedeuten‘. Solche Querschnitte [...] müssen Begriff und Metapher, Definition und Bild als Einheit der Ausdruckssphäre eines Denkers oder einer Zeit nehmen“.⁷⁵ Zumindest in metaphortheoretischer Hinsicht scheint also der Graben zwischen Denkform und Metapher durchaus nicht unüberbrückbar zu sein.

69 | Vgl. R. Zimmermann, *Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, in: ThZ 56 (2000) 108–133, 129–133.

70 | Vgl. A. Haverkamp/D. Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a. M. 2009.

71 | Vgl. J. Hartl, *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*, Münster 2007, bes. 120–128; M. Buntfuß, *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theorie-sprache*, Berlin 1997, bes. 87–116; B. Gilich, *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*, Stuttgart 2011,

72 | Vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998, 12.

73 | Ebd., 13.

74 | Ebd., 24.

75 | Ebd., 49.

3. Die Ekklesiologie Johann Adam Möhlers (1796–1838)

3.1 Pneumatozentrische und organologische Ekklesiologie

Es liegt nahe, den Gebrauch der Leib-Christi-Metapher als ekklesiologischen Leitbegriffs in der Anfangszeit der klassischen Moderne zu untersuchen, weil es sich – wie gezeigt – bei den beiden als Formalobjekten dienenden Denkformen jeweils um klassisch modernes Denken handelt. Am Anfang solcherart modernen Kirchendenkens steht nun ganz unzweifelhaft der Tübinger Johann Adam Möhler (1796–1838), der in der kommentierenden Literatur als „Kirchenvater des modernen Katholizismus“;⁷⁶ ja als „Kirchenvater der Moderne“ schlechthin⁷⁷ charakterisiert wird. Möhlers Werk ist insbesondere dank der Editionen Geiselmanns leicht greifbar und theologisch wie historiographisch gut erschlossen (ein Werkverzeichnis findet sich bei Reinhardt;⁷⁸ die wichtigste Sekundärliteratur bis zu den frühen 1990er Jahren listet Wagner⁷⁹ auf).

Bei Möhler ist der Umschlag von einem gegenreformatorisch veräußerlichten, stark juristisch geprägten Kirchenbegriff bellarminischer Prägung hin zu einem organologischen Leib-Christi-Denken gut zu beobachten. Der junge Dozent referiert zwar in seinen Vorlesungen zum Kirchenrecht (1823–1825) noch die überkommene Lehre von der Kirche als einer gesellschaftlich verfassten und hierarchisch gegliederten Heilsanstalt,⁸⁰ aber schon in seinem 1825 entstandenen Frühwerk *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* kommt die Kirche ganz von ihrem inneren, mystischen Wesen her in den Blick. Zentrales Bild für diese mystische Einheit der Kirche ist die Leib-Christi-Metapher: „Alle Gläubigen bilden also den Körper Christi, und unter sich selbst eine geistige Einheit, wie das höhere Prinzip, von welchem sie erzeugt und gebildet wird, selbst nur ein und dasselbe ist“.⁸¹ Dieses höhere Prinzip ist der Geist Gottes, der in der Kirche wirkt und sie zu einem lebendigen Organismus fügt. So fließen im Gebrauch der Leib-Christi-Metapher des jungen Möhler eine pneumatozentrische

76 | W. Kasper, „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, in: ThQ 183 (2003) 196–212, 203.

77 | H. Wagner, Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils, in: Ders. (Hg.), Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne, Paderborn 1996, 35–49, 35.

78 | R. Reinhardt (Hg.), Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796–1838). Aus dem Nachlass von Stefan Lösch, unter Mitwirkung von J. Köhler und C. Zimmermann durchgesehen, ergänzt und hg. von R. Reinhardt, in: G. Schwaiger (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, ebd. im Anhang S. 1–71.

79 | H. Wagner, Art. Möhler, in: TRE 23 (1994) 140–143, 143.

80 | Vgl. P. Rosato, Between christocentrism and pneumatocentrism: An interpretation of Johann Adam Möhler's ecclesiology, in: HeyJ 19 (1978) 46–70, 48–54.

81 | J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte, hg., eingeleitet und kommentiert von Josef R. Geiselmann, Köln/Olten 1957 (Erstausgabe: 1825), 7.

Ekklesiologie⁸² und ein organologisches Ganzheits- bzw. Gemeinschaftsdenken zusammen. Die geistgewirkte, mystische Einheit der Kirche gewährleistet auch den sichtbaren Zusammenklang der *societas perfecta* in Bischof und Papst – die „Einheit des Körpers der Kirche“, wie die Überschrift über den zweiten Teil des Werkes bezeichnenderweise lautet. Auch bei der Darstellung der äußeren Verfasstheit der Kirche leitet also die Leibmetapher die Betrachtung. Die Gläubigen und die kirchliche Obrigkeit sollen „alle wie ein Geist, so ein Leib“ miteinander verbunden sein. Denn wie „ein Inneres alle belebt, eben so [sollen, M.R.] alle als eine Einheit nach außen sich darstellen“.⁸³ Was diese möhlersche Verhältnisbestimmung von innerer Geistkirche und äußerer Heilsanstalt so interessant macht, ist der Umstand, dass sie – wie Geiselman bereits früh erkennt – als Versuch einer „Einigung der göttlichen und menschlichen Seite der Kirche im Hl. Geiste“⁸⁴ zu werten ist. Der junge Möhler steht hier ganz zweifellos unter dem Einfluss des romantischen Weltbildes, und es ist kein Zufall, dass Geiselman gerade im Zusammenhang mit diesen romantischen Wurzeln in der Ekklesiologie des jungen Möhler panentheistisches Denken zu erkennen glaubt.⁸⁵ Es lohnt also, nicht nur die Leib-Christi-Ekklesiologie des jungen Möhler, sondern auch die darin virulente Denkform hinsichtlich der Spannung von Einheit und Differenz im Verhältnis des Endlichen zum Absoluten genauer in den Blick zu nehmen. Wer allerdings dem jungen Romantiker Möhler eine Drift zum Einheitsdenken und dergestalt eine Opposition zu jeder Form freiheitsaffirmierenden Subjekt Denkens attestieren will, der sei vor simplen diachronen Gleichungen gewarnt: Erstens ist die Romantik als geistesgeschichtliche Epoche ein überaus vielschichtiges Phänomen und nicht auf einen – und dann auch noch ggf. monismusaffinen – Nenner zu bringen.⁸⁶ Zweitens arbeitet Walter Kasper in seinen Studien zur Tübinger Schule (die Debatte um die Legitimität des Schulbegriffs sei hier ausgeklammert) die frappanten Parallelen zu Möhlers Lehrer und späterem Kollegen Johann Sebastian Drey (1777–1853) heraus und erlaubt so, Möhler auch auf der Folie spätaufklärerischen Denkens zu lesen.⁸⁷ Vor allem aber geht die organologisch-gemeinschaftliche Sicht der Kirche als dem im Heiligen Geist geeinten

82 | Vgl. P. Rosato, *Between christocentrism and pneumatocentrism* (wie Anm. 80), 54–59.

83 | J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (wie Anm. 81), 170.

84 | J. R. Geiselman, *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Band III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 341–420, 364.

85 | Vgl. ebd., 367.

86 | Vgl. H. Wagner, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler* (Beiträge zur ökumenischen Theologie 16), München/Paderborn/Wien 1977, 56–92.

87 | Vgl. W. Kasper, „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ (wie Anm. 76), 196–201.; W. Kasper, *Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule*, in: M. Kessler/O. Fuchs (Hg.), *Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule*, Tübingen 2005, 189–206, 200–203.; Vgl. auch A. van Harskamp, *Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier*. Aus dem Niederländischen von H. Meyer-Wilmes und A. Blome, Tübingen 2000, 317–418.

mystischen Leib ganz klaglos einher mit einer hohen Wertschätzung der Subjekthaf-
tigkeit und der Freiheit jedes einzelnen ihrer Glieder, wie ein abschließender Blick auf
die *Einheit* Möhlers verdeutlichen kann. Auch wenn nämlich der Geist die Gläubigen
zu einer mystischen Einheit verbindet, darf doch „die Individualität des Einzelnen
nicht aufgehoben werden“.⁸⁸ So wird in „der höchsten Selbsttätigkeit des Gläubigen
[...] notwendig die reinste Freiheit bewahrt“.⁸⁹

Mir scheint, dass dieses Zusammenspiel von Einheit und Differenz der Gläubigen un-
tereinander, aber auch der Gläubigen zu Gott innerhalb des Leibes Christi beim jungen
Möhler durch einen Abgleich mit den Prämissen aktuellen Einheits- und Differenz-
denkens erheblich transparenter werden kann: Ist die möhlersche Verbindung von
Einheit und Differenz im Licht heutiger Denkformen plausibilisierbar, oder bleiben
beide Aspekte bei ihm doch letztlich unverbunden? Steht der hier anklingende Panen-
theismus, wie Geiselman argwöhnt, tatsächlich in der Gefahr eines „ekklesiologi-
schen Monophysitismus“;⁹⁰ der die menschliche Gemeinschaft zu einem bloßen Organ
des sich selbst auslebenden Pneumas degradiert? Umgekehrt ist natürlich auch zu fra-
gen, ob die beiden aktuellen Denkformen angesichts der möhlerschen Syntheseleistung
tatsächlich so unversöhnt nebeneinander stehen müssen, wie es momentan den
Anschein hat.

Ein guter Teil der Sekundärliteratur zu Möhler arbeitet sich an werkgenetischen Prob-
lemen ab. Näherhin geht es um die Frage, ob zwischen Möhlers *Einheit* aus dem Jahr
1825 und dem Werk, das seinen späteren Weltruhm als Ökumeniker und Begründer
der vergleichenden Konfessionskunde begründen wird, der im Jahr 1832 erstmals ver-
öffentlichten *Symbolik*, ein hermeneutischer Bruch zu diagnostizieren ist. Besonders
Geiselman hat diese These vertreten.⁹¹ Wagner dagegen meint, Möhlers Entwicklung
habe sich „allmählich und bruchlos“⁹² vollzogen. Vor allem die im Jahr 1827 abgefasste
Monographie Möhlers über *Athanasius* wird hierbei als Bindeglied ins Spiel gebracht,
an dem sich die stetig wachsende Bedeutung einer christologischen Fundierung der
Ekklesiologie bei Möhler gut illustrieren lasse. Der Leib, der die Kirche ist, wird Möh-
ler immer stärker als Leib *Christi* bewusst. Wieder fällt auf, wie stark Möhler auch in
vermeintlich abseitigen, weil dogmenhistorischen Kontexten mit der Metafrage von
Identität und Differenz im Verhältnis des Göttlichen zum Geschöpflichen ringt: „Das
Verhältnis des Arianismus zum Sabellianismus können wir so ausdrücken: nach je-
nem ist Gott von der Welt getrennt, nach diesem fällt Gott und die Welt zusammen.“

88 | J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (wie Anm. 81), 114.

89 | Ebd., 189.

90 | J. R. Geiselman, *Der Wandel des Kirchenbewusstseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möh-
lers*, in: J. Daniélou/H. Vorgrimler (Hg.), *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der
Frömmigkeit* (FS Hugo Rahner), Freiburg i. Br. 1961, 531–675, 614.

91 | Vgl. ebd., 612f.646f.

92 | H. Wagner, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen* (wie Anm. 86), 273.

Der Katholizismus aber hält Gott und Welt auseinander, obschon Gott mit der Welt in innigster Verbindung steht“.⁹³ Oder, um nochmals Möhlers *Athanasius* zu zitieren: „So ist Gott außerweltlich und in der Welt, er ist stets verschieden vom Einzelnen wie vom Ganzen, und doch nicht getrennt“.⁹⁴

3.2 Kirche als andauernde Fleischwerdung Christi?

Eine besondere Verbreitung erlangte freilich jenes Zitat Möhlers aus der *Symbolik*, das von der Kirche als der fortgesetzten Inkarnation Christi – einer „andauernde[n] Fleischwerdung desselben“ – spricht. Es wird in entsprechenden Dogmatik-Handbüchern bis in die Gegenwart gerne zitiert⁹⁵ und dient nicht selten als Beleg dafür, wie eine unkritische Leib-Christi-Ekklesiologie mit dieser angeblichen planen Ineinsetzung von Kirche und Christus den Weg zu kirchlichem Triumphalismus und soteriologischer Selbstanmaßung geebnet habe.⁹⁶ Möhler schreibt nach einer längeren hin-führenden Passage, in der er die Fleischwerdung des göttlichen Wortes als den eigentlichen Grund der Sichtbarkeit der Kirche ausmacht: „So ist denn die sichtbare Kirche, von dem eben entwickelten Gesichtspunkte aus, der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden“.⁹⁷ Als Verdeutlichung der These wird die Zwei-Naturen-Lehre und die Analogie zur hypostatischen Union angeführt, wie es im unmittelbaren Zitatanschluss heißt: Wie „in Christo Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungeteilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Die Kirche, seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von beidem“.⁹⁸

Gewiss hat die heftige Kritik, die diese Aussagen im Rückblick auf die dann folgende, durchaus ambivalente Wirkungsgeschichte einer solchen Leib-Christi-Metaphorik erfahren haben, einige Berechtigung. Doch gerade darum wäre es lohnend, nicht nur die

93 | J. A. Möhler, *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus*. In sechs Büchern. Unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage von 1844, Frankfurt a. M. 1973 (Erstausgabe 1827), 280f.

94 | Ebd., 290.

95 | Zuletzt vgl. G. Kraus, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, 166.

96 | Vgl. J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 1994, 279; J. Werbick, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2009, 68.

97 | J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg., eingeleitet und kommentiert von Josef R. Geiselman, Köln-Olten 1958–1961 (Erstausgabe 1832), 389.

98 | Ebd.

theologischen Zusammenhänge, in der diese spezifisch neuzeitliche und überaus wirkmächtige Form der Leib-Christi-Ekklesiologie situiert ist, sondern auch die dabei virulenten Denkformbewegungen noch einmal unter dem Fokus von Identität und Differenz genauestens unter die Lupe zu nehmen. Dann ließe sich nämlich präziser prüfen, ob Möhler selbst tatsächlich einen dergestalt monistisch grundierten Triumphalismus vertreten hat. Einzelne Spitzensätze der *Symbolik* scheinen das in der Tat nahezulegen: „Die Kirche ist der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesamtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung“⁹⁹ Bereits die Art und Weise, in der er das Analogische dieses Vergleichs betont, lässt hier allerdings Zweifel aufkommen: „Die Kirche ist [...] auf eine abbildlich-lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus“.¹⁰⁰ Auch die dahinter zum Vorschein kommende platonisierende Denkform, die das Urbild zwar im Abbild erkennt, aber nicht darin aufgehen lässt, ermutigt zu weiteren Nachfragen.¹⁰¹ Sie ist für Möhler Basis eines sakramentalen Denkens, das sich dezidiert gegen jene „pantheistische Mystik“ wendet, die „das Göttliche und Menschliche unterschiedlos durcheinandermengte“.¹⁰² Von da aus ließe sich systematisch weiter fragen: Ist mit dem Begriff des sakramentalen Denkens bei Möhler eine Spur gelegt, die auch bei der Klärung aktueller Denkformdebatten hilfreich sein könnte? Ließen sich damit eventuell sogar die mit einem ideologisch gefärbten Gebrauch der Leib-Christi-Metaphorik leider nicht selten einhergehenden rigiden Innen-Außen-Grenzziehungen verflüssigen, die kirchlicherseits nicht nur eine bisweilen exkludierende und heilsexklusive Selbstüberhebung zur Folge hatten, sondern – man muss es wohl tatsächlich in dieser Härte formulieren – oft genug auch eine „imperial-absolute[...] Kommunikation von innen nach außen“¹⁰³ mitsamt einem dementsprechenden „Binnenperspektivismus“?¹⁰⁴

Bleibt mit Blick auf Möhler nur der Hinweis, dass eine Analyse seiner Texte auch deshalb lohnenswert erscheint, weil seine Wirkung auf die Ekklesiologie des 19. und 20. Jahrhunderts kaum zu überschätzen ist. Möhler beeinflusst nachhaltig die sog. Römische Schule – Perrone und Passaglia, Schrader und Franzelin – sowie die vielgestaltige Theologie Scheebens.¹⁰⁵ Diese Theologen tragen nachweislich zur weiteren Verbreitung der Ekklesiologie Möhlers mitsamt ihrer Leib-Christi-Metaphorik bei. Schrader und Franzelin erarbeiten außerdem für das I. Vaticanum das Kirchenschema

99 | Ebd., 414.

100 | Ebd., 353.

101 | Vgl. W. Kasper, „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ (wie Anm. 76), 206f.

102 | J. A. Möhler, *Symbolik* (wie Anm. 97), 372; zum sakramentalen Denken Möhlers vgl. A. Cardita, *Rehabilitating Johann Adam Möhler's sacramental insights*, in: *International Journal of Systematic Theology* 13 (2011) 77–100.

103 | J. Werbick, *Grundfragen der Ekklesiologie* (wie Anm. 96), 115.

104 | Ebd., 116.

105 | Vgl. W. Kasper, „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ (wie Anm. 76), 202; Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (= HDG III/3d), Freiburg 1971, 92f.

De Ecclesia, das aufgrund des vorzeitigen Abbruchs des Konzils bekanntlich nicht verabschiedet werden kann. So ist die Ekklesiologie Möhlers auch auf dem Konzil präsent,¹⁰⁶ was bis in die Zitation seines Namens in den Anmerkungen des vorbereitenden Schemas hinein belegt ist.¹⁰⁷ Aus heutiger Perspektive nicht ohne Ironie ist freilich der Umstand, dass ein Großteil der Konzilsväter just diese Leib-Christi-Metaphorik, die im vorbereitenden Schema voll zum Tragen kommt – das erste Kapitel lautet: „*Ecclesia est corpus Christi mysticum*“¹⁰⁸ –, als „zu spirituell gedacht“¹⁰⁹ zu metaphorisch, zu fromm erbaulich und zu wenig dem konkreten äußeren Gefüge der Kirche Rechnung tragend ablehnt;¹¹⁰ jenes Kirchenbild also, das wie kein zweites bei gegenwärtiger Dogmatik als Sinnbild einer hierarchischen Zuspitzung¹¹¹ und Ausdruck überkommenen *societas perfecta*-Denkens¹¹² in der Kritik steht. Auch das ist ein durchaus bemerkenswerter Befund, dass binnen weniger Generationen eine vollständige Neukonfiguration und Umcodierung dieser Metapher erfolgt. Gleiches geschieht, nur entsprechend unter umgekehrten Vorzeichen, mit dem Volk-Gottes-Begriff.

4. Die Sattelzeit der Leib-Christi-Ekklesiologie in der Zwischenkriegsphase

4.1 Christomonistische Ekklesiologien und sakramentales Denken

In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg ist eine regelrechte „Möhlerrenaissance“ zu beobachten.¹¹³ Mit der Krise des Ersten Weltkriegs setzt eine Neubesinnung auf das innere Wesen der Kirche, auf ihre göttlichen Wurzeln und ihre geistige Gestalt ein, die durch unterschiedliche religiöse Strömungen wie die liturgische Erneuerung, die Bibelbewegung, die ökumenische Bewegung oder die Katholische Aktion noch verstärkt wird. Eine Flut an – qualitativ ganz erheblich differierender – *Corpus-Christi-mysticum*-Literatur entsteht, deren Anzahl sich in den 1920er und 1930er Jahren im Vergleich zur Jahrhundertwende um ein Vielfaches vermehrt und die ihren numerischen Höhepunkt 1937 erreicht.¹¹⁴ Allein die deutschsprachige katholische Theologie der Zwi-

106 | Vgl. H. Wagner, Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils (wie Anm. 77), 35.44–46.

107 | Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*. I. Teil: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung. II. Teil: Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie, München 1962, 18.

108 | Vgl. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (wie Anm. 105), 101.

109 | Ebd.

110 | Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (wie Anm. 107), 19.

111 | Vgl. C. M. Hoff, *Ekklesiologie* (*Gegenwärtig Glauben Denken* 6), Paderborn 2011, 81.

112 | Vgl. ebd., 131.

113 | Vgl. W. Kasper, „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ (wie Anm. 76), 202.

114 | Vgl. Vgl. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (wie Anm. 105), 117.

schenkriegszeit bietet hier eine kaum überschaubare Menge an Publikationen. Wertvolle Orientierungshilfe bietet U. Valeske, der eine umfassende Bibliographie sowie eine Systematisierung des historischen Stoffs bietet.¹¹⁵ Zwei weitere dogmengeschichtlich ausgerichtete Arbeiten jüngerer Datums liefern zwar ebenfalls wichtige Literaturhinweise, greifen aber systematisch nicht tief genug.¹¹⁶

Freilich überrascht die christomonistische Schlagseite, in die die Leib-Christi-Ekklesiologie in diesen Jahren gerät. Einschlägig ist oft schon der Titel, so z. B. ein Werk des Berliner Priesters Karl Pelz, das, als Manuskript gedruckt, ganz erhebliche und überregionale Verbreitung erfuhr: *Der Christ als Christus*.¹¹⁷ Der Autor geht von einer andauernden ontischen bzw. somatischen Einwohnung Christi im getauften und gerechtfertigten Christ aus. Daraus folgert er eine substantielle Identität zwischen der Menschheit Christi – dem verklärten Leib des auferstandenen Gekreuzigten – und dem mystischen Leib Christi, der Kirche. Jeder und jede Getaufte ist der verklärten Menschheit Christi physisch-real einverleibt, so dass nicht nur gilt: „Christus ist real gegenwärtig unter den Erscheinungsformen dieses realen Menschen“;¹¹⁸ sondern es kann laut Pelz auch gesagt werden, „dass jeder Christ in Wahrheit Fleisch Christi und in Wahrheit Leib Christi ist“.¹¹⁹ Entsprechend ist denn auch das Bild der Kirche als Leib Christi buchstäblich zu nehmen und im Sinn einer ontischen Identität zu lesen. Ein ähnlich überspitzter supranaturaler Biologismus findet sich in Donatus Hauggs Werk *Wir sind dein Leib*.¹²⁰ „Christus hat sich uns einverleibt und zu seinen Gliedern gemacht [...]. In aller Wahrheit sind wir sein Leib. [...] Christi sumus, nein, Christus sumus. Wir sind nicht bloß Christi Eigentum, wir sind Christus“.¹²¹ Aus der Projektperspektive ist hierbei nicht so sehr der reine Textbefund interessant. Interessant sind vielmehr die dabei angelegten Begründungsstrategien, die zumeist über den Gedanken der ontischen Einverleibung des Menschen in die verklärte Menschheit des Auferstandenen kraft sakramentalen Geschehens (Taufe, Eucharistie) laufen. Interessant sind aber auch die Abgrenzungsstrategien, mit denen man versucht, den unterschwellig virulenten Pantheismus – bzw. „Panchristismus“ – derartiger Denkformen und ihrer ins Universale tendierenden Leib-Christi-Metaphorik zu verhindern. So erkennt Haugg z. B. unumwunden an, dass solchem Denken zufolge der mystische Christus „in allen

115 | Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (wie Anm. 107).

116 | Vgl. R. M. Schmitz, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943*, St. Ottilien 1991; J. Schierl, *In Christus. Deutschsprachige Stimmen zur Verbindung der Gläubigen mit Christus im Vorfeld der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis“ (1943)*, Regensburg 1994.

117 | K. Pelz, *Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens. Als Manuskript gedruckt*, Berlin o. J. (1939).

118 | Ebd., 79.

119 | Ebd., 127.

120 | D. Haugg, *Wir sind dein Leib. Die urchristliche Botschaft vom Corpus Christi mysticum in ihrer Wesensfülle und Bedeutung*, München 1937.

121 | Ebd., 130.

Menschen“¹²² wohnen müsse, und zwar nicht nur als gestaltloses Pneuma, sondern als „ein persönliches Wesen“.¹²³ Diese mit Christi Menschwerdung gegebene seinshafte Einheit des ganzen Menschengeschlechts in Christus ist „allerdings noch nicht eine organisch-lebendige, nur materiell-tote, aber doch wirkliche Einheit“.¹²⁴

Aus Zuspitzungen lässt sich lernen, auch *ex negativo*, auch in denkformspezifischer Hinsicht. Man lese all das deshalb nicht als eine Blütenlese theologischer Kuriositäten längst vergangener Tage! Die ganze Brisanz dieser Beispiele wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass sich kein Geringerer als Karl Rahner in seiner Reaktion auf die Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) genau diese letztgenannte Argumentation zu eigen macht und die These vertritt, dass die Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben Gottes „in der Fleischwerdung des Wortes Gottes [...] als faktische Bestimmung des Menschengeschlechts im ganzen auch eine real-ontologische Bestimmung des Wesens eines jeden Menschen ist“.¹²⁵ Rahner spricht in diesem Text von 1947 (erweitert 1954) ausdrücklich von einer „konsekrierte[n] Menschheit“, die „von vornherein eine reale Einheit ist“,¹²⁶ um so die heilsnotwendige Gliedschaft am *Corpus Christi mysticum* mit dem universalen, allen Menschen geltenden Heilswillen Gottes in Einklang bringen zu können, und die Spur seiner Argumentation läuft – auch das ist bezeichnend – über den Sakramentsbegriff.¹²⁷

Um nochmals die unmittelbare Relevanz des Gesagten zu verdeutlichen: Rahners sakramentales Denken und seine angebliche Idee einer ‚Kollektivinkarnation‘ (so eine sekundäre Zuschreibung) wird von Valeske als Platonismus etikettiert¹²⁸ und als „Kuriosum“¹²⁹ abgetan. Aber eben diese sakramentale Denkform ist es, die Rahners Symbolbegriff und seine These von der Selbsttranszendenz der Materie zutiefst prägt – Theologumena, die wiederum von Pröpfer und Müller als subkutan monistisch gebrandmarkt bzw. gepriesen werden (s. o.). Und eben dieses sakramentale Denken ist es außerdem, das aktuell als schlechterdings *die* genuin katholische Denkform, gar als *das* Wesen des Katholizismus – und zwar unter Berufung auf Rahner als Kronzeugen – wieder neu ins (kontrovertheologische) Spiel gebracht wird.¹³⁰ Also noch einmal: Was lässt sich aus obiger Gleichsetzung von Christ und Christus für die aktuelle Denkformdebatte lernen? Der Gedanke einer physisch-organismischen Einheit zwi-

122 | Ebd., 52.

123 | Ebd., 52f.

124 | Ebd., 54.

125 | K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici corporis Christi“, in: Ders., Sämtliche Werke. Band 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearb. v. J. Heislbetz u. A. Raffelt, Freiburg i. Br. 2003, 3–72, 67.

126 | Ebd., 68.

127 | Vgl. ebd., 59.

128 | Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (wie Anm. 107), 87.

129 | Ebd., 43.

130 | Vgl. K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 47–53.

schen Christus und den Christen bzw. zwischen dem Menschgewordenen und der ganzen Menschheit darf aus heutiger Perspektive wohl als unvollziehbar gelten. Ein sakramentales Denken hingegen erscheint nicht nur im Zusammenhang mit der Frage nach Einheit und Differenz im Verhältnis des Endlichen zum Absoluten als äußerst hilfreich, sondern wird momentan sogar als das Proprium des Katholischen gehandelt. Der wunde Punkt dabei ist folgender: Stehen gegenwärtig jenseits einer platonisierenden Urbild-Abbild-Metaphysik geeignete Denkkategorien zur Verfügung, die dem Begriff einer solchen Sakramentalität wirklich Rechnung tragen, und lässt sich ein solches sakramentales Denken als genuin katholische Wesensform wirklich ganz ohne panentheistisch grundierte Untertöne ausformulieren? Hat Klaus Müller hier vielleicht einen Finger in die (katholische) Wunde gelegt? Oder ist es umgekehrt so, dass Präppers dezidiert a-metaphysische, strikt personale und freiheitsaffirmative Denkform die einzige Möglichkeit ist, ein Abgleiten in jenen von allen kritisierten Substanzenmonismus (und sakramententheologisch entsprechend in Mirakel und Magie) zu verhindern?

Zurück zum historischen Referat. Derartige Einseitigkeiten im ekklesiologischen Gebrauch der Leib-Christi-Metaphorik stehen in der Mitte seriöser wissenschaftlicher Theologie jener Tage nachzulesen. Immer wieder taucht in dem Zusammenhang auch das möhlersche Diktum von der Kirche als der andauernden Fleischwerdung, als fortgesetzter Inkarnation Christi auf. Bereits 1924 betont Karl Adam die „Christus-durchlebtheit“¹³¹ der Kirche, in deren Sakramentsmystik sich „das Grundwesen der Kirche [...], das Fortleben Christi in ihr“¹³² ausdrücke. Im Jahr 1931 schreibt Arnold Rademacher: „Jesus Christus ist der Mittelpunkt der Gemeinschaft, das Herz und Haupt und die Lebensform des Organismus der Kirche. [...] Jesus ist [...] das Haupt des einen Körpers, der die Gemeinschaft aller Erlösten als Glieder umfasst [...]. – Die Kirche ist so *der fortlebende Christus*, nicht nur in einem metaphorischen, sondern in einem Sinn, der über alle physische Wirklichkeit hinausliegt“.¹³³ Für Carl Feckes ist die Kirche „der in die volle, lebenerfüllte Wirklichkeit übergeführte mystische Leib Christi“,¹³⁴ das „Mysterium der erweiterten Menschwerdung“ und der „fortlebende Christus“.¹³⁵ Und auch hier läuft der Gedanke über den Sakramentsbegriff hin zu einer vorgängigen seinshaften Eingliederung der ganzen Menschheitsfamilie in den mystischen Leib Christi: „Christus ist Haupt, das Menschengeschlecht sein Leib“.¹³⁶ Was Möhler für die Kirche attribuiert, gilt nun für alle Menschen: Das Verhältnis Christi zum Menschen-

131 | K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf (1924) ³1957, 32.

132 | Ebd., 38.

133 | A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche*, Augsburg 1931, 143.

134 | C. Feckes, *Das Mysterium der Heiligen Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur*, Paderborn (1934) ³1951, 143.

135 | Ebd., 141f.

136 | Ebd., 35.

geschlecht ist als „eine Art Erweiterung oder Fortsetzung seiner heiligen Menschwerdung“¹³⁷ anzusehen. Freilich wird eingeschränkt: „Wir dürfen uns nicht zu einem mystizistischen Panchristismus, zu einer Allverschmelzung in Christus fortreißen lassen“.¹³⁸ Wiederum wird die Frage sein, ob solche Differenzierungen überhaupt denkformspezifisch und metapherninhärent möglich sind, oder ob sie nur thetisch gesetzt bzw. durch Bildwechsel plausibilisiert werden können (z. B. durch Ausweichen in die Ehe- und Brautmetaphorik).

Die Liste an Autoren und Publikationen ließe sich in dieser Spur beliebig verlängern. Genannt sei nur noch Michael Schmaus, dessen Dogmatik bemerkenswerte Verschiebungen erfahren hat, der aber in seiner Ekklesiologie von 1940 noch ganz aus der Corpus-Christi-Metaphorik schöpft. Denn auch beim Schmaus der 1940er Jahre steht die zwar mystische, aber deshalb nicht weniger seinshaft-real konzipierte Einheit Christi mit der Kirche ganz im Zentrum des Gedankens: „Die Einheit zwischen Christus und Kirche [...] erfasst die Existenz, das Sein. Sie nähert sich jener Einheit, welche zwischen dem Logos und seiner menschlichen Natur besteht. [...] Denn die Glieder der Kirche [...] werden Glieder seines [Christi, M.R.] verklärten Leibes. [...] Wie der Leib eines Kindes durch [...] Einverleibung von Nahrungsstoffen wächst, so wächst der verklärte Leib Christi durch die Einpflanzung neuer Glieder“¹³⁹.

4.2 Dekonstruktionen

Der Begriff „Sattelzeit“ in der Überschrift zeigt es schon an: Um das Jahr 1940 erscheinen gleich mehrere Titel, die massive Kritik am skizzierten Gebrauch der Leib-Christi-Metapher üben. Sie tragen dazu bei, dass innerhalb kürzester Zeit eine ontologisch aufgeladene Leib-Christi-Metaphorik als ekklesiologische Leitmotivik erheblich relativiert und auf mittlere Sicht durch den Volk-Gottes-Gedanken de facto abgelöst wird, der seinerseits nun freilich nicht mehr bellarminisch als *societas perfecta*, sondern in dynamisch-heilsgeschichtlicher Grundierung Verwendung findet. Neben J. Beumer¹⁴⁰ und O. Lutz¹⁴¹ ist hier O. Holzer zu nennen, der seine Kritik auf die Frage nach der somatischen Dauergegenwart Christi in den Gläubigen zuspitzt.¹⁴² Erich Przywara kommt 1940 zu dem ernüchternden Ergebnis, dass ein Großteil der deutschsprachigen Corpus-Christi-mysticum-Literatur die Grenzen zwischen Transzendenz und Imma-

137 | Ebd., 40.

138 | Ebd., 43.

139 | M. Schmaus, *Katholische Dogmatik III/1. Kirche und göttliches Leben im Menschen*, München 1940, 57.

140 | Vgl. J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche?*, in: *ThGl* 31 (1939) 379–391.

141 | Vgl. O. Lutz, *Die Lehre vom mystischen Leib Christi nach dem hl. Thomas von Aquin*, in: *KIBI* 21/22 (1940–1941) 116–118, 132–133.

142 | Vgl. O. Holzer, „Christus in uns“. *Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-mysticum-Literatur*, in: *WiWei* 8 (1941) 24–35, 64–70, 93–105, 130–136.

nenz im Metapherngebrauch nicht hinreichend beachte.¹⁴³ Nicht um eine substanzhafte Identität zwischen Kirche und Christus gehe es, sondern um die „werkzeugliche Repräsentation und repräsentierende Werkzeuglichkeit“¹⁴⁴ der Kirche im Verhältnis zu ihrem göttlichen Stifter. Im selben Jahr kritisiert Ludwig Deimel die „Tilgung jeder Distanz und die Verwischung aller Unterschiede“¹⁴⁵ zwischen Göttlichem und Menschlichem im bisherigen Gebrauch der Leib-Christi-Metaphorik. Das Leib-Christi-Sein der Kirche sei ein Bild, ein vornehmes und heiliges zwar, aber eben doch „nur ein Bild unter Bildern“.¹⁴⁶

Einzig die ebenfalls 1940 erschienene Streitschrift *Ekklesiologie im Werden* von Mannes Dominikus Koster hat eine gewisse Bekanntheit über den Tag hinaus erhalten. Koster dekonstruiert die Leib-Christi-Metaphorik radikal und rückt an deren Stelle den Volk-Gottes-Begriff ins Zentrum. Auch Koster verweist nachdrücklich auf den „bloß *metaphorischen* Charakter der Bildrede ‚Leib Christi‘“,¹⁴⁷ der zu wenig beachtet werde. Das Attribut *mystisch* bringe nichts anderes als eben diese Uneigentlichkeit, Gleichnis- und Bildhaftigkeit – eben das ‚bloß‘ Metaphorische – der ekklesiologischen Rede vom Leib Christi zum Ausdruck. Insofern sei es „ein bares Unding“,¹⁴⁸ den mystischen Leib Christi, d. h. die Kirche, mit dem übernatürlichen Leib Christi, d. h. mit Christi verklärter Menschheit, gleichzusetzen. Natürlich wird die Unterscheidung Kosters zwischen einer bloß uneigentlichen Bildebene und einem davon zu extrahierenden, eigentlichen Sachgehalt metaphorischer Rede heutiger Metaphertheorie in keiner Weise mehr gerecht. Trotzdem liegt der seinerzeit entscheidende Erkenntnisgewinn darin, dass Koster jene prinzipielle hermeneutische Bedeutsamkeit der Metaphorizität im Leib-Christi-Denken ins Bewusstsein gerufen hat, die die von ihm kritisierten christomonistischen Entwürfe mit ihrer ontologischen Identifikationslogik vermissen lassen. Gerade das lässt aus heutiger Perspektive erneut fragen, wie die Grundlinien seiner Kritik verlaufen, wie er seinerseits die ihm so suspekt gewordene Zentralmetapher deutet und wie sein Gegenentwurf inhaltlich und begründungslogisch positioniert ist. Dass sich daraus viel für unsere heutige Debatte um Denkformen lernen lässt, wird spätestens dann offensichtlich, wenn man sich das Bemühen Kosters vor Augen führt, im Streit um die Leib-Christi-Metaphorik das Augenmerk auf die darin virulenten „hauptsächlichen *Denkkategorien*“¹⁴⁹ zu legen.

Weder die letztgenannten Autoren für sich genommen, noch die eigentümliche historische Konstellation, der zufolge sich die Zeit um das Jahr 1940 herum als eine Sattelzeit

143 | Vgl. E. Przywara, *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz (1940)*, in: Ders., *Katholische Krise*. In Zusammenarbeit mit dem Verfasser hg. und mit einem Nachwort versehen von B. Gertz, Düsseldorf 1967, 123–152, 144f.

144 | Ebd., 146.

145 | L. Deimel, *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1940, 88.

146 | Ebd., 167; vgl. ebd., 35.

147 | M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, 162.

148 | Ebd., 35.

149 | Ebd., 139.

der Leib-Christi-Ekklesiologie rekonstruieren lässt, sind bisher ernsthaft systematisch gewürdigt worden. Schierl bearbeitet zwar die Krise der Corpus-Christi-mysticum-Theologie, konzentriert sich dabei aber ganz auf Erzbischof Conrad Gröber, der in einem Memorandum vom Januar 1943 die Entstehung von *Mystici Corporis* durch Pius XII. mit initiierte.¹⁵⁰ Schierls Befund macht deutlich, was bereits an den Reaktionen der Konzilsväter 1870 zu beobachten war und was in der heutigen Debatte praktisch völlig vergessen ist: Die kirchenamtliche Kritik an der Corpus-Christi-mysticum-Ekklesiologie ist auch im Vorfeld von *Mystici Corporis* vor allem von rechtskonservativer Seite erfolgt¹⁵¹ und richtet sich eher am Rande gegen die denkformspezifischen Aspekte einer überdehnten Einheitsmystik. Viel besorgniserregender scheint Gröber die mit dieser Literaturgattung einhergehende (angebliche) Minderbewertung von scholastischer und liturgischer Tradition, amtlicher Hierarchie und äußerer Ordnung gewesen zu sein.¹⁵² Schmitz dagegen enthält sich weitgehend der Kritik und fährt inhaltlich auf der Linie der Kirche als fortgesetzter Inkarnation weiter. Was die jeweiligen kritischen Einzelstimmen anbelangt, so liegt einzig zu Koster eine Dissertation vor, die allerdings nur online greifbar ist. Eine über Allgemeines hinausgehende Thema-relevanz besitzt sie nicht.¹⁵³

4.3 Rezeptionsgeschichtliche Linien

Bleibt nur noch, die rezeptionsgeschichtlichen Linien anzudeuten, die von hier aus weiterlaufen. Die Enzyklika *Mystici Corporis* vom Juni 1943 schreibt die Leib-Christi-Metaphorik als *das* zentrale Kirchenbild fest. Die Identität zwischen dem mystischen Leib Christi und der sichtbaren, römisch-katholischen Kirche wird dabei in einer Massivität eingeschärft, die auf protestantischer Seite und in ökumenisch gesinnten Kreisen für erhebliche Irritationen sorgt. Fortan stehen dementsprechend Fragen nach Kirchengliedschaft und nach Heilmöglichkeiten jenseits der Zugehörigkeit zur *ecclesia visibilis catholica* im Raum. Nimmt man freilich den Stand der Debatte um das Jahr 1940 herum zum Maßstab, erscheint diese ausschließliche Fixierung der Enzyklika auf die Leib-Christi-Metaphorik fast schon anachronistisch. Deutlich ausgewogener ist die Ekklesiologie des II. Vaticanum, das in *Lumen gentium* die Corpus-Christi-Metaphorik zwar aufnimmt (vgl. LG 7–8), sie aber zugleich durch eine Fülle weiterer, gleichberechtigter Kirchenmetaphern ausbalanciert. Die von Pius XII. eingeschärfte strikte Identität

150 | Vgl. J. Schierl, In Christus (wie Anm. 116), 202–341.

151 | Vgl. ebd., 226.

152 | Vgl. ebd., 211–225.

153 | Vgl. P. Napiwodzki, Eine Ekklesiologie im Werden. Mannes Dominikus Koster und sein Beitrag zum theologischen Verständnis der Kirche. Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburgi. Ue. 2005: <http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=NapiwodzkiP.pdf>

tät von *Corpus-Christi-mysticum* und römisch-katholischer Kirche wird in LG 8,2 durch das berühmte *subsistit in* aufgebrochen.¹⁵⁴ Dem von Koster präferierten Volk-Gottes-Gedanken ist ein eigenes Kapitel gewidmet (vgl. LG 9–17), das die Kirche als eine heilsgeschichtliche Größe und als geschichtlich handelndes Subjekt zum Gegenstand hat.¹⁵⁵ Verbindende Klammer all dieser Metaphern ist die Charakterisierung der Kirche als Sakrament (vgl. LG 1,1). Erneut ist damit der Theologie die Aufgabe zugewachsen, diesen Begriff des Sakramentalen in der Ekklesiologie zu durchdenken und auf seine denkformspezifischen Prämissen hin zu befragen.

154 | Vgl. S. Bosshard, Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi, in: MThZ 38 (1987) 355–367, 358–364; M. Becht, Kirche als Leib Christi. Zur Leib-Christi-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils, in ThPh 79 (2004) 361–387, 364–368.

155 | Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: Ders./B. J. Hilberath (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2, Freiburg i. Br. 2004, 263–583, 371f.