

14. »Ihr aber seid der Leib Christi« (1Kor 12,27)

Exegetische Beobachtungen
an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie*Karl Kertelge zum 65. Geburtstag*

Die Bestimmung der Ekklesia als Leib Christi ist die bekannteste Kennzeichnung der Kirche, die sich in den Briefen des Apostels Paulus findet.¹ Sie ist

¹ Zum ekklesiologischen Leib-Christi-Gedanken bei Pl vgl. aus der unübersehbaren Literatur neben den Kommentaren und den Theologien des NT vor allem K. Berger, Art. Kirche II. Neues Testament: TRE 18 (1989) 201–218, 204f; E. Best, One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul, London 1955; R. H. Gundry, Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology (MSSNTS 29), Cambridge 1976; F. Hahn, Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht (1979), in: ders., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Ges. Aufs. 1, Göttingen 1986, 116–158, 142–153; J. Hainz, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9), Regensburg 1972, 78–88. 183f. 259–265; ders., Koinonia. »Kirche« als Gemeinschaft bei Paulus (BU 16), Regensburg 1982, 35–46; S. Heine, Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus, Wien-Freiburg-Basel 1976, 145–150; E. Käsemann, Leib und Leib Christi (BHTh 9), Tübingen 1933; ders., Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre (1947/48), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1964, I 11–34; ders., Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi (1969), in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen ²1972, 178–210; ders., Aspekte der Kirche (1982), in: ders., Kirchliche Konflikte I, Göttingen 1982, 7–36, 8–12; K. Kertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament (BiH 10), München 1972, 62–66; H.-J. Klauck, Herrenmahl und eucharistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA 15), Münster ²1986 (¹1982), 333–346; W. Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), Göttingen 1982, 41–48. 104–113; H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33), München 1973, 83–89; ders., Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens (1985), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 319–344; J. J. Meuzelaar, Der Leib des Messias, Amsterdam 1961; A. Oepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?: ThLZ 79 (1954) 363–368; F.-J. Ort Kemper, Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Röm 12–13 (NTA 14), Münster 1980, 47–59; E. Percy, Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena (LUÅ 38), Lund 1942; A. E. J. Rawlinson, Corpus Christi, in: G. K. A. Bell – A. Deissmann (Hg.), Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, Berlin 1931, 273–296; J. Reuß, Die Kirche als »Leib Christi« und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus, in: BZ 2 (1958) 103–127; H. Schlier, Corpus Christi, in: RAC 3 (1957) 437–453; ders., Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: MySal 4/1 (1972) 101–221, 157–161; ders., Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1978, 194–200; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (QD 14), Freiburg-Basel-Wien 1961, 146–156; E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament

auch die wirkungsgeschichtlich bedeutsamste.² Im Raum der katholischen Tradition ist vor allem an die Enzyklika *Mystici Corporis Christi* Pius XII. von 1943 zu erinnern (DS 3800–3822; NR 402–407. 482).³ Heute bei vielen schon vergessen, war sie doch ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg von einer primär juristischen zu einer primär personalen Sicht der Kirche und von einer Betonung individueller Heilsmitteilungen zu einer stärkeren Akzentuierung des *Communio*-Gedankens. Der Einfluß der liturgischen und auch der biblischen Bewegung ist unverkennbar. Der Leib-Christi-Gedanke wird vor allem daraufhin beleuchtet, daß er die Einheit, die Unteilbarkeit und die Sichtbarkeit⁴ der römisch-katholischen Kirche verbürgt.

Das II. Vat. knüpft hier an, setzt die Akzente aber anders. Die Sorge, die römische Kirche könne zu direkt mit dem mystischen Leib Christi identifiziert werden,⁵ führt sogar zu einer gewissen Relativierung,⁶ auf jeden Fall zu

(AThANT 35), Zürich 1959, 82–85; ders., Die Kirche in den paulinischen Homologoumena (1961), in: ders., Neotestamentica, Stuttgart 1963, 272–292; ders., Art. $\sigma\omega\mu\alpha$: ThWNT VII (1964) 1024–1043. 1044–1091; ders., Art. $\sigma\omega\mu\alpha$: EWNT 3 (1983) 770–779; T. Schmidt, Der Leib Christi ($\Sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ), Leipzig–Erlangen 1919; H.-F. Weiß, »Volk Gottes« und »Leib Christi«, in: ThLZ 102 (1977) 411–420; A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1940.

Die hier aufgeführten Arbeiten werden im folgenden nur noch mit einem Kurztitel zitiert, die Arbeiten zur Theologie des NT und die Kommentare an der jeweils ersten Stelle mit vollen bibliographischen Angaben, später nur noch mit dem Kürzel »Theologie(n)« bzw. mit der Abkürzung der ausgelegten biblischen Schrift.

² Die folgenden Hinweise orientieren sich an offiziellen Dokumenten der christlichen Kirchen. Die gesamte Rezeptionsgeschichte kann an dieser Stelle nicht aufgezeichnet werden; für die patristische Zeit vgl. D. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Löwen 1933; für das Mittelalter H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen Age*, Paris 1949.

³ Schon das Schema des I. Vat. wollte die Ekklesiologie mit dem Leib-Christi-Motiv als dem häufigsten und substantiellsten biblischen Leitwort des NT beginnen, um erst in einem zweiten Schritt den Begriff der *societas* einzuführen, stieß aber damit auf Kritik. Vgl. zur Vorgeschichte und Intention von *Mystici Corporis* den knappen Abriss von M. M. Garjjo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988, 95–98.

⁴ Letzteres geschieht mit Verweis auf Leo XIII., *Satis Cognitum* (DS 3300–3310) und soll der Gefahr einer Spiritualisierung des Kirchenbegriffs vorbeugen, verdankt sich aber wohl auch einer antireformatorischen Frontstellung.

⁵ G. Philips (Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«: LThK 12 [1966] 139–155, 140) berichtet über ein entsprechendes Votum Kardinal Liénarts, das der Sache nach von den Kardinalen Frings und Döpfner unterstützt worden ist. Auch im ökumenischen Dialog zwischen Reformierten und Römischen Katholiken ist dies als Vorbehalt gegenüber der Leib-Christi-Ekklesiologie zum Ausdruck gekommen; vgl. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982* (DwÜ), hg. u. eingel. v. H. Meyer – H. J. Urban – L. Vischer, Paderborn–Frankfurt/M. 1983, 491.

⁶ Die Kirchenkonstitution widmet dem Bildwort zwar einen umfangreichen eigenen Artikel (LG 7); und auch in an einer Vielzahl weiterer Stellen wird es zitiert (meist nach Eph 4); vgl. SC 59; LG 11.26.30.32.33.39.49.50.52; OR 2; UR 3; CD 1.12; PF 1; AA 2.18; GS 32; PO 1; AG 5.6.36. Aber hier wird es kaum entfaltet; und in LG wird es nicht nur bewußt neben eine große Anzahl weiterer ekklesiologischer Metaphern des Neuen Testaments gestellt (LG 6); es tritt

einer neuen Interpretation des Leib-Christi-Motivs. LG 7, der einschlägige Artikel, hebt die Gemeinschaft der Glaubenden und die Christozentrik der Ekklesia hervor; er betont zum einen (mit dem 1 Kor) die innere Verbundenheit der verschiedenen Glieder des einen Leibes und zum anderen (mit dem Kol und Eph) die Ausrichtung auf Christus als das Haupt seines Leibes. Diese Interpretation entspricht der ekklesiologischen Grundausrichtung des Konzils: der Erklärung der Kirche als Volk Gottes (Kap. 2) und als *sacramentum mundi* (Kap. 1), der das Bildwort vom Leib Christi zugeordnet wird.

Bei der Sakramentalität der Kirche setzt die nachkonziliare Diskussion an, in der die Metapher des Leibes Christi wieder eine gewisse Renaissance zu erleben scheint. Die römische Bischofssynode von 1985⁷ greift an bevorzugter Stelle auf sie zurück,⁸ um den Geheimnischarakter der Ekklesia zu betonen und der Gefahr zu wehren, daß die Kirche nur als soziologische Größe und institutioneller Apparat erscheint.⁹

Der orthodoxen Tradition war der Leib-Christi-Gedanke immer vertraut, weil er (zumeist in der Variante des Kol und Eph) als deutlicher Hinweis auf das Mysterium christlicher Existenz und auf die eucharistische Dimension kirchlichen Lebens aufgefaßt worden ist.¹⁰ Bei *Martin Luther* und in den reformatorischen Bekenntnisschriften dient der Leib-Christi-Gedanke vor allem als Schriftbeleg für die These von der Unsichtbarkeit der wahren Kirche.¹¹ Dadurch galt er katholischerseits lange Zeit als protestantisch belastet,¹² während umgekehrt seine katholische Wiederentdeckung und Interpretation durch *Mystici Corporis*, wenn der Eindruck nicht täuscht, zu

auch im ganzen deutlich hinter die Wesensbestimmung der Ekklesia als *sacramentum mundi* (Kap. 1) und als Volk Gottes (Kap. 2) zurück.

⁷ Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die Dokumente der römischen Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg-Basel-Wien 1986.

⁸ Stärker noch in der »Botschaft an die Christen der Welt« (a.a.O. 11–15) als im offiziellen Schlußbericht (a.a.O. 19–45), wo der stark betonte *communio*-Gedanke eucharistietheologisch u. a. mit 1 Kor 10,16 erläutert wird.

⁹ Zur doppelten Frontstellung einerseits gegen eine zu starke Betonung des Hierarchischen und andererseits gegen eine zu starke Betonung des Soziologischen vgl. W. Kasper, Kommentar, in: Zukunft a.a.O. 47–112, 75–78.

¹⁰ Vgl. G. Florovsky, Christ and His Church. Suggestions and Comments, in: L'Église et les Églises II, Chevotogne 1955, 159–170. (Den Hinweis auf diesen Beitrag verdanke ich Prof. M. M. Garjo-Guembe, Münster.)

¹¹ Sowohl bei *Martin Luther* (vgl. W. Wagner, Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim jungen Luther: ZkTh 61 [1937] 29–98) als auch (mit Berufung auf den Eph) in der Apologie der Art. 7 und 8 des Augsburger Bekenntnisses (VII 5.12.29): BSLK, Göttingen ⁶1967, 234,5; 236,1,2; 241,29. Nach W. Kasper (Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana, in: K. Lehmann – E. Schlink [Hg.], Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana [Dialog der Kirchen 2], Freiburg-Göttingen 1982, 28–57, 36) entspricht CA VII katholischer Tradition, während E. Iserloh (Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana, ebd. 13–27, 14–19) Probleme sieht.

¹² Vgl. J. Ratzinger, Art. Leib Christi I. Dogmatisch, in: LThK 6 (1961) 910ff, 911.

einer gewissen Reserve bei evangelischen Theologen und Kirchenleitungen geführt hat.¹³ In jüngsten ökumenischen Konvergenzdokumenten wird das Bild des Leibes Christi hingegen recht häufig als Basis einer Annäherung in ekklesiologischen Grundfragen zitiert, freilich in ganz unterschiedliche Problemkreise einbezogen. Kaum einmal wirklich entfaltet, dient es als möglicher biblischer Ansatzpunkt für eine evangelische Rezeption katholischer Ekklesiologie, die auf die Sakramentalität der Kirche abhebt,¹⁴ als Schriftbeleg für die gemeinsam angenommene theologische Dignität der Ortsgemeinden,¹⁵ vor allem aber als Basistext für das Prinzip ekklesialer Koinonia¹⁶ und für die Christozentrik der Kirche.¹⁷

Damit ist die Frage nach der Relevanz und der Prägnanz des Leib-Christi-Gedankens neu gestellt. Eine Antwort erfordert gewiß umfassende dogmatische, fundamentaltheologische und pastoraltheologische Reflexionen. Sie setzt aber eine exegetische Vergewisserung über die ursprüngliche Intention und Funktion des Bildwortes voraus.

1. Textbefund und Fragestellung

Ein einziges Mal, in 1 Kor 12,27, sagt Paulus in seinen Briefen ausdrücklich zu den Christen einer Gemeinde, daß sie der Leib Christi sind.¹⁸ Dieser Satz bildet die Quintessenz der langen Bildrede 12,12–27, die ganz im Zeichen des Leib-Motivs steht. Im Römerbrief, der aller Wahrscheinlichkeit nach in Korinth abgefaßt worden ist,¹⁹ greift Paulus die Metapher erneut auf, führt sie aber nicht mehr breit aus, sondern faßt sie in einem einzigen Satz zusammen (12,4f) und spricht auch nicht mehr direkt von der Ekklesia als dem Leib Christi, sondern von dem »einen Leib in Christus«, den die vielen

¹³ Vgl. die Zusammenstellung entsprechender Voten bei W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: ThBer 9 (1980) 13–63, 45, Anm. 219.

¹⁴ Vgl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns, Paderborn–Frankfurt/M. 1985, Nr. 85.

¹⁵ Ebd. Nr. 89; vgl. 91.

¹⁶ So vor allem im Dialog zwischen der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche, wo es in der Einleitung des Schlußberichtes dazu dient, den zentralen Koinonia-Gedanke biblisch zu untermauern (DwÜ 136f). Vgl. aber auch die in der folgenden Anm. zitierten Dokumente.

¹⁷ Vgl. Christus und die Kirche. Berichte der Theologischen Kommission über Christus und die Kirche an die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1963, 50; Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirchen Deutschlands, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn–Hannover ²1985 (1984), Nr. 4.

¹⁸ Daß $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ Χριστοῦ in 12,27 undeterminiert begegnet, ist nicht signifikant (anders Ch. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 [ThHK 7/II], Berlin 1982, 110); es handelt sich um typischen Definitionsstil; vgl. Bl.-Debr.-Rehk. § 253.

¹⁹ Vgl. Röm 16,1.23 mit 1 Kor 1,14; auch Apg 20,2f.6.

Glaubenden bilden. Der Unterschied zu 1 Kor 12 will beachtet sein, auch wenn nicht zu leugnen ist, daß Röm 12,4f eine sehr enge Parallele bildet. Schließlich darf 1 Kor 10,16f nicht übersehen werden. Hier fehlt zwar eine direkte Identifizierung der Ekklesia mit dem Leib Christi; daß ein enger Zusammenhang besteht, wird aber doch deutlich genug.²⁰

Im Kol (1,18.24; 2,19; 3,15 [auch 2,17?]) und Eph (1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30) hat sich das Bild beträchtlich verschoben: Christus wird als das Haupt gesehen, dem die übrigen Glieder des Leibes gegenübergestellt werden, während Pl durchweg den Leib als ganzen auf Christus bezieht und in 1 Kor 12,21 den Kopf nur als ein Glied neben anderen nennt. Näheres Zusehen zeigt,²¹ daß der Kol und Eph das Stichwort »Leib Christi« zwar als ein zentrales Motiv paulinischer Theologie aufnehmen, aber kaum direkt aus dem 1 Kor oder dem Röm kennengelernt haben und mit ihm auch nicht eigentlich die Ekklesiologie des Apostels weiterentwickeln. Vielmehr dient es ihnen dazu, im paulinischen Geiste, so wie sie ihn verstanden haben, ihre eigenen Auffassungen vom christologischen Heilsgeschehen und von der Kirche zu entwickeln, die sich ganz neuen Herausforderungen zu stellen hatten und deshalb in einen anders dimensionierten Deutehorizont hineingehören: Es geht um die Versöhnung des gesamten Kosmos; und soweit die Ekklesia im Blick steht, ist das Denken von Anfang universalkirchlich, während Paulus primär, wiewohl nicht exklusiv die Ortsgemeinde vor Augen hat.

Daß das Bildwort vom Leib Christi in den echten Paulusbriefen nur zwei- bzw. dreimal als Kennzeichnung der Ekklesia dient, warnt davor, von ihm her die gesamte paulinische Ekklesiologie zu entschlüsseln.²² Gleichwohl verdient es besondere Aufmerksamkeit – nicht nur wegen seiner bemerkenswerten Wirkungsgeschichte, sondern auch wegen seiner innerpaulinischen Bedeutung. Daß kein anderes ekklesiologisches Leitwort ähnlich breit ausge-

²⁰ Andere Stellen, die gelegentlich mit dem Leib-Christi-Gedanken von 1 Kor 12 und Röm 12 in Verbindung gebracht werden, sind nur indirekt einschlägig und müssen im folgenden ausgeblendet werden: 1 Kor 1,13; 5,7; 6,15; Gal 3,28f; vgl. H. Merklein, Entstehung.

²¹ Vgl. H. Merklein, Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes (1981), in: ders., Studien 409–453, 430–446.

²² Das betont H. Merklein, Entstehung 341. Ob es freilich angemessen ist, die Gottesvolk-Ekklesiologie der Leib-Christi-Ekklesiologie sachlich vorzuordnen (so N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Oslo 1941. Neudruck 1963, 225f.228; A. Oepke, Leib Christi; F. Neugebauer, In Christus. EN ΧΡΙΣΤΩΙ. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis, Göttingen 1961, 94ff; auch H. Küng, Die Kirche [Serie Piper 161], München ³1985 [Originalausgabe Freiburg–Basel–Wien ¹1967] 145.269; H. Merklein, a.a.O. 341), scheint ebenso fraglich wie die gegenläufige These von E. Käsemann (Problem 185–191) und J. Becker (Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 455f).

Auch dogmatisch ist das Verhältnis zwischen dem Volk-Gottes- und dem Leib-Christi-Begriff umstritten. Während M. D. Koster (Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: ThQ 145 [1965] 13–41) im Leib-Christi-Gedanken lediglich eine Variation der grundlegenden Volk-Gottes-Konzeption sieht, plädiert Y. Congar (Die Kirche als Volk Gottes, in: Conc [D] 1 [1965] 5–16, 13) für eine Komplementarität der Motive, sagt aber auch, daß das »Grundgesetz« des Gottesvolkes »sich nur mit der Terminologie und Theologie vom ‚Leib Christi‘ aufzeigen läßt« (ebd. 13).

führt wird und daß der Röm seine Geltung ausdrücklich bestätigt, sind nur erste Indizien. Wichtiger sind drei andere Beobachtungen.

Eine erste: Paulus treibt Theologie weitgehend nicht in theoretischer, sondern in praktischer Absicht. Die systematische Kompetenz des Apostels wird mit dieser Feststellung nicht in Abrede gestellt. Aber Paulus entwickelt seine Positionen immer wieder im direkten Gespräch mit den Gemeinden; er geht auf die Fragen und Probleme ein, die sich dort stellen; und er sucht Antworten zu geben, die sowohl dem Anspruch des Evangeliums wie auch der Situation vor Ort gerecht werden. Auf dem Felde der Ekklesiologie wird dies wohl an keiner Stelle so deutlich wie in 1 Kor 12. Das Gleichnis, das die Ekklesia als Leib vorstellt, ist unmittelbar auf die Probleme des korinthischen Gemeindelebens abgestimmt (so gewiß seine Bedeutung weit darüber hinausreicht); es will eine neue ekklesiale Praxis initiieren und entwickelt im Zuge dessen eine gültige Wesensbestimmung der Ekklesia.

Eine zweite Beobachtung: Die weitaus meisten ekklesiologischen Schlüsselwörter des Apostels sind direkt theo-logisch orientiert. Paulus redet vorzugsweise von der Gemeinde Gottes (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ), gelegentlich auch vom Volk Gottes (λαὸς θεοῦ), vom Israel Gottes (Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ; Gal 6,10), vom Tempel (ναὸς θεοῦ; 1 Kor 3,16f), vom Bauwerk (οἰκοδομή θεοῦ; 1 Kor 3,9–15) und vom Ackerfeld Gottes (γεώργιον θεοῦ; 1 Kor 3,7ff). σῶμα Χριστοῦ ist die einzige *dezidiert* christologische Kennzeichnung der Ekklesia.²³ Dies ist gewiß nicht so zu verstehen, daß 1 Kor 12,12–27 und Röm 12,4f einer theo-logischen und die anderen Stellen einer christologischen Dimension entbehrten. Das Gegenteil kann leicht aufgewiesen werden.²⁴ Dennoch bleibt die unterschiedliche Akzentuierung zu beachten. Sie gewinnt an Bedeutung, weil σῶμα Χριστοῦ ein Begriff ist, der ursprünglich in die Herrenmahlstradition hineingehört (und von Paulus auch in Röm 7,4 auf den »für uns« am Kreuz gestorbenen Jesus Christus bezogen wird). Daß der Apostel von hier aus eine Linie zur Ekklesiologie des Leib-Christi-Seins gezogen hat, geht aus 1 Kor 10,16f hervor.

Schließlich eine dritte Beobachtung: Σῶμα Χριστοῦ gehört zu den ekklesiologischen Stichwörtern des Apostels, die nicht begrifflicher, sondern metaphorischer Natur sind. Diese Feststellung allein besagt freilich noch nicht sehr viel. Daß Bildworte nicht *eo ipso* unschärfer als Abstrakta sind²⁵ und daß sie nicht etwa nur einen Begriff seiner besseren Verständlichkeit halber illustrie-

²³ Vgl. darüber hinaus nur noch Röm 16,15: αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.

²⁴ Beim Leib-Christi-Motiv ist nicht nur auf den Kontext (1 Kor 12,6.28; Röm 12,1f.3.6 [pass. div.]), sondern auch auf die Ausführung des Bildes in 1 Kor 12,12–27 selbst zu verweisen (vgl. 12,18.24), beim Stichwort ἐκκλησία τοῦ θεοῦ auf 1 Thess 1,1; 2,14 und Gal 1,22, beim Bild des Bauwerks auf 1 Kor 3,12.

²⁵ Was noch H. Zirker (Ekklesiologie [Leitfaden Theologie 12], Düsseldorf 1984, 18–23) als charakteristisch ansieht und theologisch auszuwerten trachtet.

ren, sondern daß sie ihrerseits präzise Bezeichnungen mit besonderen semantischen und pragmatischen Möglichkeiten sind, ist eine Erkenntnis der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft (*H. Weinrich; P. Ricoeur*), auch der Philosophie (*H. Blumenberg*), die in der Theologie seit längerem heimisch geworden ist (*E. Jüngel*). Wichtig wird der metaphorische Charakter des Leib-Christi-Motivs erst in Verbindung mit einem anderen Umstand: $\Sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ ist nicht nur das einzige ekklesiologische Leitwort des Apostels, das keinen alttestamentlichen, sondern einen paganen Hintergrund hat; es ist zugleich ein Bildwort, das tief in mythischem Denken wurzelt und dessen mythischer Hintergrund die zeitgenössischen Parallelen prägt.

Diese drei Beobachtungen führen zu den drei Fragen, denen im folgenden nachzugehen ist:

- Welche parakletisch-praktische Absicht verfolgt Paulus mit der Einführung des Leib-Christi-Motivs in 1 Kor 12,12–27 und Röm 12,4f?
- Welcher sachlich-theologische Zusammenhang besteht zwischen den ekklesiologischen und den christologischen Leib-Christi-Aussagen?
- Und welche Bedeutung haben die paganen Parallelen, insbesondere angesichts ihres mythischen Hintergrundes, für die Ausbildung des paulinischen Leib-Christi-Gedankens?

2. Die parakletische Zielsetzung des Leib-Christi-Motivs

a) Der Anlaß von 1 Kor 12–14

Paulus entwickelt das große Leib-Gleichnis von 1 Kor 12,12–27 im direkten Bezug auf die Probleme der Gemeinde, die ihn in den Kap. 12–14 beschäftigen. Es geht um das richtige Verständnis und den rechten Gebrauch der Geistesgaben.²⁶ Sie sind der korinthischen Ekklesia in reichem Maße zuteil geworden, haben aber auch zu bedenklichen Fehlentwicklungen geführt. Für die Korinther steht an erster Stelle die Glossolie, das verzückte Zungenreden. Bewunderung finden auch die Glaubenskraft, die Berge versetzt, und die Fähigkeit, in das Mysterium des Christusereignisses einzudringen und verborgene Wahrheiten des Heilsgeschehens zu verstehen. Gemeinsam ist diesen Geistesgaben das Faszinierende, das Außergewöhnliche, das Mitreißende. In ihnen scheint sich die Präsenz des Pneuma besonders intensiv zu bezeugen: Sie versetzen in Ekstase; sie wirken Wunder; sie vermitteln Erkenntnis und Weisheit; Gnosis und Sophia aber sind die

²⁶ Zur Erklärung der einzelnen Charismen, die Pl in 1 Kor 12,4–7.28ff und Röm 12,6ff aufzählt, vgl. vor allem H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden* (1966/1970), in: K. Kertelge (Hg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WdF 439), Darmstadt 1977, 362–412.

großen Zauberwörter des korinthischen Christusglaubens. Andere, bescheidener auftretende, weniger spektakuläre Dienste, wie etwa karitative Hilfeleistungen (ἀντιλήψεις) oder Verwaltungsarbeiten für die Gemeinde (κυβερνήσεις), werden hingegen kaum als Geistesgaben gewürdigt (vgl. 1 Kor 12,28). Als »Pneumatiker« (14,37; vgl. 12,1; auch 3,1) gelten – und verstehen sich – nur die Träger der ekstatischen und »gnostischen« Charismen; sie allein scheinen im Vollsinn zu realisieren, was es heißt, getauft zu sein und »in Christus« zu leben. Die anderen Glaubenden, denen diese Geistesgaben nicht zuteil sind, repräsentieren dagegen defizitäre Formen des Christseins; ihnen wird die Anerkennung als Geisträger versagt, auch wenn sie sich auf ihre Weise engagieren und mit ihren Möglichkeiten einbringen.²⁷

Paulus sieht, daß diese Auffassung das gesamte Gemeindeleben bis in den Gottesdienst hinein²⁸ schwer belastet; und er urteilt, daß die korinthischen Enthusiasten das Evangelium gründlich mißverstanden haben. Er weiß aber auch, daß sie ihre Sache mit Überzeugung vertreten. Deshalb muß er nicht nur eine neue ekklesiale Praxis begründen, sondern zugleich ein neues, dem Evangelium angemessenes Verständnis der Charismen und der Ekklesia vermitteln. In diesem Zusammenhang kommt dem Leib-Gleichnis entscheidende Bedeutung zu.

b) Ermutigung der »Schwachen« – Ermahnung der »Starken«

Für die parakletische Intention, die Paulus in 1 Kor 12 verfolgt, ist vor allem die Bildrede selbst aufschlußreich, die sich in den Versen 14–26 findet. Vers 12 nennt das *tertium comparationis* zwischen dem Leib und der Ekklesia: das dialektische Verhältnis von Einheit und Vielfalt. Zum einen gilt: Ein Leib hat viele Glieder. Zum anderen: Die vielen Glieder bilden einen Leib.

Beide Aspekte entfaltet Paulus in der eigentlichen Bildrede 12,14–26. Vers 14 nimmt Vers 12a auf; Vers 20 rekapituliert Vers 12b. Die Bildrede besteht demnach aus zwei Hälften, die durch die Verse 14 und 20 thematisch eingeleitet werden. Im ersten Teil setzt Paulus bei dem Gedanken an, daß ein Leib nur funktionstüchtig ist, wenn er aus *vielen* Gliedern besteht, die

²⁷ In ähnlicher Form zeigt sich diese Auffassung auch bei anderen Problemen der Gemeinde. Insbesondere ist an die Spaltung der Gemeinde durch die »weisen« (3,18), »reichen« (4,8) und »starken« (4,10) »Pneumatiker« (3,1) zu denken, die Pl in 1 Kor 1–4 mit dem Verweis auf das Wort vom Kreuz (1,18) bekämpft, das jedes »Sich-Rühmen« verbietet, so es nicht »im Herrn« geschieht (1,29ff), und an die Auseinandersetzung zwischen den »Starken« und den »Schwachen« im Götzenopferstreit, den Pl in 1 Kor 8–10 zu schlichten versucht. Weitere Querverbindungen zeichnet H.-J. Klauck (Herrenmahl 334) nach.

²⁸ Kap. 14 behandelt die Probleme, die im Gottesdienst auftreten. Wegen des Überbordens ekstatischer Geistesgaben verfehlt er seine Aufgabe, zum Ort der ekklesialen Koinonia (14,4.23.29–33.40) und der Bezeugung des Evangeliums für Christen (14,6.26) und interessierte Außenstehende (14,16f.23ff) zu werden.

sich alle als Teil des Leibes begreifen und alle ihren je eigenen Dienst verrichten, im zweiten, daß sich kein Glied vom Leib abspalten und den Wert eines anderen Gliedes leugnen darf, positiv gewendet: daß jedes Glied sich als *ein* Glied von *vielen* an dem *einen* Leib begreifen muß. Beide Hälften der Gleichnisrede sind mit ihren Pointen genau auf die korinthische Situation (wie sie Paulus vor Augen stand) abgestimmt. Das geht insbesondere aus den Ausführungen des Bildes vom Leib in den Versen 15–17 und 21–24a hervor. Sie setzen eine populäre antike Anthropologie voraus, derzufolge es eine Werteskala der Körperglieder gibt, in der die Hand höher rangiert als der Fuß, das Auge höher als das Ohr, aber auch als die Hand, der Kopf höher als die Füße.²⁹

Diese Vorstellung vorausgesetzt, zeigt sich, daß Paulus im ersten Teil vor allem diejenigen Christen Korinths anredet, die nicht zu den »Zungenrednern«, Wundertätern und »Gnostikern« gehören.³⁰ Im Blick auf sie spricht er von dem Fuß, der glaubt, nicht zum Leib zu gehören, weil er keine Hand ist, und von dem Ohr, das glaubt, nicht zum Leib zu gehören, weil es kein Auge ist. Das weist auf das Problem dieser scheinbar weniger begabten Christen hin: Sie werden in ihrer Bedeutung nicht hinreichend anerkannt, fühlen sich aber nicht nur von *anderen* zurückgesetzt,³¹ sondern werden vor allem auch selbst von Zweifeln geplagt, ob sie wirklich ganz zur Ekklesia hinzugehören. Dies ist die Konsequenz einer Internalisierung der Denkmuster, die in den Köpfen der Enthusiasten entwickelt worden sind. Hier setzt Paulus an. Er will den »schwächeren« Christen zeigen, daß sie sehr wohl zum Leib gehören und daß der Leib auf sie angewiesen ist, um leben zu können.

Das entscheidende Argument liefert Vers 18. Es ist theologischer Art: Gott hat jedes Glied so in den Leib eingefügt, wie es seinem Willen entspricht. Im Hintergrund steht erneut populäre antike Anthropologie, die für die Plausibilität des Gedankens einsteht: Insbesondere in der Stoa wird eine umfassende Teleologie entwickelt, derzufolge die göttliche Vorsehung in ihrer Weisheit jedem einzelnen Glied des Leibes eine genau bestimmte Funktion zuweist, die im übrigen mit seiner Form auf das schönste harmoniert. Der entscheidende Gedanke des Apostels ist freilich ekklesiologischer Natur: Es entspricht Gottes Willen, daß es eine Vielzahl und Vielfalt von Gnadengaben gibt; Gott hat jedem einzelnen Charismatiker mit seiner Gabe einen ganz bestimmten Platz im Ganzen des Leibes Christi zugewiesen. Diesen Platz gilt es anzunehmen und auszufüllen.

²⁹ Hinweise darauf ergeben sich aus Cic Off I 126f (weniger ehrenhafte Glieder); Sen De Ira II 31,7; Clem I 5,1 (schwächere Glieder); Epict Diss II 5,24 (zum Fuß) und am deutlichsten in DioC 155–235 sowie Dion Or 23,16 (Überlegenheit der Augen) und dem von Bill III 447f notierten rabbinischen Beleg TTAan 2,5 (Überlegenheit des Kopfes gegenüber den Füßen; vgl. Midr Ps 14 § 1 [56*]; 39 § 2 [128*]).

³⁰ Anders H. Conzelmann (Der erste Brief an die Korinther [KEK V], Göttingen 1981 [1969] 250), der das Leib-Gleichnis durchgängig gegen den »enthusiastischen Individualismus« gerichtet sieht.

³¹ So A. Wikenhauser, Kirche 144.

Die pragmatische Pointe des Plädoyers für ekklesiale Vielfalt, das den ersten Teil der Bildrede kennzeichnet, liegt in der Ermutigung der »Schwachen«. ³² Die komplementäre Entsprechung liefert der zweite Teil der Bildrede. Hier redet Paulus vor allem diejenigen an, die aufgrund ihrer signifikanten charismatischen Begabung besonders angesehen sind und sich auch selbst im vollen Bewußtsein ihrer pneumatischen Fähigkeiten als die wahren Träger des ekklesialen Lebens betrachten. Häufig werden die Verse so interpretiert, daß Paulus gegen die Überheblichkeit dieser »Pneumatiker« zu Felde zieht. ³³ Damit wird jedoch eine moralische Kategorie eingeführt, die unangemessen ist. Das eigentliche Problem, das Paulus diagnostiziert, ist durchaus ethischer Natur, liegt aber tiefer. Wie die Bildrede in Vers 21 zeigt, stehen die »Angesehenen« tatsächlich in der Gefahr, die Bedeutung der anderen Gemeindeglieder nicht hinreichend zu würdigen und sich vom Ganzen der Ekklesia zu isolieren. ³⁴ Das ist jedoch kein Ausdruck von Hochmut, sondern eine Konsequenz ihrer Überzeugung, zur vollen Realisierung des den Getauften geschenkten Heiles gehöre die Glossolie, das Wunderwirken, die »Gnosis«; wer dieser Gnadengaben ermangele, sei in seinem Christsein »schwach« (12,22; vgl. 8,7.10.11.12) und gehandicapt (vgl. 12,24). Paulus hingegen will die »angesehenen« Glieder dafür gewinnen, die lebensnotwendige Bedeutung der anderen Christen und ihres Dienstes anzuerkennen und, mehr noch, ekklesiale Solidarität mit ihnen zu üben – in einer Gemeinschaft der Freude wie des Leidens (V. 26).

Zur Begründung führt Paulus wiederum *argumenta ad hominem* an, die auf dem Gedankengut antiker Popularanthropologie beruhen, in den Augen des Apostels freilich nur deshalb Überzeugungskraft haben, weil sie im Rahmen des Leib-Gleichnisses für das Heilshandeln Gottes transparent sind. Daß die Menschen den »weniger anständigen« Gliedern des Körpers, d. h. den Schamteilen, größere Aufmerksamkeit schenken, ist den Korinthern ein vertrauter Gedanke. ³⁵ Vers 24 b gibt diesem Topos die nötige theologische Tiefenschärfe. Wenn von der besonderen Ehre gesprochen wird, die Gott den »benachteiligten« Gliedern zukommen läßt, bleibt dies innerhalb des abgesteckten Bildfeldes und soll doch die Assoziation wecken, daß Gottes Engagement gerade den Schwachen gilt. Dies aufzuweisen, ist ein Grundanliegen paulinischer Theologie, namentlich im 1 Kor: 1,27 hält fest, daß Gott gerade das, was schwach ist, erwählt hat. ³⁶ 1 Kor 8,11, daß Christus gerade um des schwachen Bruders willen gestorben ist. Dies ist nichts anderes als

³² Vgl. H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (NEB 7), Würzburg ²1987 (¹1984), 90.

³³ Vgl. z. B. A. Wikenhauser, Kirche 146; E. Schweizer, ThWNT VII 1067.

³⁴ In V. 25 fällt das Stichwort *σχίσμα*. Das Motiv ist zwar topisch, kann aber in 1 Kor 12 durchaus aktuelle Bedeutung haben. Die Spaltungen innerhalb der Gemeinde, die 1 Kor 1-4 angeht (vgl. 1,10), liegen auf einer ganz ähnlichen Linie, ebenso das Verhalten der »Starken« gegenüber den »Schwachen« im Götzenopferstreit (1 Kor 8-10) und wohl auch das der Bessergestellten gegenüber den Ärmern im Gottesdienst der Gemeinde (vgl. 11,18).

³⁵ Vgl. z. B. Cic Off I 35; Corp Herm 5,6.

³⁶ Vgl. Th. Söding, »Was schwach ist in der Welt, hat Gott erwählt« (1 Kor 1,27). Kreuzestheologie und Gemeinde-Praxis nach dem Ersten Korintherbrief, in: BiLit 60 (1987) 58-65.

angewandte Kreuzestheologie. In diesem Rahmen muß auch 1 Kor 12 gedeutet werden. Mit Vers 24 b führt Paulus den »Starken« vor Augen, daß sie um ihrer christlichen Identität willen die scheinbar Schwächeren als vollwertige Glieder des Leibes Christi annehmen und für sie sorgen müssen.

Damit läßt sich zusammenfassen: Das Leib-Gleichnis hat eine doppelte pragmatische Spitze: Der erste Teil zielt auf die schleichende Resignation der scheinbar »Schwachen«: Sie sollen ihren Wert begreifen und selbstbewußt ihren spezifischen Dienst verrichten; der zweite Teil zielt auf die Selbstverabsolutierung der scheinbar »edleren Glieder«: Sie sollen ihrer Verwiesenheit auf die anderen eingedenk sein und mit ihnen Gemeinschaft halten. Diese Zielrichtung schließt keineswegs aus, daß nicht auch die »Pneumatiker« aus dem ersten und die »Schwachen« aus dem zweiten Teil etwas zu lernen hätten. Scharfes Profil gewinnt das Leib-Gleichnis jedoch erst, wenn man es in der unmittelbaren parakletischen Absicht seiner beiden Teile vor Augen hat.

Röm 12,4f liegt in seiner Intention ähnlich wie 1 Kor 12,12–27. Das dialektische Miteinander von Vielfalt und Einheit bleibt der Tenor des Leib-Gleichnisses. Allerdings fehlt der konkrete Anlaß; die Aussage wird grundsätzlicher. Noch zum Auftakt der Paraklese des Röm gehörig, dient das Motiv vor allem dazu, den ekklesialen Horizont zu beschreiben, innerhalb dessen alle Einzelmahnungen angesiedelt sind, insbesondere die unmittelbar folgenden, die – ganz ähnlich wie im 1 Kor – den Umgang mit den Charismen betreffen, um dann zur Agape-Mahnung überzuleiten.

3. Die christologisch-pneumatologische Fundierung der Leib-Christi-Ekklesiologie

So stark jedoch die parakletische Ausrichtung des Leib-Christi-Bildes in 1 Kor 12 und Röm 12 ist, so wenig geht sein Sinn darin auf. In 1 Kor 12 signalisiert dies der theologische Rahmen des Leib-Gleichnisses, die Einleitung in 12,12f und die pointierte Schlußaussage in 12,27.

Die entscheidende Frage lautet, wie die Kennzeichnung der Ekklesia als $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ Χριστοῦ zu verstehen ist. Ist sie rein bildlich gemeint?³⁷ Dann würde keine innere Verbindung zwischen dem »Leib-Christi«-Motiv der Herrenmahlsüberlieferung und dem ekklesiologischen Leib-Gleichnis, aber auch keine innere Verbindung zwischen dem Leib des auferweckten Gekreuzigten und dem ekklesialen Leib Christi bestehen; das Bildwort wäre nur paränetisch, nicht aber darüber hinaus ekklesiologisch relevant. Oder ist $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ Χριστοῦ eine Wesensbezeichnung der Kirche, die sie aus ihrer inneren

³⁷ So J. J. Meuzelaar, Leib 172ff und passim; Ch. Wolff, 1 Kor 110–114.

Verbindung mit Jesus Christus heraus begreift? Ist sie dann aber »der irdische Leib des Auferstandenen«?³⁸ Oder ist sie letztendlich mit dem erhöhten Christus (in bestimmter Hinsicht) identisch?³⁹

Der Weg zu einer Antwort führt über 1 Kor 10,16f. In Vers 16 ist $\sigma\omega\mu\alpha$ τοῦ Χριστοῦ christologisch zu verstehen,⁴⁰ in Vers 17 $\sigma\omega\mu\alpha$ ekklesiologisch. Vers 16 enthält ein Stück vorpaulinischer Eucharistietheologie,⁴¹ Vers 17 bringt einen weiterführenden Gedanken des Apostels ein.

Die Auslegung muß bei Vers 16 einsetzen. $\sigma\omega\mu\alpha$ τοῦ Χριστοῦ und $\alphaἷμα$ τοῦ Χριστοῦ sind so zu interpretieren wie in der Herrenmahlsüberlieferung, die Paulus in 1 Kor 11,23ff als Wort des Kyrios zitiert. Auszugehen ist vom anthropologischen Wortverständnis, wie es in der LXX grundgelegt ist:⁴² $\sigma\omega\mu\alpha$ bezeichnet nicht einen Teil des Menschen, nicht seinen Leib im Unterschied zu seiner Seele und seinem Geist, sondern den Menschen in seiner Ganzheit, freilich unter einem bestimmten Aspekt, nämlich nicht als

³⁸ So E. Käsemann, Leib 118; ders., Problem 194; übernommen von W. Klaiber, Rechtfertigung 43. Ganz ähnlich sieht den Sachverhalt K. Barth, Kirchliche Dogmatik (KD) IV/1, Zürich ²1960 (¹1953), 744. Auf derselben Linie liegen auch E. Schweizer, ThWNT VII 1070, 26f (trotz der vehementen Kritik E. Käsemanns [Problem 192], die eher an der ungeschützteren Formulierung Schweizers, ebd. 1066,13ff, einen Anhaltspunkt findet) und H. Schlier (Grundzüge 197; eher im Sinne einer Identifizierung zwischen dem Leib des auferweckten Gekreuzigten und der Ekklesia jedoch ebd. 195f).

³⁹ So A. Nygren, Corpus Christi, in: G. Aulén u. a. (Hg.), Ein Buch von der Kirche, Göttingen 1951, 15–28, 22; E. Percy, Leib 44; J. Reuß, Kirche 110; L. Cerfaux, La Théologie de l'Église suivant Saint Paul (Unam Sanctam 19), Paris 1965, 206f. 249; (H. Lietzmann –) W. G. Kümmel, An die Korinther I.II (HNT 9), Tübingen ⁴1949, 187; J. Hainz, Ekklesia 261; F.-J. Ort Kemper, Leben 51; kritisch dazu bereits R. Schnackenburg, Kirche 148–151.

Die einschlägigen römisch-katholischen Dokumente reden nicht einer Identifizierung von Christus und Kirche das Wort, sondern halten auch im Rekurs auf den besonders sensiblen Leib-Christi-Gedanken die bleibende Differenz grundsätzlich fest; vgl. H. Küng, Kirche (s. Anm. 22) 286f.

Systematisch-theologisch entwickelt D. Bonhoeffer (Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie [ThB 5], München 1964 [1931], 89ff) den Gedanken des als Gemeinde existierenden Christus, den er freilich von dem »himmlischen Christus«, auf den wir warten, unterscheidet (ebd. 91 Anm. 39); Bonhoeffer kommt es darauf an, den auferweckten Christus als Subjekt sowohl der Verkündigung wie auch der Gemeinde zu begreifen, dessen Offenbarung allererst Begegnung zwischen dem Evangelium und der Gemeinschaft der Glaubenden erlaubt.

⁴⁰ Die Parallelität mit $\alphaἷμα$ τοῦ Χριστοῦ sichert, daß der Begriff nicht ekklesiologisch, sondern christologisch-soteriologisch zu deuten ist; vgl. H.-J. Klauck, Herrenmahl 261.

⁴¹ Zur literarkritischen Analyse vgl. vor allem E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre (1947/48), in: ders., Versuche I, 11–34, 12f; ders., Problem 193; H.-J. Klauck, Herrenmahl 258–263.

Nach J. Hainz (Koinonia 22ff) geht dagegen das Stichwort κοινωνία durchweg auf Pl zurück; dafür werden aber keine sprachlichen Gründe angeführt.

Nach W. Schmithals (Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen [FRLANT 66], Göttingen ³1969 [¹1956, ²1965], 234) ist V. 16a Pl zuzuschreiben, während 16b.17 eine gnostische Tradition sei.

⁴² Vgl. zum folgenden vor allem E. Schweizer, ThWNT VII; aber auch E. Käsemann, Problem 198; R. Jewett, Paul's Anthropological Terms (AGJV 10), Leiden 1971.

individuelle Persönlichkeit,⁴³ sondern insofern er anderen Menschen und Gott gegenübersteht und in diesen Beziehungen sich selbst wiederfindet. *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* meint deshalb Jesus Christus selbst – und zwar ganz und gar ihn, freilich in bestimmter Hinsicht: nämlich so, wie sich seine personale Identität in den Relationen zu Gott, dem Vater, und zu den Menschen vollzieht.

In der Situation des Herrenmahls wird vor allem das Verhältnis Jesu zu den Menschen beleuchtet. In dieser Hinsicht gilt: Das Sein Jesu ist Da-Sein »für uns« bzw. »für die vielen«. Das Soma Christi ist sein Leib »für uns«; er selbst in der stellvertretenden Hingabe seines Lebens.

Gerade darauf deutet auch die mit der Bechergabe verbundene Wendung *αἷμα τοῦ Χριστοῦ*. *αἷμα* ist ebenso wie *σῶμα* ein anthropologischer Ganzheitsbegriff; Blut ist Träger des Lebens; im Blut wohnt die Seele (vgl. Gen 9,4; Lev 17,11,14; Dtn 12,23 u. ö.). Die Wendung *αἷμα τοῦ Χριστοῦ* stellt Jesus als den Gekreuzigten vor Augen, der als Ausdruck seiner Liebe zu den Menschen (Gal 2,19; 2 Kor 5,14; Röm 8,35) den Neuen Bund in seinem Blut gestiftet hat (1 Kor 11,25).

Daß Jesus »der Mensch für andere«⁴⁴ ist, zeigt sich mit letzter Klarheit im Herrenmahl und dort in den Zeichen des Brotes und Weines, die den Jüngern gegeben werden. Freilich ist das Herrenmahlsgeschehen nicht nur eine Verdichtung der Proexistenz,⁴⁵ sondern auch der Theozentrik Jesu, seiner gehorsamen und liebenden Hinwendung zu Gott, dem Vater. Das wird häufig übersehen; es wird auch von den Texten weniger betont. Dennoch ist es fundamental. Das Herrenmahl ist, im ursprünglichen Sinn des Wortes, Eucharistie (1 Kor 11,24) und Eulogie (1 Kor 10,16); es vollzieht sich in der Form eines Gebetes zu Gott, das von Dank und Lob bestimmt ist. Diese Theozentrik des Herrenmahles entspricht einem Grundzug paulinischer Christologie und Soteriologie: Der Kreuzestod Jesu Christi ist nicht nur die Aufgipfelung seiner Liebe zu den Menschen, sondern auch seines vertrauenden Gehorsams zu Gott (Phil 2,8; Röm 5,18f).⁴⁶

Proexistenz und Theozentrik Jesu sind untrennbar miteinander verbunden. Um ihre Bedeutung in der Eucharistiefeier der nachösterlichen Ekklesia

⁴³ So noch T. Schmidt, Leib 9.

⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. Bethge (Siebenstern-Tb 1), Hamburg ⁸1974 (¹1951), 192.

⁴⁵ Vgl. zu diesem Begriff H. Schürmann, »Pro-Existenz« als christologischer Grundbegriff: ACra 17 (1989) 345–372. Ich unterscheide allerdings mit W. Thüsing (*Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, Bd. I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981, 93 Anm. 73) zwischen der Proexistenz als dem Inbegriff der Beziehung Jesu zu den Menschen und seiner Theozentrik als dem Inbegriff seiner Hinwendung zum Vater, so sehr mit Schürmann (und Thüsing) die innere Einheit beider Bewegungen festzuhalten ist.

⁴⁶ Zur Relevanz der Theozentrik Jesu Christi bei Pl vgl. mit allen einschlägigen Stellen W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. Bd. I: *Per Christum in Deum*. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1/I), Münster ⁸1986 (¹1965).

richtig zu verstehen, muß jedoch noch ein weiterer Punkt beachtet werden. Proexistenz und Theozentrik stehen nicht nur als Wirklichkeiten des Irdischen, sondern auch als Wesensvollzüge des Erhöhten vor Augen. Es geht nicht nur um ein vergangenes Geschehen, an das sich die feiernde Gemeinde erinnert, sondern um die Präsenz des Kyrios in den Lebensvollzügen der Ekklesia, namentlich im Geschehen des Herrenmahles.

Dies läßt sich nur von der Grunderfahrung nachösterlichen Glaubens⁴⁷ her deuten: Durch die Auferweckung wird der Kreuzestod Jesu ja nicht etwa überholt, sondern zu göltiger »Bleibendheit« gebracht.⁴⁸ Der Lebenshingabe des Gekreuzigten entspricht das Eintreten des Kyrios für die Menschen (Röm 4,25; 8,34f), dem Gehorsam dessen, der sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat (Phil 2,6ff), entspricht das »auf Gott hin«, das dem Leben des auferstandenen Christus die Richtung gibt (Röm 6,10) und ihn am Ende alles, auch sich selbst, dem Vater unterordnen läßt, damit »Gott sei alles in allem« (1 Kor 15,28).

1 Kor 10,16 sagt, daß im Geschehen der Eucharistie die Glaubenden am Leib und Blut Jesu Christi Anteil gewinnen. Das Schlüsselwort *κοινωνία* heißt sowohl Gemeinschaft (*communio*) als auch Teilhabe bzw. Teilgabe (*participatio*).⁴⁹ In 1 Kor 10,16 ist beides auf das engste verbunden.⁵⁰ Es geht darum, daß die Glaubenden in die engste Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus hineingenommen werden, und zwar dadurch, daß Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, ihnen Anteil an seinem Leib und Blut gewährt, d. h. an der Heildynamik seines eigenen Lebens und Sterbens, so wie sie durch seine radikale Proexistenz und seine ebenso radikale Theozentrik bestimmt ist.

Dies ist die Basis der paulinischen Weiterführung in *Vers 17*. Hier faßt der Apostel eine ganz bestimmte, und zwar eine zentrale Wirkung der Heilsherrschaft ins Auge, die der »für uns« gestorbene und auferweckte Jesus Christus ausübt: Wenn er die Glaubenden an seiner Lebenshingabe und seiner Ausrichtung auf Gott partizipieren läßt, fügt er sie selbst zur Gemeinschaft eines Leibes zusammen. Die *communio* mit dem Kyrios, die in pneumatischer *participatio* an seiner Agape und seinem Gehorsam begründet ist, stiftet die *communio* der Glaubenden.⁵¹

Mit diesem Gedanken knüpft Paulus an ein Grunddatum neutestamentlicher Heilsvkündigung an: daß in der Wirkungsgeschichte des Todes und der

⁴⁷ Vgl. dazu vor allem W. Thüsing, *Theologien I* 113–144.

⁴⁸ Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien 1976, 263.

⁴⁹ Vgl. J. Hainz, *Koinonia* 25.

⁵⁰ Pl setzt sich hier kritisch und kreativ mit Mysterienreligiosität auseinander; vgl. Th. Söding, *Eucharistie und Mysterien*, in: *BiKi* 45 (1990) 140–145.

⁵¹ Vgl. zum Zusammenhang zwischen 10,16 und 10,17, auch zur Frage sakramentaler Vermittlung (die hier nicht thematisiert werden kann) K. Kertelge, *Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, in: F. Hahn – K. Kertelge – R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament (QD 84)*, Freiburg–Basel–Wien 1979, 94–132, 98–104.

Auferweckung Jesu nicht nur die Glaubensentscheidung eines jeden einzelnen Hörers des Wortes liegt, sondern gleichursprünglich auch die Konstituierung der Ekklesia. Das eschatologische Heil hat in der Gegenwart wie in der Zukunft nicht nur eine individuelle, sondern auch eine ekklesiale Dimension.

Wenn Paulus diese *communio*-Ekklesiologie mit 1 Kor 10,17 in das Bild des Leibes faßt, steht $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ für die Einheit der Glaubenden, die sie in der Ekklesia finden und die ihnen eucharistisch-sakramental vermittelt wird. Der christologisch-soteriologische Soma-Begriff ist also in 1 Kor 10,16f vom ekklesiologischen einerseits klar zu unterscheiden und andererseits auf das engste mit ihm zu verbinden. Die Teilhabe der Glaubenden am Soma Christi, ihr Hineingestellt-Werden in den Herrschaftsbereich des auferweckten Gekreuzigten, wirkt sich so aus, daß sie einen einzigen Leib bilden. Dieser Leib wird durch die Proexistenz und Theozentrik Jesu geschaffen, wie sie in seinem Kreuzestod aufgipfelt, in seiner Auferweckung zu universaler Geltung gebracht wird und in der Herrenmahlsfeier den Glaubenden zuteil wird.

Genau dies bringt 1 Kor 12,27 auf den Begriff $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ Χριστοῦ.⁵² In seinem großen Leib-Gleichnis expliziert Paulus, was in 1 Kor 10,16f impliziert ist. Gleichzeitig bringt er aus gegebenem Anlaß eine Reihe von Klärungen und Weiterführungen, die dem Bild seine vollen Konturen und seine semantische Prägnanz verleihen.

Erstens: 1 Kor 12,13 stellt fest, daß die Eingliederung in den Leib Christi ein pneumatisches Geschehen ist, das seine Grundlegung in der Taufe findet.⁵³ Das Pneuma, das die Glaubenden in den Leib Christi »hineintaucht«, ist die eschatologische Schöpfermacht Gottes. Durch sie werden die Christen in die umfassende Bewegung des Heiles hineingenommen, das durch die Proexistenz und Theozentrik Jesu Christi bestimmt ist.⁵⁴ Aber mehr noch: Nicht

⁵² Zum Verständnis den Genitivs vgl. H. Merklein, Amt 86. οὕτως καὶ ὁ Χριστός in V. 12 impliziert weder eine Identifizierung von Ekklesia und Christus noch eine (gnostische) Christus-Äon-Idee (gegen E. Käsemann, Leib 162), sondern ist eine Abkürzung von V. 27 (vgl. A. Wikenhauser, Kirche 92.100; H. Lietzmann – W. G. Kümmel, Kor 62f.187f; E. Percy, Leib 4f; H. Conzelmann, 1 Kor 257f), bereitet also die Aussage vor, daß die Ekklesia im Herrschaftsbereich des auferweckten Gekreuzigten ein Leib ist. V. 13 knüpft daran mit der Einführung des Pneuma organisch an.

Daß Pl an den Glied-Christi-Gedanken von 1 Kor 6,15 und die ihm zugrundeliegende, den Korinthern vertraute Allgott-Mythologie erinnerte, wie H. Merklein (Entstehung 337f) behauptet, ist nicht zu erkennen, weil dort $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ gerade nicht auf Jesus Christus bezogen wird.

⁵³ Vgl. dazu Th. Söding, Taufe, Geist und neues Leben. Eine Orientierung an Paulus, in: BILit 62 (1989) 179–186.

Ob V. 13c auf das Herrenmahl zu beziehen ist (so gegen die Mehrzahl der Interpreten H.-J. Klauck, Herrenmahl 334f), kann an dieser Stelle offenbleiben.

⁵⁴ In diesem Zusammenhang erweist sich die theologische Prägnanz von 1 Kor 11,17–34: des Insistierens darauf, daß das Herrenmahl depraviert wird, wo seine Feier gegen die Liebe verstößt.

Daß die Ekklesia ihr Wesen als Leib Christi durch Christus und im Pneuma eucharistisch-

nur die Eingliederung in die Ekklesia ist ein pneumatisches Geschehen; die Ekklesia selbst ist, so wie sie als Leib Christi vorgestellt wird, eine Größe des Geistes Gottes. Als solche wird sie nicht etwa erst durch die Glaubensentscheidung der einzelnen Christen konstituiert;⁵⁵ sie ist vielmehr – im genauen Sinn des Wortes – eine Vor-Gabe des Geistes, die den Glaubenden, die sich taufen lassen, zuteil wird: dadurch, daß sie in den Leib Christi eingegliedert werden.⁵⁶

Auf derselben Linie liegt Röm 12,5, ohne daß dort die sakramentale Dimension des Geist-Wirkens ausgeführt würde. »In Christus« ist bei Paulus ein zusammenfassender Begriff dafür, daß die Glaubenden im Herrschaftsbereich des auferweckten Gekreuzigten leben, der in seinem Wirken eine dynamische Einheit mit dem Pneuma bildet (1 Kor 15,45; 2 Kor 3,17).

Zweitens: 1 Kor 12,13 hält fest, daß durch das Wirken des Geistes Gottes die diskriminierenden Unterschiede zwischen Sklaven und Freien ebenso wie zwischen Juden und Heiden aufgehoben werden. In der Parallele Gal 3,28, die gleichfalls auf einer alten Tauftradition fußt, werden überdies noch Mann und Frau genannt. Paulus rekurriert im Zusammenhang des Leib-Gleichnisses auf die schöpferische Überwindung vorgegebener gesellschaftlicher und religiöser Benachteiligungen.⁵⁷ Sie bildet die Voraussetzung dafür, daß grundsätzlich der Dienst aller Gemeindeglieder in seiner spezifischen Bedeutung anerkannt werden und zur Geltung kommen kann.

Drittens: Paulus baut die Leib-Metaphorik aus, indem er den Gedanken der Einheit des Leibes und der Vielfalt der Glieder in den Vordergrund rückt, um von ihm her die Probleme der korinthischen Gemeinde zu lösen. Sein Grundanliegen ist dabei, daß sich alle Korinther einerseits ihrer spezifischen charismatischen Begabung, andererseits aber ebenso ihrer Verpflichtung zu solidarischer Koinonia bewußt sind. Erst auf diese Weise wird erfahrbare

sakramental zugeeignet bekommt und dann vollzieht, beurteilt J. Ratzinger (Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche [1956], in: ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie [Topos-Faschenbücher 11], Düsseldorf 1972, 9–24, 19ff) als entscheidende Dimension des Leib-Christi-Seins der Kirche (auch hinsichtlich ihrer Sichtbarkeit). So unbedingt zentral die sakramentale Dimension des Leib-Christi-Seins ist, setzt Pl doch umfassender an.

⁵⁵ Gegen S. Heine, Glaube 150: »Der ‚Leib Christi‘ ist durch Handeln aus Glauben geschaffene leibhaftige Wirklichkeit . . . der Leib Christi ist die Wirklichkeit des Auferstehungsglaubens«; auch gegen H. Schlier, Ekklesiologie 159f (der hier eine spezifische Differenz zum Kol und Eph sieht).

⁵⁶ So die meisten Exegeten, u. a. E. Percy, Leib 15f; E. Käsemann, Abendmahlslehre (s. Anm. 41) 14; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments Tübingen ⁶1968, 311; W. Klaiber, Rechtfertigung 43. Der von J. Hainz (Ekklesia 261.263) gezogene Schluß, $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ bezeichne die Kirche als statische Größe, scheint angesichts der Dynamik des Pneuma nicht berechtigt.

⁵⁷ Die soziale Dimension der Konflikte, die Pl im 1 Kor zu lösen sucht, hat im ganzen überzeugend G. Theißen beschrieben: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ²1983 (¹1983), 201–330.

Wirklichkeit, was das Wesen der Ekklesia von Gott her in Christus bereits ausmacht.

Damit läßt sich zusammenfassen: Die Gemeinde ist nicht nur *wie* der Leib Christi, sie *ist* der Leib Christi. 1 Kor 12,27 trifft ebenso wie Röm 12,5 eine Wesensaussage. Dennoch identifiziert Paulus die Ekklesia nicht mit dem erhöhten Herrn.⁵⁸ Die Ekklesia ist für Paulus der Leib Christi, insofern sie der Raum eschatologischen Heiles ist, der durch die Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten pneumatisch erschlossen und seinem Wesen nach ganz und gar durch die Proexistenz und Theozentrik Jesu Christi bestimmt wird. Die Eingliederung der Glaubenden vollzieht sich kraft des Geistes durch Taufe und Herrenmahl. Die Metapher des Leibes steht sowohl für die intensive Verbundenheit der Glaubenden untereinander als auch (theologisch primär) einerseits für die personale Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten in der Ekklesia und andererseits für die pneumatische Teilhabe der Glaubenden am Leben, das Jesus Christus für die Menschen und auf Gott hin lebt.⁵⁹

Wenn diese Deutung in etwa richtig ist, erweist sich die untrennbare Verbindung zwischen der christologisch-soteriologischen Fundierung und der parakletischen Ausrichtung des Leib-Christi-Gedankens:⁶⁰ Dort, wo die Proexistenz und Theozentrik Jesu einen Raum eschatologischen Heils schafft, in dem der ekklesiale Leib Christi existiert, muß sich dies auch in den Lebensvollzügen seiner Glieder äußern – in wirklicher Gemeinschaft, in vorbehaltloser Annahme und Anerkennung der anderen (auch in ihrer Andersartigkeit), in der Bereitschaft, ihnen zu dienen, insbesondere in jener Liebe, durch die nach Gal 5,6 der Glaube seine Wirksamkeit entfaltet. Eben dies wird Paulus mit 1 Kor 13 im »Hohenlied der Agape« ausführen und als

⁵⁸ Das betont H. Merklein (Entstehung 339f) zu Recht.

⁵⁹ Vgl. H. Schlier, Grundzüge 195: »... primär ist der Leib Christi am Kreuz der Geschichtsraum, der alle Menschengeschichte in sich zu Gott und zum Nächsten hin aufgetan hat; allerdings wird in dieser Formulierung der Gekreuzigte (als Auferwecker) zu stark mit der Ekklesia identifiziert. E. Käsemann (Aspekte 11) betont die aus dem In-Christus-Sein folgende Solidarität der Christen. G. Ebeling (Dogmatik des christlichen Glaubens, 3 Bde., Tübingen 1982, III 342) sieht in der Koinonia der Christen und der inneren Vielgestaltigkeit die Wesensmomente der als Leib Christi vorgestellten Ekklesia.

So gewiß es richtig ist, den absoluten Primat der Christologie zu betonen, so wenig darf eine Alternative zwischen der christologisch-pneumatologischen Begründung und der »organischen« Gestalt des ekklesialen Leibes Christi aufgestellt werden. Das scheint bei K. Barth (KD IV/1 740f. 744f) nicht hinreichend beachtet. Es geht nicht nur um die Differenz zwischen *ratio essendi* und *ratio cognoscendi*; die von Pistis und Agape bestimmte Koinonia ist selbst ein Wesensmoment der Ekklesia.

⁶⁰ Das faßt R. Bultmann nicht, wenn er – in der Konsequenz seiner Ableitung des Motivs aus der Gnosis (s. u.) – durch *σῶμα Χριστοῦ* »den überweltlich-eschatologischen Charakter der Gemeinde« angesprochen hört (Theologie 311). Umgekehrt erkennt auch F. Neugebauer (In Christus [s. Anm. 22] 97f) die Dialektik nicht, wenn er behauptet, daß »nur im Interesse des *Imperativs* ... eine Ausmalung vollzogen« wird.

Basis der ekklesialen οἰκοδομή erklären, der parakletischen Absicht nach ähnlich wie in Röm 12,9–21 und 13,8ff.

Das theologische Zentrum des Leib-Christi-Motivs besteht also in der Verbindung zwischen der christologischen Grundlegung der Ekklesia, die auf die pneumatische Partizipation an der Proexistenz und Theozentrik Jesu Christi setzt, und der parakletischen Anbahnung einer ekklesialen Praxis, in der sich ihr Wesen zeitigt. In der Herausforderung durch den korinthischen Enthusiasmus mußte es dem Apostel darum zu tun sein, gerade diese Verbindung herauszuarbeiten. Insofern konnte er in 1 Kor 12 kaum eine treffendere Kennzeichnung der Ekklesia finden als ihre metaphorische Prädikation als Leib Christi.⁶¹ Er bringt mit ihr eine wesentliche Dimension des In-Christus-Seins zum Ausdruck, dessen ekklesiale Struktur und sozial-ethische Konsequenz auch eine alte Tauftradition wie die in Gal 3,26ff aufgegriffene zum Ausdruck bringt.

Der Röm fällt nicht hinter 1 Kor 12,27 zurück, wenn er die Ekklesia nicht σῶμα Χριστοῦ, sondern σῶμα ἐν Χριστῷ nennt (12,5). Er ist aber insofern präziser, als er zum einen das Mißverständnis der unmittelbaren Gleichsetzung zwischen dem eucharistischen und dem ekklesialen Leib Christi bzw. dem erhöhten Christus und der Kirche vermeidet und zum anderen die Ekklesia noch klarer als in 1 Kor 12,13 als pneumatische Größe kennzeichnet, die im Raum der Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten Leben gewinnt.

4. Die paulinische Rezeption des Mythos vom Leib und seinen Gliedern

Es bleibt zu klären, in welchem Vorstellungshorizont Paulus den christologisch-soteriologischen und den ekklesiologischen Leib-Christi-Gedanken vermittelt.⁶² Dies erfordert eine Untersuchung seines religionsgeschichtlichen Kontextes.⁶³ Es geht dabei nicht nur um die Frage, an welche geistigen Vorstellungen Paulus anknüpft, wenn er die Ekklesia als Leib Christi beschreibt und inwieweit er von diesen Vorgaben abhängig ist; es geht auch

⁶¹ Die übliche Unterscheidung zwischen bildhaftem und eigentlichen Sprachgebrauch, wie sie sich auch bei E. Schweizer (ThWNT VII 1066ff) und H. Conzelmann (Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München ²1968 [1967], 287f) findet, wird diesem Umstand nicht gerecht.

⁶² Vgl. neben den Kommentaren E. Käsemann, Leib 59–65; A. Wikenhauser, Kirche 130–143; E. Schweizer, ThWNT VII 1025–1042; R. Jewett, Terms 201–250; F.-J. Ortkemper, Leben 50–58; H.-J. Klauck, Herrenmahl 337–346; H. Merklein, Entstehung 328–332.

⁶³ Aus rein innerchristlichen Vorgaben läßt sich das Bild trotz des offenkundig starken Einflusses der Herrenmahlsüberlieferung nicht erklären; anders A. E. J. Rawlinson, Corpus Christi 275–296; J. Reuß, Kirche 108.118.

um die Frage, welches Vorverständnis er bei seinen Adressaten voraussetzt und wie er es in seiner Gedankenentwicklung einkalkuliert.

Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, daß Paulus das Stichwort $\sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ – vermutlich *ad hoc* – in 1 Kor 12,27 selbst geprägt hat,⁶⁴ während er das Bild vom Leib und seinen Gliedern als bekannt vorausgesetzt hat. Es ist in der Antike weit verbreitet; es findet sich in vielen philosophischen und religiösen Strömungen; es begegnet in den verschiedensten Formen und Kombinationen; und es gewinnt in diesen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen. Zweifellos am nächsten liegt der stoische Organismusedanke. Er begegnet sowohl in Spekulationen über den Ursprung und die Zusammensetzung des Kosmos⁶⁵ als auch, häufig damit verbunden, in Beschreibungen der Entstehung und des Wesens eines Staates bzw. eines Gemeinwesens.⁶⁶ Diese politisch-soziale Leib-Metaphorik steht im Hintergrund der paulinischen Konzeption (während im Hintergrund des Kol und Eph die kosmische Metaphorik zu beobachten ist, verbunden mit der All-Gott-Vorstellung).

Das bekannteste Beispiel ist die berühmte Fabel vom verhängnisvollen Aufstand der Glieder gegen den angeblich faulen Magen, mit der es nach *Livius* (II 32,9ff) dem römischen Patrizier Menenius Agrippa gelungen ist, die Plebejer, die sich über die scheinbare Nichtsnutzigkeit des Patrizier empört hatten, zur Rückkehr nach Rom zu bewegen.⁶⁷ Die Fabel geht auf

⁶⁴ Vgl. A. Wikenhauser, *Kirche* 1; R. Schnackenburg, *Kirche* 76; H. Merklein, *Entstehung* 337f; J. Becker, *Paulus* (s. Anm. 22) 455; anders E. Käsemann, *Problem* 183; W. Klaiber, *Rechtfertigung* 47; H.-J. Klauck, *Herrenmahl* 343–346. Als Gründe lassen sich anführen, daß das Motiv *nur* innerhalb des paulinischen Traditionskreises bekannt ist, bei Pl aber wiederum *nur* in 1 Kor 12,27 sowie dann modifiziert in Röm 12,5, aber selbst in 1 Kor 10,17 nicht, und daß Pl V. 27 erst als Schlußpointe formuliert, nachdem er das Leib-Gleichnis als Voraussetzung des richtigen Verständnisses formuliert hat.

⁶⁵ Plat *Tim* 30 B. 39 E; *Xen Mem* I 4,9.17; *vArnim* I 537, 14–17 (Zeus-Hymnus des Kleantes); II 550 (Chrysipp). 1013; *Epict Diss* I 14,1f; *Sen Nat Quaest* VI 14,1; auch *Philo Her* 155f; *OpMund* 82; *Abr* 74; *Praem* 33. – Zahlreiche weitere Belege bei E. Schweizer, *ThWNT* VII 1034,9–13; 1035,37–1037,12.

⁶⁶ Die Tradition reicht herauf bis zu Plato (*Prot* 322 D; *Pol* I 372 E; *Gorg* 518 E; *Resp* 556 E; *Nom* VIII 829 A), Isocrates (7,14; 12,138) und Aristoteles (*Pol* I 1253a 20ff; IV 1295b 40ff); sie ist durch die Stoa über die hellenistische Epoche bis in die römische Kaiserzeit hinein lebendig geblieben (*Plut Solon* 18; *DefOr* 29 [426A: Chrysipp]; *Cic Off* III 5,22f; *Sen De Ira* II 31,7; *Clem* I 5,1; II 2,1; *Dion* 36,29f; *Epict Diss* II 5,23–26; 10,3f; *MAnt* 7,13; 8,34; *Themist Or* VIII 117 C). Auch *Philo* (*SpecLeg* 3, 131: $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu\alpha$; *Praem* 5) und *Jos* (*Bell* 1, 507; 2,264; 4,406f; 5,279) ist sie durch die Stoa bekannt.

⁶⁷ Vgl. dazu W. Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa* (1927), in: H. Kloft (Hg.), *Ideologie und Herrschaft in der Antike* (WdF 528), Darmstadt 1979, 191–204; H. Gombel, *Die Fabel vom »Magen und den Gliedern« in der Weltliteratur* (Beiheft der Zeitschrift für romanische Philologie 80), Halle 1934. Nach Nestle reicht die Tradition bis in das Griechenland des 5. Jh. v. Chr. zurück. Ihr ursprünglicher »Sitz im Leben« ist die Suche nach Einheit und Gemeinsein »in der inneren politischen Zerklüftung der griechischen Polis« (ebd. 194).

ein sehr altes Motiv zurück;⁶⁸ sie lief in verschiedenen Fassungen um⁶⁹ und war weithin bekannt.⁷⁰ Paulus spielt auf diese Fabel und das ihr zugrundeliegende Organismusdenken an und setzt voraus, daß es den Korinthern in einigen Grundelementen vertraut war.⁷¹

Um so wichtiger ist ein genauer Vergleich. Gemeinsam ist das Anliegen, die Eintracht der Glieder zu fördern (was Livius betont) und die Lebensnotwendigkeit eines jeden einzelnen erkennen zu lassen (worauf Seneca den Akzent legt: *De Ira* II 31,7). Allerdings wird die Fabel in allen mir bekannten Fassungen, wenn man so sagen kann, »von oben« erzählt: aus der Perspektive der »Starken« und mit dem Ziel, die revoltierenden Glieder einer Gemeinschaft wieder zur Vernunft zu bringen.⁷² Paulus hingegen kommt es darauf an, die »Schwachen« zu ermutigen und die »Angesehenen« zur Solidarität zu mahnen. Er bürstet die Fabel also gegen den Strich, wenn er sie in 1 Kor 12 und Röm 12 parakletisch auswertet.

Freilich ist für Paulus die Ekklesia, gerade wenn er sie als Leib Christi vorstellt, keineswegs nur eine soziologische Größe. Das läßt die meisten Exegeten, die *σῶμα Χριστοῦ* ontologisch verstehen, davor zurückschrecken, trotz der unbezweifelbar großen Nähe das paulinische Bild nur vom stoischen Organismusgedanken her zu erklären.⁷³ Allerdings sind die diskutierten Alternativen nur begrenzt hilfreich.

*Ernst Käsemann*⁷⁴ und *Rudolf Bultmann*⁷⁵ haben im paulinischen Bild ein gnostisches Motiv wiedererkennen wollen:⁷⁶ Die menschlichen Seelen, ursprünglich Glieder eines einzigen Urmenschen, sind durch eine kosmische Katastrophe in die Gewalt der bösen Materie geraten und werden von ihrem Haupt, dem »erlösten Erlöser«, wieder in den pneumatischen Leib eingegliedert, wenn sie zur Gnosis, zum Wissen über ihr Woher und Wohin gelangt sind. Das Problem dieser Deutung⁷⁷ liegt darin, daß die einschlägigen gnostischen Texte wesentlich jünger als die paulini-

⁶⁸ Liv II 32,8: *prisco illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur*; vgl. Dion Hal VI 183,2.

⁶⁹ Fab Aes 132; Dion Or 33,16f; Dion Hal VI 86,1–5; Plut Cor 6,2ff.

⁷⁰ Quintilian (*Inst Orat* V 11,19) nennt sie »*nota illa de membris humani adversus ventrum discordantibus fabulam*«.

⁷¹ Vgl. die o. in den Anm. 29 und 35 genannten (und leicht vermehrbaren) stoischen Parallelen zur Popularanthropologie, die 1 Kor 12,12–27 voraussetzt.

⁷² Vgl. H.-J. Klauck, *Herrenmahl* 339; J. Becker, *Paulus* (s. Anm. 22) 455; K. Berger, *Art. Kirche* 205.

⁷³ So E. Käsemann, *Leib* 161; ders., *Problem* 180; R. Schnackenburg, *Kirche* 149. Eine Ausnahme bildet J. Becker, *Paulus a.a.O.* 455.

⁷⁴ *Leib*; differenzierter in: *Problem*.

⁷⁵ *Theologie* 182.311.

⁷⁶ H. Schlier (*Christus und die Kirche im Epheserbrief* [BHTh 6], Tübingen 1930) hat nicht für Pl selbst, wohl aber für den Kol und den Eph gnostische Einflüsse angenommen.

⁷⁷ Eine umfassende Kritik formuliert C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* (FRLANT 78), Göttingen 1961; speziell zum Leib-Motiv vgl. K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (FRLANT 111), Göttingen 1973, 58ff.

schen Briefe sind und daß sie das entscheidende Stichwort $\sigma\omega\mu\alpha$ nur selten signifikant verwenden, wenn aber, dann weitgehend in Texten, bei denen ein christlicher Einfluß nicht auszuschließen ist.⁷⁸ Überdies ist der Unterschied im Verständnis radikal: Die für Paulus typische Verbindung mit der Paraklese fehlt m. W. in den gnostischen und hermetischen Vergleichstexten; vor allem aber ist die Ekklesia als der Leib Christi bei Paulus keine metaphysische, sondern eine geschichtliche Größe; und in der paulinischen Soteriologie geht es nicht darum, daß die Christen den ihnen ursprünglich innewohnenden göttlichen Lichtfunken als ihre eigentliche Identität entdecken, sondern daß sie als Glieder der Ekklesia aus dem Nichts neu geschaffen werden (vgl. 1 Kor 1,26ff).⁷⁹

Die von Ernest Best,⁸⁰ in Gestalt der Adam-Spekulation auch von *Eduard Schweizer*⁸¹ und *Robert Jewett*⁸² ins Spiel gebrachte alttestamentlich-frühjüdische Idee der korporativen Persönlichkeit, nach der das Geschick des Stammvaters das der Seinen prädisponiert, ist dem paulinischen Bildwort gewiß strukturverwandt;⁸³ sie ist dem Apostel auch bekannt (vgl. 1 Kor 15,45–49; Röm 5,12–21). Insofern braucht nicht bezweifelt zu werden, daß er im Horizont dieser Vorstellung auch das Leib-Christi-Bild verstanden hat. Aber auch hier finden sich nur sporadisch und spät Zeugnisse, die das Bildwort vom Leib und seinen Gliedern kennen.⁸⁴ Deshalb kann die Kategorie der *Corporate Personality* zwar Eckdaten der paulinischen Deutung, nicht aber die Wahl des Bildes erklären.

Eben dies gilt auch für die antike Allgott-Vorstellung, nach welcher die Gottheit in allen Gliedern des Kosmos präsent ist und sie zur Einheit zusammenfügt, z. T. sogar zur Identität mit dem All-Gott führt.⁸⁵ 1 Kor 6,15 zeigt, daß diese Vorstellung Paulus und den Korinthern bekannt gewesen ist. Insofern bildet auch sie den Rahmen, innerhalb dessen Paulus die Leib-Metapher eingeführt und die Korinther sie gelesen haben. Aber auch hier gibt es nur eine unspezifische Leib-Metaphorik.

⁷⁸ Die einschlägigen Texte finden sich übersichtlich zusammengestellt und knapp kommentiert bei H.-J. Klauck, *Herrenmahl* 342f. Am wichtigsten sind Cl Al Exc Theod 42,2f (Pantainos) und OdSal 17,14f; ActJoh 100.

⁷⁹ Die Quellenlage spricht auch gegen den von ihm selbst als Hypothese gekennzeichneten Vorschlag H.-J. Klaucks (*Herrenmahl* 344ff), Pl arbeite in 1 Kor 12 gegen einen prägnostischen Sakramentalismus an, der sich durch Taufe und Eucharistie die »Eingliederung des Einzelnen in den allumfassenden Erlöserleib . . . des präexistenten und jetzt erhöhten Kyrios« verspreche.

⁸⁰ *Body* 29.73.78.99.104.203–214.

⁸¹ *ThWNT* VII 1069f.

⁸² *Terms* 245.

⁸³ Ihre Pointe ist nicht nur die Repräsentation aller durch einen (so W. Klaiber, *Rechtfertigung* 108), sondern die Konstituierung »einer dynamischen Einheit zwischen einer Einzelpersönlichkeit . . . und einer von ihr abhängigen Gemeinschaft«: W. Thüsing, *Gott I: Per Christum* [s. Anm. 46] 65f). Das gilt analog auch für 1 Kor 12,12–27 und Röm 12,5 (sowie 1 Kor 10,16f).

⁸⁴ Die zitierten Texte sind entweder nicht eindeutig (*TestSeb* 9,4; *Jub* 35,22) oder sehr spät (*bSanh* 38^b; *ExR* 40,3; *GenR* 24,4; *bAZ* 5^a; *TestAbr* B 8). Überdies ist die Stammvater-Idee primär heilsgeschichtlich konzipiert, anders als die Leib-Christi-Metapher.

⁸⁵ Besonders deutlich im Leidener Zauberpapyrus V (ed. R. Reitzenstein – H. H. Schraeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig–Berlin 1926. Nachdr. Darmstadt 1965, 99f) und im Orphischen Fragment 168 (ed. ebd. 71f), aber auch, stoisch, bei *Sen Ep* 92,30; 95,52 (dort die Verbindung von Leib und Gliedern); *Epict Diss* I 14,6. – Weitere Belege bei K. M. Fischer, *Tendenz* (s. Anm. 77) 71ff.

Weiter hilft die Beobachtung, daß der stoische Organismusgedanke durchweg mythischer Art ist, auch in seiner politisch-sozialen Ausprägung. Die Fabel des Menenius Agrippa ist letztlich nichts anderes als ein politisch funktionalisierter Mythos.⁸⁶ Stoische Parallelen weisen in dieselbe Richtung, insbesondere Seneca, der die römischen Mitbürger die Glieder eines heiligen Ganzen nennt⁸⁷ und an einer Stelle (Clem I 5,1) gar den Kaiser als Seele des Staates und den Staat als den Körper des Kaisers bezeichnet.⁸⁸

Die mythische Dimension des stoischen Organismusgedankens wird von der Forschung zwar durchaus gesehen,⁸⁹ aber zumeist nicht weiter beachtet oder allein im Hinblick darauf behandelt, daß Paulus das Leib-Gleichnis entmythologisierte und es nur paränetisch auswerte.⁹⁰ Dies dürfte zu kurz greifen. Die neuere religionswissenschaftliche⁹¹ und philosophische⁹² Mythosforschung hat aufgewiesen, daß der Mythos nicht einfach eine Form naiver Welt- und Gottesdeutung darstellt, die im Zuge der allgemeinen »Erziehung des Menschengeschlechts« (*G. E. Lessing*) vom Logos abgelöst wird. Mythen bringen vielmehr Dimensionen menschlicher und kosmischer Wirklichkeit zur Sprache, die in keiner anderen Redeform angemessener beschrieben werden könnten. Auf der Spur dieser Neuansätze ist auch die systematische

⁸⁶ Das Stichwort $\mu\theta\omicron\varsigma$ fällt implizit als Gattungsbezeichnung Dion Hal VI 83,2, darf aber nicht im Sinne des religionswissenschaftlichen Mythos-Begriffs gepreßt werden. Recht deutlich läßt indes die *fabula* des Livius mit ihren Eingangsworten *tempore quo* das in *illo tempore* des Mythos erkennen.

⁸⁷ De Ira II 31,7: *sanctae partes sunt, si universum venerabile est.*

⁸⁸ H.-J. Klauck (Herrenmahl 338) urteilt: »Die Ebene des bloßen Vergleichs ist mit diesen Aussagen überstrapaziert. Sie gewinnen ihr eigentliches Gewicht aus einer von mythologischen Urgründen hergeleiteten Naturgesetzlichkeit, die im Kosmos, im Staat und im menschlichen Leib gleichermaßen waltet.«

⁸⁹ Vgl. E. Käsemann, Problem 182; H. Conzelmann, Theologie 287f; H.-J. Klauck, Herrenmahl 338f.

Bei den gnostischen Parallelen und in der synkretistischen All-Gott-Vorstellung ist der mythische Charakter unbestreitbar.

⁹⁰ Typisch E. Käsemann, Problem 182: »Der im Vergleich aufgegriffene Organismusgedanke setzt, religionsgeschichtlich geurteilt, eine mythologische Konzeption voraus, die er für die Paränese nutzbar macht.«

⁹¹ Vgl. vor allem M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Übers. v. M. Rassem u. I. Köck, Heidelberg 1954. Nachdr. Darmstadt 1976 (frz. Orig. 1949); ders., Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (rde 31), Hamburg 1957; ders., Mythos und Wirklichkeit. Übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1988 (frz. Orig. 1963).

⁹² Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil: Die Sprache. II. Teil: Das mythische Denken. III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1923–1929. Nachdr. der 2. Aufl. von 1953, 1954. Darmstadt 1982ff; G. Picht, Kunst und Mythos, Stuttgart 1986; H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: M. Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik 4), München 1971, 11–66; ders., Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979; O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (RUB 7724), Stuttgart 1981; ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien (RUB 8351), Stuttgart 1986; K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

und exegetische Theologie dabei, die Dichotomie von Mythos und Kerygma zu überwinden.⁹³ Zwar läßt sich der grundlegende Unterschied zwischen dem zyklischen Zeitverständnis mythischen Denkens und dem geschichtlich-eschatologischen Zeitverständnis biblischer Theologie nicht relativieren; dennoch ist es der alt- und neutestamentlichen Verkündigung an einer Vielzahl von Stellen eigen, mythische Archetypen, d. h. Grundstrukturen authentischer Religiosität⁹⁴ aufzugreifen und in ein neues Licht zu setzen. Ein solcher Fall liegt in 1 Kor 12 und Röm 12 vor.⁹⁵

Methodisch erfordert die Untersuchung mythischer Motive des Alten und Neuen Testaments eine Ausweitung des bewährten religionswissenschaftlichen Instrumentariums. Ohne daß die genetische Frage nach Einflußfaktoren bzw. Abhängigkeiten und der strukturanalytische Vergleich konkurrierender zeitgenössischer Parallelen zu überspringen oder auch nur in ihrer Bedeutung zu relativieren wären, ist darüber hinaus zu prüfen, ob den zu untersuchenden Motiven ein mythischer Archetyp zugrundeliegt. Eine positive Antwort ist dann zu geben, wenn sich im Strukturvergleich verschiedener Artikulationen eines mythischen Motivs, die einen unterschiedlichen »Sitz im Leben« haben, Gemeinsamkeiten oder doch zumindest Konvergenzen zeigen, die in Analogie zu denen anderer mythischer Motive stehen. Im Fall einer positiven Antwort muß die religionsgeschichtliche Untersuchung auf zwei Ebenen angesiedelt werden: Sie muß einerseits klären, auf welche Weise, aus welchem Anlaß und mit welcher Absicht der biblische Text den Archetyp artikuliert, und sie muß andererseits prüfen, wo die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den biblischen und den zeitgenössischen paganen Artikulationen des mythischen Symbols liegen. Wird die Frage nach religiösen Archetypen nicht gestellt, bleibt eine wesentliche Ebene der ursprünglichen Aussagedimension außer acht; wird der Vergleich mit zeitgenössischen Parallelen nicht vorgenommen, bleibt die wesentliche religionswissenschaftliche Erkenntnis außer acht, daß jede mythische Sprache »stark die soziale, ‚historische‘ und psychische Stellung des Trägers wie dessen Beziehung zur Gemeinschaft und zum Kosmos ausdrückt«. ⁹⁶

⁹³ Vgl. W. Pannenberg, Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror* (a.a.O.) 473–525, 477–482; unter dem Titel *Christentum* und *Mythos* wieder abgedruckt in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen 1980, 13–65; H.-P. Müller, *Mythos – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung*, in: *ZThK* 80 (1983) 1–25; *Mythos und Kerygma. Anthropologische und theologische Aspekte*, in: *ZThK* 83 (1986) 405–435; J. Blank, *Die überforderte Rationalität: Zur Aktualität des Mythos*, in: *Kairos* 29 (1987) 29–44; sowie die jüngsten Sammelbände von H. H. Schmid (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, und K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg–Basel–Wien 1990.

⁹⁴ Zum religionswissenschaftlichen Begriff des Archetyps, der vom tiefenpsychologischen deutlich zu unterscheiden ist, vgl. M. Eliade, *Religionen* (s. Anm. 91) 487f; ders., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Übers. v. G. Spaltmann, Frankfurt/M. 1984 (frz. Orig. 1949), 11f.

⁹⁵ Vgl. zur Methodik und Hermeneutik der Untersuchung mythischer Stoffe die knappen Hinweise bei Th. Söding, *Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs* (Joh 3,1–21), in: K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik* (s. Anm. 93) 168–220, 182–186.

⁹⁶ M. Eliade, *Religionen* (s. Anm. 91) 511.

Der Mythos vom Leib und seinen Gliedern beschwört, so wie er dem stoischen Organismusedanken zugrundeliegt, die Ahnung und die Sehnsucht der Menschen nach ursprünglicher Einheit und wirklicher Gemeinschaft. Das paulinische Bildwort von der Ekklesia als dem Leib Christi dringt bis auf diese Ebene vor, bestätigt aber nicht einfach den antiken Mythos, sondern rekonstruiert und überholt ihn christologisch, indem es aufdeckt, was seine eigentliche, von ihm selbst allenfalls erahnte Wahrheit ausmacht. Wenn Paulus die Ekklesia als »Leib in Christus« (Röm 12,5) und gar als »Leib Christi« (1 Kor 12,27) bezeichnet, sagt er: Die Ekklesia ist jener Ort, wo im Vorgriff auf die kommende Vollendung authentische Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott wächst.⁹⁷ Dieses Wesensmoment steht, so wie es sich geschichtlich zeitigt, unter dem eschatologischen Vorbehalt, ist aber eine Dimension der »neuen Schöpfung«, die im Geist bereits Wirklichkeit wird (vgl. 2 Kor 5,17). Ort geglückter Gemeinschaft kann die Ekklesia nicht aus den eigenen Kräften ihrer Glieder, sondern nur aus Gnade sein; insofern sich in ihr die Proexistenz und Theozentrik Jesu Christi als rettende Macht Gottes erfahrbar macht. Dadurch werden die Glieder des Leibes Christi zugleich darauf verpflichtet, in ihren konkreten Lebensvollzügen, sowohl in ihren sozialen Beziehungen wie auch in ihrem Gottesdienst, die Kraft des Geistes zur Wirkung kommen zu lassen, der die Ekklesia als den Leib Christi konstituiert.

Paulus gelingt es durch die Erklärung der Ekklesia als Leib Christi, den antiken Mythos vom Leib und seinen Gliedern zu depotenzieren, ohne dort, wo er bislang mit seiner Vision einer vollendeten Einheit des Menschengeschlechts das Denken und Hoffen der Menschen beherrscht hat, eine Leerstelle zu hinterlassen; hier siedelt Paulus vielmehr das ekklesiologische Symbol⁹⁸ des Leibes Christi an, das seine Aussagekraft in der radikalen

⁹⁷ Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 517: »Jesus hat sein individuelles Leben am Kreuz zum Opfer gebracht, und dieser Intention entspricht, daß das verherrlichte Leben des Auferstandenen die Gemeinschaft seiner Jünger, in denen die Einheit einer erneuerten Menschheit im kommenden Gottesreich schon jetzt zur Darstellung kommt, als seinen ‚Leib‘ einschließt.«

⁹⁸ Ein Symbol (im engeren religionswissenschaftlichen Sinn des Wortes) ist eine »Hierophanie«; von daher kann es ein Zeichen sein, das aus der unmittelbaren Erfahrungswelt der Menschen stammt, meistens an Grunddimensionen menschlichen Lebens anknüpft und von dort her auf das transzendente Heilige verweist; vgl. M. Eliade, *Religionen* 494–517. In den Raum der christlichen Überlieferung übertragen, ist von einem Symbol dort zu reden, wo Gott sich durch Jesus Christus in einer Weise geschichtsmächtig selbst mitteilt, daß Urphänomene menschlichen und gesellschaftlichen Lebens (wie sie auch anderen Religionen als Archetypen vertraut sind) vom Pneuma erfüllt werden und dadurch auf das *pro nobis* und das *extra nos* des eschatologischen Heiles hinweisen können. In diesem Sinn wird *σῶμα Χριστοῦ* ein ekklesiologisches Symbol genannt.

Konzentration auf die Heilsbedeutung des Todes und der Auferweckung Jesu Christi gewinnt.⁹⁹

5. *Leib Christi als zentrales Motiv paulinischer Ekklesiologie*

Die Kennzeichnung der Ekklesia als Leib-Christi ist nicht schlechthin das Herzstück, wohl aber eine besonders signifikante Ausdrucksform paulinischer Ekklesiologie.¹⁰⁰ Daß die Metapher nur im Kontext brieflicher Paraklesen begegnet, signalisiert nicht etwa, daß sie von geringerer Relevanz wäre,¹⁰¹ sondern daß sie unmittelbar eine ekklesiale Praxis initiieren will, die ihrer Wesensbestimmung konform ist. Das Bild beschreibt die theologische Wirklichkeit und die praktische Aufgabe der korinthischen bzw. römischen Ortsgemeinde, ist aber für eine Sicht und Deutung der ganzen Kirche offen.¹⁰² Es stellt die Ekklesia in die Wirkungsgeschichte des Todes und der Auferweckung Jesu; es sieht sie im Wirkraum der Gnadenmacht Gottes, in der durch Christus in der Kraft des Geistes Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Glaubenden untereinander möglich wird. Es bindet die Ekklesia an das christologische Heilsgeschehen zurück und zeigt zugleich dessen ekklesiale Dimension auf.¹⁰³ Es beschreibt Wesen und Funktion der Ekklesia im Rückgriff auf den antiken Mythos vom Leib und seinen

⁹⁹ H.-J. Klauck (Herrenmahl 346) visiert die hier als These aufgestellte Interpretation, wenn ich recht sehe, eher von ihrer negativen Kehrseite her an: »Es ist die Eigenart sakramentalen Denkens bei Paulus, daß es den Mythos überwindet, ohne in eine bloße Metapher zurückzufallen und ohne daß man es in den Kategorien aristotelischer Metaphysik beschreiben könnte.«

¹⁰⁰ R. Schnackenburg (Kirche 146) sieht im Leib-Christi-Motiv sogar die »reifste Frucht des neutestamentlichen Kirchendenkens«.

¹⁰¹ So ein häufiger Fehlschluß, der sich u. a. einer unzulässigen Abwertung der ethischen Briefpassagen verdankt und dem sich selbst E. Käsemann (Problem 183 Anm. 12), H. Conzelmann (Theologie 288) und E. Schweizer (ThWNT VII 1067ff) nicht ganz entziehen können.

¹⁰² Gegen J. Hainz (Ekklesia 261). Daß Pl die Ortsgemeinde vor Augen hat, geht zumal aus 1 Kor 12,27 klar hervor, ist aber nicht so zu deuten, daß gesamtekklesiale Bezüge faktisch (oder gar programmatisch) ausgeblendet würden; dagegen sprechen die Allgemeingültigkeit sowohl der Einführung des Leib-Bildes in 1 Kor 12,12f als auch der eucharistietheologisch untermauerten These in 1 Kor 10,16f und das ἡμεῖς in 1 Kor 12,12f und Röm 12,4f, überdies die Auswertung in 1 Kor 12,28.

Der Unterschied zum Kol und Eph wird mit dieser Feststellung freilich nicht nivelliert; dort ist die universale Ekklesia die primäre, möglicherweise die einzige Bezugsgröße. Die von E. Käsemann vehement verfochtene These (Problem 185–191), die Leib-Christi-Ekklesiologie formuliere den Anspruch des erhöhten Christus auf Weltherrschaft, findet eher in den Antilegomena als in den Homologoumena einen Anhaltspunkt; vgl. auch W. Klaiber, Rechtfertigung 112f.

¹⁰³ E. Käsemann (Problem), W. Klaiber (Rechtfertigung 109) und H. Merklein (Entstehung 342) betonen stark den ersten Aspekt. H. Conzelmann (Theologie 288f) sieht nur die Gefahr einer Auflösung der Christologie in Ekklesiologie, nicht aber, daß Pl den Primat der Christologie vor der Ekklesiologie auch und gerade mit 1 Kor 12,27 festhält.

Gliedern, stellt ihn freilich durch die kritische Rückbindung an das eschatologische Heilsgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu vom Kopf auf die Füße: Gemeinschaft der Menschen untereinander, wie sie der Mythos beschwört, entsteht in Wahrheit nur dort, wo die Proexistenz und Theozentrik Jesu Christi zur Wirkung kommt; dies ist für Paulus in der Ekklesia der Fall, in der die diskriminierenden Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen aufgehoben oder doch im Ansatz gebrochen sind und jene geschwisterliche Agape zu herrschen beginnt, die nach Gal 5,6 aus dem Glauben stammt.

6. Überlegungen zur Relevanz des Leib-Christi-Gedankens

Die Erhebung des paulinischen Befundes¹⁰⁴ erlaubt abschließend einige Anmerkungen zur gegenwärtigen Diskussion über die semantische und pragmatische Leistungsfähigkeit des Leib-Christi-Motivs. So wie es vom Apostel geprägt worden ist, scheint es mir nach wie vor von großer Aussage- und Überzeugungskraft zu sein: Es verbindet die Wesensbestimmung der Kirche nicht erst konsekutiv, sondern konstitutiv mit dem Anspruch einer solidarischen Praxis der Glaubenden, die von geschwisterlicher Agape bestimmt ist (vgl. 1 Kor 13);¹⁰⁵ es favorisiert ein Konzept ekklesialer Koinonia, das nicht auf Uniformität, sondern auf die Pluralität charismatischer Begabungen, freilich auch auf deren konstruktive Zusammenarbeit setzt; es bringt die Rückbindung der Ekklesia an die Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten klar zum Ausdruck – das *extra nos* des Heils ebenso wie das *pro nobis* des Todes und der Auferweckung Jesu Christi;¹⁰⁶ es

¹⁰⁴ Die Vorstellungen des Kol und Eph bleiben im folgenden außer acht. Sie müssen auch in der dogmatischen und pastoraltheologischen Diskussion deutlich vom genuin paulinischen Verständnis unterschieden werden. Bemerkenswerterweise trennt die dogmatische Rekapitulation des Leib-Christi-Gedankens in LG 7 deutlich zwischen dem 1 Kor und dem Röm einerseits und dem Kol und Eph andererseits, während *Mystici Corporis Christi* nicht nur die Homologoumena und die Antilegomena ungeschieden nebeneinander stellt, sondern konzeptionell stärker von den Deuteropaulinen bestimmt scheint.

¹⁰⁵ Dies erlaubt es womöglich, den kontroverstheologischen Streit zwischen der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit der wahren Kirche hermeneutisch zu überholen und als Frage nicht nur nach dem Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie oder von amtlichen Strukturen und persönlichem Glauben, sondern auch nach dem Verhältnis zwischen pneumatischer Vor-Gabe und praktischem Vollzug neu zu stellen. Daß dies nur in Verbindung mit kirchen- und dogmengeschichtlichen Reflexionen geschehen kann, versteht sich.

¹⁰⁶ H. Merklein warnt davor, daß sich die Kirche womöglich mit Berufung auf 1 Kor 12 und Röm 12 »soteriologische Kompetenz« anmaßt (Entstehung 343); der Primat der – theozentrischen – Christologie und Soteriologie wird durch das Leib-Christi-Bild nicht im mindesten relativiert; er ist für ihr Verständnis konstitutiv. Allerdings darf die Ekklesia nach Pl darauf vertrauen, daß in ihr die Erfahrung wahrhafter Gemeinschaft mit Gott und gelungener Kommunikation der Menschen untereinander durch die pneumatische Anteilgabe an der Proexistenz und Theozentrik Jesu möglich ist.

führt die Koinonia der Glaubenden auf ihre geistgewirkte Teilhabe an der Proexistenz und Theozentrik Jesu zurück; es begreift die Gemeinschaft der Glaubenden mit Jesus Christus und durch ihn mit Gott nicht in sachhaften, sondern in personalen Kategorien; es bildet einen unverzichtbaren biblischen Baustein für die Beschreibung der Ekklesia als *sacramentum mundi*; es kommt den Versuchen einer pneumatologischen Sicht der Kirche entgegen, wie sie gegenwärtig die ekklesiologischen Bemühungen katholischer wie evangelischer Systematiker zu kennzeichnen scheinen; es vollzieht die Selbstreflexion der Kirche auf einer Ebene, die mit den Kategorien der Leiblichkeit und Geschichtlichkeit zentrale Dimensionen gegenwärtiger Anthropologie erreicht;¹⁰⁷ es faßt Wesen und Lebensvollzug der Ekklesia in ein Bild, das – zumal mit dem Organismusgedanken – auch heute verständlich werden kann, weil es an elementare menschliche Erfahrungen anknüpft; es präsentiert sich als ein ekklesiologisches Symbol, das die Ahnung ursprünglicher Verbundenheit der Menschen (und des Kosmos¹⁰⁸), wie sie im Mythos zur Sprache kommt, christologisch verifiziert und als begründete Hoffnung allererst konstituiert.

Diese Chancen dürfen freilich die Defizienzen des Symbols nicht übersehen lassen. Seine Grenzen liegen darin, daß es weder die geschichtliche Verwurzelung der Ekklesia in Israel¹⁰⁹ zur Sprache bringt noch ihre eschatologische Dimension, ihr Ausgerichtetsein auf die Zukunft Gottes.¹¹⁰ Überdies entfaltet Paulus mit dem Leib-Christi-Motiv nicht die missionarische Dimension der Ekklesia¹¹¹ (wiewohl sie sich grundsätzlich mit ihm gut verbinden ließe). Die Gefahren des Leib-Christi-Gedankens liegen dort, wo er – gegen die ursprüngliche Intention des Apostels gedeutet – einem ekklesialen Integralismus in die Hand spielt, der die Freiheit der Christenmenschen beschneidet, und wo er – gleichfalls im Widerspruch zur paulinischen Position – einer triumphalistischen Sicht der Kirche Vorschub leistet, die über dem Wissen um ihre Verbundenheit mit Christus nicht mehr hinreichend gewahr ist, daß sich ihre Existenz einzig der Gnade Gottes verdankt, die in der Auferwek-

¹⁰⁷ Vgl. P. Hünemann, Anthropologische Dimensionen der Kirche, in: W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie 3: Traktat Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1986, 153–175.

¹⁰⁸ Hier wäre an die über Pl hinausgehende Entwicklung des Leib-Gedankens im Kol und Eph zu erinnern.

¹⁰⁹ Das betont H. Zirker (Ekklesiologie [s. Anm. 25] 22), ohne jedoch andererseits die Vorzüge des Bildwortes herauszuarbeiten.

Für die These von F. Neugebauer (In Christus [s. Anm. 22] 98), *σῶμα Χριστοῦ* kennzeichne die Kirche als das »verherrlichte Israel«, fehlt die Textbasis.

¹¹⁰ Vgl. E. Schweizer, ThWNT 1072; F. Hahn, Einheit 145.

¹¹¹ Das beachtet E. Käsemann (Problem 183) nicht, wenn er »die Rede vom Christusleib . . . die ekklesiologische Formel« nennt, »mit welcher sich die hellenistische Christenheit zur Weltmission anschickte«.

kung des Gekreuzigten kulminiert und in der Versöhnung der Feinde Gottes besteht.¹¹²

Die Gefahren des Leib-Christi-Gedankens sind die Kehrseite seiner Chancen. Die Gefahren zu vermeiden, setzt eine strenge Orientierung an Paulus (und den Deuteropaulinen) selbst voraus. Die Grenzen des Leib-Christi-Symbols zu überschreiten, erfordert die Einbeziehung anderer ekklesiologischer Metaphern und Begriffe. Keines dieser Leitwörter kann die Ekklesia umfassend beschreiben; jedes erfaßt nur bestimmte Aspekte; es setzt einige Wesensmomente in helles Licht und läßt andere in den Schatten treten. Deshalb begegnet schon in den ältesten Zeugnissen des Neuen Testaments notwendigerweise eine Vielfalt von Bildern und Bezeichnungen, die nur in wechselseitigen Spiegelungen und Brechungen aufscheinen lassen, was die Ekklesia bedeutet. Dem Bildwort vom Leib Christi kommt in diesem Prozeß nicht nur wegen seiner Bedeutung beim Apostel Paulus, sondern auch wegen seiner aktuellen dogmatischen und praktisch-theologischen Möglichkeiten der Rang eines zentralen ekklesiologischen Symbols zu.

¹¹² Das betonen H. Conzelmann, *Theologie* 288f; H. Merklein, *Entstehung* 342f.