

## Zwischen Realidentität und symbolischer Repräsentation

### Weichenstellungen der Leib-Christi-Ekklesiologie in kirchenhistorischer Perspektive

**Klaus Unterburger**

„Das wissenschaftliche Bewußtsein, welches die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt – das nennen wir Theologie.“<sup>1</sup> Mit dieser Definition eröffnete Ignaz von Döllinger (1799–1890) vor rund 150 Jahren seine berühmte und für die katholische Theologie folgenreiche Rede auf dem Münchener Kongress katholischer Gelehrter. Theologie erwächst demnach aus dem Bewusstsein der Kirche von sich und ihrem Glauben, die Ekklesiologie ist ein essentieller Bestandteil der theologischen Wissenschaft.

Historisch gesehen war dies freilich nicht immer so; natürlich hat die Theologie immer das Thema Kirche mit berührt. Als aber im 12. Jahrhundert Theologie den Standards der boethianischen und aristotelischen Logik gemäß gelehrt wurde und dann an den neu entstehenden Universitäten ihren Platz fand, wurden die meisten ekklesiologischen Probleme nicht von der Theologie, sondern von der Kanonistik behandelt. Im wichtigsten mittelalterlichen Lehrbuch, den Sentenzen des Petrus Lombardus (ca. 1095/1100–1160), fehlen die ekklesiologischen Fragen weitgehend. Der Ursprung des ekklesiologischen Traktats und der Integration der Ekklesiologie in den theologischen *Cursus* ist erst mit spezifischen spätmittelalterlichen Konflikten verbunden gewesen, die im Kern um die Deutung der Kirche als Leib Christi ausgetragen wurden. Für die folgende kirchenhistorische Situierung der „Leib-Christi-Ekklesiologie“ soll deshalb in einem ersten Abschnitt auf diese für das Verständnis dieses Theologoumenons fundamentalen Weichenstellungen eingegangen

---

<sup>1</sup> I. von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: F. X. Bischof/G. Essen (Hg.), Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (MKHS. NF 4), Stuttgart 2015, 11–33, 11.

werden. In einem zweiten Teil wird skizziert, wie die neuzeitliche Entwicklung der katholischen Ekklesiologie verlaufen ist, für die andere Denkformen entscheidend wurden. Der dritte Teil soll dann zeigen, wie im 19. und 20. Jahrhundert die Vorstellung von der Kirche als Leib Christi neu rezipiert wurde; auf welche historischen Entwicklungen antwortete man und unter welchen theologiegeschichtlichen Vorzeichen geschah dies?

### 1. Der Streit um die Kirche als Leib Christi und die Entstehung des ekklesiologischen Traktats

„Der Traktat ‚De Ecclesia‘ ist [...] nach all diesen Schriften“, so Yves Congar (1904–1995), die gegen Jan Hus (ca. 1369–1415) geschrieben wurden, „geboren. Er wird sich in der Folge im Rahmen des Konziliarismus und des Antikonziliarismus entfalten.“<sup>2</sup> Hus selbst hatte 1412/13 seine Ekklesiologie in seinem Werk „De ecclesia“ zusammengefasst. Ihm ging es, beeinflusst von John Wyclif (vor 1330–1384) und der böhmischen Reformbewegung, um die Prädestination der Guten und die moralische Reform der Kirche. Der belgische Benediktiner Paul de Vooght (1900–1983) hat aber in seinem tiefeschürfendem Werk „L’hérésie de Jean Huss“ nachgewiesen, dass er seine zentralen Sätze aus dem Werk des Augustinus (354–430) übernahm.<sup>3</sup> Hus fasst das erste Kapitel zusammen, in dem er die augustinerische Definition von Kirche als der „Congregatio omnium praedestinatorum“ nachweisen will: „sancta universalis ecclesia est [...] corpus Christi mysticum, cuius ipse est caput, et sponsa Christi, quam ex dilectione maxime redemit suo sanguine [...]“<sup>4</sup> Christus und die Kirche sind also identisch und dennoch different. Die Kirche ist, „est“, der Leib Christi, gleichzeitig ist er ihr Haupt und Bräutigam. Hauptsein meint eine Erlösungsbeziehung, die Gnadenmitteilung, hat also eine ganz konkrete Funktion: dem Leib die

<sup>2</sup> Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (HDG Band III 3 d), Freiburg i. Br. 1971, 6.

<sup>3</sup> P. de Vooght, *L’hérésie de Jean Huss* (Bibliothèque de la Revue d’histoire ecclésiastique 34), Löwen 1960.

<sup>4</sup> J. Hus, *Tractatus de Ecclesia*, hg. von S. Harrison Thomson, Cambridge 1956, cap. I, 7.

Erlösungsgnade mitzuteilen. Diese Funktion ist unmittelbar; zwischen dem Haupt und dem Leib steht keine Zwischeninstanz. Die Beziehung ist so unmittelbar, dass Hus sie mit den Termini Bräutigam und Braut beschreibt, also mit der intimen Beziehung des ehelichen Aktes. Nur hierin ist die Einheit der Kirche begründet, hierin unterscheidet sie sich von jeder menschlichen Gemeinschaft.

Im vierten Kapitel wird die zentrale Stoßrichtung dieser Argumentation klar.<sup>5</sup> Sie richtet sich gegen eine Stelle der päpstlichen Bulle „Unam Sanctam“, die als Extravagante in das Dekretalenrecht eingegangen ist: In ihr wird neben Christus der Papst als Haupt der Kirche bezeichnet.<sup>6</sup> Die römische Kirche, deren Haupt der Papst ist, kann nicht die heilige katholische und apostolische Kirche sein, es sei denn, man versteht sie als Teilkirche der einen mit Christus verbundenen Kirche.<sup>7</sup> Die Kirche ist für Hus die Gemeinschaft des Glaubens, der aber in der Liebe beharrlich bis zum Ende wirksam sein muss.<sup>8</sup> Nur dem, der im Glauben und in der Liebe steht, ist deshalb Gehorsam zu leisten.

Folgt man der Logik der These aus dem päpstlichen Dekretalenrecht, der Papst sei sichtbares Haupt der Kirche, dann verschiebt sich die Relation zwischen Christus und der Kirche: Was Identität in Differenz war, wird ein Repräsentationsverhältnis, also letztlich Distinktion. Hauptsein wird zur Jurisdiktionsgewalt, wie Petrus und seine Nachfolger die *plenitudo potestatis* über die sichtbare Kirche haben, so steht Christus der unsichtbaren Kirche vor.

An Gegenschriften gegen Hus fehlte es bekanntlich nicht; viele Handschriften harren auch noch der Erforschung. Eine gewisse Synthese bieten, so Congar, die Werke von Johannes von Ragusa (1395/96–1443, konziliaristisch) und Juan de Torquemada (ca. 1388–1468, papalistisch).<sup>9</sup> Die Kirche müsse sichtbar sein; nur so lasse sich erkennen, wer ihr zugehört. Als solche bedarf sie eines

<sup>5</sup> Ebd., cap. IV, 20–29.

<sup>6</sup> Papst Bonifaz VIII., Bulle *Unam Sanctam*, 18. November 1302, in: H. Denzinger (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, neu bearb. von P. Hünemann, Freiburg i. Br. u. a. <sup>37</sup>1991, Nr. 870–875, Nr. 872.

<sup>7</sup> J. Hus, *De Ecclesia* (s. Anm. 4), cap. VII, 43f.

<sup>8</sup> Ebd., cap. VIII, 53–56.

<sup>9</sup> Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (s. Anm. 2), 6.

Hauptes, des Papstes. Hier schieden sich die Geister, ob der Papst der Gesamtkirche, die im Konzil repräsentiert ist, untergeordnet, oder vielmehr das Konzil vom Papst abhängig ist. Torquemada lehrte explizit: Die Kirche ist Glaubensgemeinschaft; sie braucht hierzu ein einziges, sichtbares Haupt, den Papst. Die Schlüssel, mit denen Petrus diese Funktion erhielt, werden jurisdiktionell gedeutet; der Fels, auf dem die Kirche gebaut ist, ist Petrus, während die Hussiten mit Augustinus lehrten, der Glaube Petri und aller Gläubigen sei der Fels.<sup>10</sup>

„In Hinblick auf die Entstehung eines *Traktats von der Kirche* war die konziliare Periode entscheidend“, so wiederum Yves Congar. „Kirchliche Verfassungsfragen, die noch den Kanonisten unterstanden, traten im Westen endgültig in den Bereich der *Theologie* ‚de Ecclesia‘.“<sup>11</sup> Ulrich Horst hat gezeigt, wie es dann der Ordensmitbruder Torquemadas Tommaso de Vio Cajetan (1469–1534) war, der diesen Schritt dann auch reflektierte und programmatisch vollzog sowie diese Entwicklung so zu einem ersten Abschluss brachte.<sup>12</sup>

Cajetan war aber der bevollmächtigte Ketzerrichter Luthers. Falsch ist die vielfach zu lesende Forschungsmeinung, Luther sei erst von seinen Gegnern, v. a. von Cajetan und Johannes Eck (1486–1543), dazu getrieben worden, sich mit Fragen der Ekklesiologie zu beschäftigen. Sein vielleicht wichtigstes Werk über die Kirche ist vielmehr sein erster Psalmenkommentar, also seine von 1513–1515 gehaltene Vorlesung *Dictata super psalmos*. Luther lehnt die Auslegung mancher „Hebräer“ ab, die Psalmen seien nur ein alttestamentliches Gebetsbuch, David bete die Psalmen. In Wahrheit ist der Beter Christus. Die Psalmen sind aber so nicht nur ein christologisches Buch, sondern auch ein Buch über die Kirche. Jeder Psalm ist auch eine Aussage Christi, der Kirche und jedes einzelnen gläubigen Beters als Glied der Kirche. Dies entfaltet Luther bereits in den hermeneutischen Regeln zur Auslegung der Psalmen am Beginn seines Werks, die durchaus in fortführender

<sup>10</sup> U. Horst, Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltentfaltung (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. NF 19), Berlin 2012, 53–63.

<sup>11</sup> Y. Congar, Die Lehre von der Kirche (s. Anm. 2), 29.

<sup>12</sup> U. Horst, Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan (s. Anm. 10), v. a. 113f.

Kontinuität zur mittelalterlichen Tradition stehen.<sup>13</sup> Drei Grundsätze sind es, die Luther anwendet: die Lehre vom vierfachen Schriftsinn („Quadriga“), das Verhältnis von Christus und der Kirche als Bräutigam und Braut („Sponsus/sponsa“), schließlich die Lehre vom „Corpus Christi“.<sup>14</sup>

Christus und die Kirche stehen im Verhältnis von Bräutigam und Braut, von Haupt und mystischem Leib: Luther sieht hier ebenfalls eine Identität, die zugleich Differenz ist und die den vierfachen Schriftsinn gerade ermöglicht. Dies und das Bild von der innigen Verschmelzung von Christus und der Kirche im Glaubensakt, die zu einem Austausch der Eigenschaften führt, haben eine klare ekklesiologische Aussage im Zentrum: Entscheidend an der Kirche ist jene innere, unsichtbare Dimension, die Gemeinschaft der Gläubigen zu sein, die von Christus ihr Leben erhalten und auf ihn ihre Sünden ablegen dürfen: die Kirche ist so der mystische Leib Christi. Diese Vorstellungen waren bereits für den Psalmenkommentar des Augustinus zentral. Zwischen Christus und den Gläubigen greife die Idiomenkommunikation. Beide bilden einen Leib; erst Christus und die Kirche zusammen sind der ganze Christus, der „Christus totus“, so Luther und so bereits Augustinus.<sup>15</sup> Dies ist das eigentliche Wesen der Kirche bei Luther: Spital, Raum der Gnaden- und Sündenübertragung zu sein, in dem ich die Gerechtigkeit Christi empfangen, durch das Gnadenwort und das Vertrauen darauf (Glaube). Die Kirche ist so zwar durchaus sichtbar; ihrem Kern und Wesen nach ist sie eine unsichtbare, geistliche Gnadengemeinschaft. Christus ist allein Fundament, Fels der Kirche. Diese für die Ekklesiologie des reformatorischen Luthers zentralen Aussagen finden sich bereits in dessen erster theologischer Schrift, dem Psalmenkommentar. Sie

---

<sup>13</sup> K. Unterburger, Erfurter Anfänge. Die augustiniische Totus homo-Ekklesiologie als reformationsgenerierender Faktor beim jungen Luther, in: S. Holzbrecher/T. W. Müller (Hg.), Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge zur (mittel-)deutschen Kirchengeschichte. FS Josef Pilvousek (EThSt 104), Würzburg 2013, 215–227.

<sup>14</sup> J. Vercauysse, *Fidelis populus* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 48), Wiesbaden 1968, 11–37; vgl. auch: G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: Ders., Lutherstudien I, Tübingen 1971, 1–68.

<sup>15</sup> K. Unterburger, Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern (KLK 74), Münster 2015, 41–43.

sind entwickelt in enger Anlehnung an Augustinus, *Enarrationes super Psalmos*.<sup>16</sup>

Als nun im Ablassstreit die Gegner Luthers, Silvester Mazzolini, gen. Prierias (1456–1523), Cajetan, Eck und andere in ihm den Husiten sahen, der ungehorsam gegen den Papst sei, dessen Primat er leugne, lagen alle zentralen Theologoumena bei Luther längst schon bereit. Er hatte sie aus den Vätern, aus der Paulusauslegung der alten Kirche, namentlich seines Ordenspatrons Augustinus. Für die Gegner ist die Kirche eine hierarchische, sichtbare Gehorsamsgemeinschaft unter dem Papst als *caput secundarius*.<sup>17</sup> Es gilt die aristotelische Ontologie. Luther hasst von Beginn an Aristoteles.<sup>18</sup> Das Verhältnis des Gläubigen zu Christus als dem Haupt und zur Gnade Christi kann eben nicht als das zwei differenter Substanzen bzw. die Gnade nicht als Akzidenz an der Substanz Mensch beschrieben werden. Vielmehr kommt es zur *unio mystica*, zum fröhlichen Wechsel, zu einer radikalen Identität und Differenz zugleich im Glauben. Hauptsein Christi meint Eigenschaftentausch, fröhlichen Wechsel, Erlösungshandeln; diese Funktion kann keinen sichtbaren Vertreter haben.<sup>19</sup> Die Gegner Augustinus von Alvelde (ca. 1480–ca. 1535), Thomas Murner (1475–1535), Hieronymus Emser (1478–1527) und Ambrosius Catharinus (1484–1553) stützen sich jeweils auf das Abbildverhältnis, um das Verhältnis von Christus und dem Papst zu deuten; Luther lehnte dies stets ab.<sup>20</sup> Eine Ekklesiologie des

<sup>16</sup> Augustinus, *Enarrationes super Psalmos* 76, 1 f.; „Sed fundamentum Ecclesie Christus est, i.e. fides Christi, quo ipsam funduit altissimus natus in ea, Vt sit ei petra firmissima.“ Luther, WA 55/2, S. 954, Z. 1802–1804, Scholion zu Ps 118,90; „Quia communiter ‚petra‘ pro Christo et fide accipitur, supra quam non nisi sanctorum anime statuuntur et pedes spirituales.“ Ders., WA 55/2, S. 219, Z. 15f., Scholion zu Ps. 39,4.

<sup>17</sup> C. A. Aurelius, *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis aufgrund seiner Streitschriften und Exegese 1519–1521* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. NF 4), Hannover 1983; K. Hamann, *Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alvelde und Ambrosius Catharinus* (FKDG 44), Göttingen 1989.

<sup>18</sup> T. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie* (Theologische Bibliothek Töpelmann 105), Berlin – New York 2001.

<sup>19</sup> K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (BHTh 46), Tübingen 1972.

<sup>20</sup> K. Unterburger, *Unter dem Gegensatz verborgen* (s. Anm. 15), 104–109.

lutherischen Panentheismus gegen eine hierarchische Ekklesiologie der Differenz, wenn man so will.

## 2. Das päpstliche Dekretalenrecht und die Ekklesiologie der Gegenreformation

Luther hat auf katholischer Seite eine Fülle von kontroverstheologischen Gegenschriften provoziert; wie die frühe Ekklesiologie anti-hussitisch geprägt war, so die nun folgende, auf der antihussitischen Basis aufbauend, antiprotestantisch. Tatsächlich wurde katholischerseits beinahe immer gegen Luther mit der Autoritätsfrage, wer in Streitfragen entscheide, und damit mit den Themen „Papst“ und „Sichtbarkeit der Kirche“ argumentiert. Woher kam dieser Gegensatz im Kirchenbegriff, in der Deutung der Termini „Corpus Christi“ und „Caput ecclesiae“?

Die Ekklesiologie des ersten Jahrtausends, so Henri de Lubac in seinem berühmten Buch „Corpus Mysticum“, deutete Leib Christi als realistisches geistliches Gebilde.<sup>21</sup> „Die Einigung der Gläubigen in diesem Leibe kann“ „ebensowohl ‚physisch‘ wie ‚geistlich‘ wie auch ‚mystisch‘ genannt werden. Mit dem *Corpus Paulinum* sprechen sie davon, dass Christus das Haupt der Kirche ist.“<sup>22</sup>

Woher kommt dann aber die andere Redeweise des Kirchenrechts, das die katholische Ekklesiologie bald bestimmen wird, die im Papst das sichtbare, sekundäre Haupt der Kirche sieht? Gegen Eck glaubte Luther in der ausführlichen *Resolutio* zur These 13, dass das Verderben sich ausdrücklich seit Papst Gregor IX. (1227–1241) und dem Dekretalenrecht ausbreite.<sup>23</sup> Tatsächlich kann man in der gregorianischen Epoche, die den päpstlichen Primatsanspruch propagierte und weithin durchsetzte und deren Weichenstellungen in die große Rechtssammlung Gratians eingingen, einen tiefgreifenden Umbruch in der Konzeption von Papstgewalt, Chris-

<sup>21</sup> H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 16f.

<sup>22</sup> Ebd., 17.

<sup>23</sup> „[...] ideo totum eorum pondus et omnem vim Gregorio IX. Tribuendum existimo, per quem velut natae sunt et ortae.“ *Resolutio Lutheriana super propositione XIII de potestate papae* (1519), WA 2, S. 226, Z. 18f.; vgl. auch: Ebd., S. 225, Z. 29–31, S. 226, Z. 3–7.

tus und der Kirche ausmachen. Der protestantische Rechtshistoriker Rudolf Sohm (1841–1917) hat hier die Begriffe alt- und neukatholisches Kirchenrecht geprägt.<sup>24</sup> Die Hauptmetapher wurde aus dem römischen Recht rezipiert, das das Verhältnis von *urbs* und *orbs* mit dem Haupt und den Gliedern verglich. Umso mehr die römische Kirche in die alten kaiserlichen Funktionen hineinwuchs, desto lieber verwendete sie auch diese Kategorien für das Verhältnis zu den anderen Kirchen.<sup>25</sup> Haupt und Glieder waren hier rechtliche Begriffe der Unterordnung. Als dann die römische Kirche mit dem Papst immer mehr gleichgesetzt wurde, ging der Begriff des Papstes als Haupt der Kirche ab etwa 1200 in päpstliche Rechtsentscheide ein und von da in die Gratian ergänzenden Dekretalensammlungen.<sup>26</sup> Zur selben Zeit wurden die Schlüssel, die der Kirche von ihrem Herrn anvertraut wurden, nicht mehr sakramental als Bußsakrament, sondern als Jurisdiktionsgewalt gedeutet.<sup>27</sup> Während die Weihegewalt in jeder Bischofsweihe sakramental verliehen wurde, floss alle Jurisdiktion vom Papst aus als dem Haupt der Kirche. Weihe- und Jurisdiktionsgewalt trennten sich, das Kirchenrecht spiegelte seither primär die jurisdiktionelle Ordnung, nicht einfach mehr die sakramentale. Damit war nicht mehr einfach alles Recht göttlich, insofern es das Göttliche betraf, sondern man unterschied zwischen *ius divinum* und *ius humanum*, da der Papst ja revidierbare Jurisdiktionsakte setzen konnte.<sup>28</sup> So erweist sich die Rede vom Papst als dem (sekundären) Haupt der Kirche tatsächlich als Indiz für einen tiefgehenden Umbruch, für eine neukatholische Form der Ekklesiologie. So verschieden Hus und Luther waren, ihre Kontestation gegen diese neue Kirchenkonzeption speiste sich aus der Vätertheologie des ersten Jahrtausends, ganz besonders aus Augustinus.

Natürlich bekräftigten die Kontroverstheologie und die Ekklesiologie der Gegenreformation die neukatholische Ekklesiologie. Es

---

<sup>24</sup> R. Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, in: Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Dr. Adolf Wach, München – Leipzig 1918, 1–674.

<sup>25</sup> Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma (HDG Band III 3 c), Freiburg i. Br. 1971, 11–16.

<sup>26</sup> Ebd., 57–68, 92f.

<sup>27</sup> K. Unterburger, Unter dem Gegensatz verborgen (s. Anm. 15), 100f.

<sup>28</sup> Ebd., 96–99.



können gerade in antiprottestantischer Frontstellung grundsätzlich vier Hauptakzente ausgemacht werden.

- (1) Die Kirche ist sichtbar. Zwischen unsichtbarer und sichtbarer Seite kann man nicht trennen; wer Glied der Kirche ist, lässt sich an sinnlich wahrnehmbaren Zeichen erkennen.
- (2) Die Kirche ist monarchisch verfasst mit dem Papst an der Spitze. Dies garantiert ihre Einheit und Katholizität, bestimmt also die „notae“, die nunmehr entwickelten Erkennungszeichen der Kirche. Das Einfallstor für Konzilsappellationen und Notstandsrecht, die Möglichkeit eines häretischen oder sündhaften Pappes, wurde eliminiert.
- (3) Die Kirche wird noch expliziter in Analogie zu einem weltlichen Staatswesen, natürlich vor allem in Analogie zum römischen Reich, gesehen.
- (4) Das Thema Kirche wird immer wichtiger. Die Kirche wird – so kann man sagen – immer mehr selbst zum Gegenstand ihrer Verehrung.<sup>29</sup>

Damit war die Rede von der Kirche als „Leib Christi“ nicht völlig verschwunden. Was das aber konkret heißt, kann gut an den „Kontroversen“ Robert Bellarmins SJ (1542–1621), dem gefürchtetsten kontroverstheologischen Werk der Gegenreformation, abgelesen werden. Eine systematische „corpus-Lehre“ wird nicht entfaltet. „Wichtig wird der Gedanke erst in der Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil. Der corpus-Gedanke hat seinen Sitz offensichtlich in der Diskussion (inner-)kirchlicher Machtverhältnisse.“<sup>30</sup> Bellarmin denkt die unsichtbare Seite der Kirche vielmehr von der Inkarnation her; die Kirche setzte die Sendung Christi fort.

Die Kirche ist im gegenreformatorischen Zeitalter „eine Organisation, in deren Ursprung Christus als Gründer eingegriffen und der Hl. Geist die Autorität garantiert hat“, so Congar.<sup>31</sup> „Sie ist wie ein Staatswesen organisiert [...] an der Spitze der Pyramide steht der

<sup>29</sup> Zum Ganzen: K. Unterburger, Kirche in Rom – Kirche vor Ort. Zur Rolle des Papsttums in der Religiosität der Frühen Neuzeit, in: S. Weinfurter u. a. (Hg.) Die Päpste. IV: Die Päpste und Ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive (im Druck).

<sup>30</sup> T. Dietrich, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 69), Paderborn 1999, 219.

<sup>31</sup> Y. Congar, Die Lehre von der Kirche (s. Anm. 2), 61.

Papst, ihm zur Seite die römischen Kongregationen, die sich aus Kardinälen und Bürokraten zusammensetzen. Die Auffassung, daß die Monarchie die beste Regierungsform sei, findet sich zum Erweis der Vorrechte des Papstes bei fast allen Autoren wieder.<sup>32</sup> Werke wie *Il Trionfo della S. Sede e della Chiesa* des späteren Papstes Gregors XVI. (1765–1846, Papst seit 1831) identifizieren die Kirche mit deren jurisdiktioneller Spitze, Kirche ist ein monarchisches, im Papst zentriertes Herrschaftssystem.<sup>33</sup>

In Bezug auf die Frage von Absolutem und Endlichem, das ekklesiologisch im Begriff des „Leibes Christi“ zum Ausdruck kommt, kann konstatiert werden: Nicht mehr das dynamische, mysterienhafte *commercium sacrum* zwischen Unendlichem und Endlichem, die Identität in Differenz, steht im Zentrum des kirchlichen Denkens, sondern die Kirche wird von Christus verursacht/gestiftet und ist sichtbares Abbild der himmlischen Kirche. Mit *causa-effectus* und Urbild/Abbild sind aber Relationen, die zwei distinkte (endliche) Entitäten in Beziehung setzen, bezeichnet. Sie können nur analog verwendet werden. Es geht um Macht und Vollmacht. Deshalb kann Haupt/Glieder auch ein Verhältnis unter den menschlichen Gliedern der Kirche beschreiben. Aus der Realidentität ist die Begründung hierarchischer Verhältnisse in der sichtbaren Kirche geworden.

Seit dem 18. Jahrhundert wurde dabei eine längst vorhandene Dimension systematisch entwickelt, die *societas perfecta*-Lehre. Sie hat ihre Wurzeln in der *imitatio imperii* der römischen Kirche, der Rezeption und Nachahmung der Formen des kaiserlichen Roms, die – so Percy Ernst Schramm (1894–1970) – in einem engen Wechselverhältnis stand zur *imitatio sacerdotii* der weltlichen Herrscher.<sup>34</sup> Die Scholastik rezipierte die Politik des Aristoteles und sprach von der Kirche als *ens sufficiens per se*, also nicht dem Staat untergeordnet.<sup>35</sup> Wo, wie bei Bellarmin, der Kirche nur eine *potestas indirecta in temporalibus* zugesprochen wurde, war eine wichtige Grundstruktur der so-

<sup>32</sup> Ebd., 60.

<sup>33</sup> Ebd., 81; U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (Walberberger Studien der Albertus Magnus-Akademie 12), Mainz 1982, 78–120.

<sup>34</sup> P. E. Schramm, Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Band IV/1, Stuttgart 1970.

<sup>35</sup> Y. Congar, Die Lehre von der Kirche (s. Anm. 2), 61 Anm. 65.

*cietas perfecta*-Lehre bereits gegeben.<sup>36</sup> Erstmals die Kanonistik der Aufklärungszeit hat dieses Theorem dann aber systematisch entfaltet. Anders als Samuel von Pufendorf (1632–1694), der gelehrt hatte, der Staat allein sei eine vollkommene Gesellschaft, die Kirche dagegen eine *societas imperfecta*, die dem Staat untergeordnet sei, wandte die Aufklärung den Begriff „Staat“ bzw. „res publica“ auf die Kirche an. Der Würzburger Kanonist Johann Nepomuk Endres (1730–1791) definierte die Kirche als *societas perfecta*. Die Kirche ist ein vollständiger Staat, dazu eine *societas inaequalis*, eine Gesellschaft, in der die Glieder ungleichen Ranges sind. Dies wird naturrechtlich und aus der Hl. Schrift begründet. So wie es im Staat nicht nur Privatrecht, sondern auch ein öffentliches Recht gibt, so nun auch in der Kirche.<sup>37</sup> Das *Ius publicum ecclesiasticum*, jene Konzeption, die hinter den Konkordaten des 19. und 20. Jahrhunderts steht und so innerkirchlich höchst bedeutsam wurde, hat hier also seinen Ursprung. Methodologisch wurde diese Errungenschaft der katholischen Aufklärung in den römisch-restaurativen Katholizismus übergeführt von Jakob Anton Zallinger zum Thurn (1735–1813), einem Augsburger Ex-Jesuit und engem Mitarbeiter der Münchener Nuntiatur. Gereinigt von „Irrtümern der Aufklärung“ könne in Bezug auf das Wesen der Kirche das philosophische Naturrecht sehr nützlich sein.<sup>38</sup> Über Zallinger wurde das *Ius publicum ecclesiasticum* in Rom heimisch und vor allem am *Seminarium Romanum* gelehrt. In dieser Konzeption hatte die Entfremdung vom altkatholischen Leib-Christi-Denken wohl ihren Höhepunkt erreicht. Sie bestimmte aber als die Ekklesiologie des Ultramontanismus seit den 1830er Jahren das päpstliche Selbstverständnis und die Beziehung der Päpste zu den Staaten mittels Nuntiatoren und Staatssekretariat.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> T. Dietrich, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621) (s. Anm. 30), 325f.

<sup>37</sup> C. Fantappiè, Chiesa Romana e modernità giuridica. Il Codex Iuris Canonici (1917) (Per la storia del pensiero giuridico moderno 76), Mailand 2008, 74–83.

<sup>38</sup> Ebd., 83–93.

<sup>39</sup> „In Italia la sua lezione metodologica influenzerà tanto l’insegnamento impartito nelle Scuole dell’Università Gregoriana e del Seminario Romano quanto la manulistica di diritto pubblico ecclesiastico e di diritto canonico.“ Ebd., 93.

### 3. Volksgeist und Organismus: Die Neurezeption der Leib-Christi-Ekklesio- logie seit dem 19. Jahrhundert

Das zweite Jahrtausend war eine Periode der Entfremdung von der Leib-Christi-Vorstellung der Väter. Kirche und Papsttum strebten nach Sicherheit. Das Verhältnis zu Christus wie zwischen den Gliedern der Kirche sollte eindeutig und klar fassbar sein; entscheidend war die hierarchische Verfasstheit der Kirche und ihre Unabhängigkeit vom Staat. Aus dem „panentheistischen“ Dynamismus wurde die Statik des von Christus ein für allemal gegründeten staatsanalogen Gebildes.

Dennoch kam es seit dem späten 18. Jahrhundert zu einer Renaissance der Leib-Christi-Vorstellung. Diese war immer verknüpft mit einer *Relecture* des paulinischen und johanneischen Schrifttums und einer intensiven Forschung und Rezeption der Theologie der Kirchenväter. In Deutschland konnten sich die theologischen Fakultäten ja an den Universitäten halten, sie hatten Anteil an deren einzigartigem Aufschwung und Prestigegewinn. So hatten sie Anteil an der Historisierung allen Wissens im 19. Jahrhundert. Universitäre Theologie musste, um die wissenschaftlichen akademischen Standards erfüllen zu können, sich historisch-kritisch mit ihren Quellen und ihrer eigenen Geschichte auseinandersetzen.<sup>40</sup> Schon weil die evangelische Theologie historische Forschung mit großem Erfolg, wenn auch nicht ohne Konflikte, betrieb, mussten es die katholischen Theologen ihr nachtun.

Hinzu kam aber das apologetische Problem: Gegen den aufgeklärten Zweifel, ob der christliche Offenbarungsanspruch zu Recht bestehe, bildete sich der klassische viergliedrige Beweisgang in der katholischen Apologetik aus: Begriff, Möglichkeit, Notwendigkeit und Faktizität der historisch ergangenen Offenbarung.<sup>41</sup> Freilich machte man auch die Erfahrung, dass sich der Glaube nicht ande-

<sup>40</sup> K. Unterburger, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010, 146–162.

<sup>41</sup> B. Stattler, *Demonstratio evangelica sive Religionis a Jesu Christo revelatae certitudo, accurata methodo demonstrata adversus Theistas et omnes antiqui et nostri aevi philosophos antichristianos, quin et contra Judaeos, et Mahumetanos*, Augsburg 1770. Stattlers Apologetik wurde wirkmächtig, allerdings ist er nicht Begründer dieser Methode; dies zeigt: G. Heinz, *Divinam christianae religionis*

monstrieren ließ; ja durch vernünftige Beweise schien immer nur Vernünftiges, mit den natürlichen Kräften Einsehbares herauszukommen, es drohte eine rationalistische Verkürzung des Christentums. Eine Gegenströmung setzte im katholischen Bereich mit Johann Michael Sailer (1751–1832) ein, der sich in seinen ersten „Brachjahren“ von seinem Lehrer Stattler abwandte und seine Theologie neu konzipierte.<sup>42</sup> Nicht, dass Stattler und die Aufklärung nicht darin Recht hätten, dass sie gegenüber bloßer Gewohnheit und mechanisch-unreflektierter christlicher Praxis ein Selberdenken, ein eigenständiges, vernünftiges Argumentieren und Einsehen forderten. Den Glauben selbst aber, und das war das Neue, musste man erst erfahren haben. Christentum ist im Kern ein neues, übernatürliches Leben in Christus, ein Ergriffenwerden von der Gnade und Liebe Christi, was Paulus und Johannes als neues Leben beschreiben. Die subjektive Seite gehöre zum Offenbarungsgeschehen dazu; noch vor allen Dogmen und Institutionen, die sich entwickeln und wandeln, ist das Christentum eine neue Lebenserfahrung. Diese kann mit dem Verstand dann verteidigt, alle Einwände können aus dem Weg geräumt werden; konstruieren und beweisen lässt sich diese Erfahrung aber nicht, sie muss vom Geist vermittelt, geschenkt werden, was in der Predigt und in der Begegnung mit anderen von Geist und Leben Erfüllten geschieht. Deshalb studierte Sailer die Quellen des Glaubens, die Klassiker der Spiritualität und die Tradition; deshalb hielt er mit Schülern Kreise, in denen die Bibel auf eine unmittelbare, praktische Weise ausgelegt wurde.<sup>43</sup>

Innerhalb dieser Neukonzeption des Christentums als übernatürlichem Lebensstrom wurden mit Paulus und den Vätern auch wieder die Texte rezipiert, die in der Kirche den Leib Christi sahen, also den Ort jenes dynamischen Gnaden- und Lebensstromes vom Haupt auf die Glieder; gekennzeichnet durch jenes Mysterium der Einwohnung, durch das wir in Christus und Christus in uns ist, er

---

originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie (TTS 25), Mainz 1984.

<sup>42</sup> G. *Schwaiger*, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München – Zürich 1982, 28f.

<sup>43</sup> J. *Hofmeier*, Das praktische Schriftstudium nach Johann Michael Sailer, in: K. Baumgartner/P. Scheuchenpflug (Hg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001 (BGBR 35), Regensburg 2001, 178–189.

identisch mit uns und doch verschieden. Die Kirche war für Sailer die Gemeinschaft aller Heiligen, die mit Christus als ihrem Haupt unmittelbar verbunden sind.<sup>44</sup> Johann Michael Sailer folgte wie der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819)<sup>45</sup> und dann in Tübingen Johann Sebastian Drey (1777–1853)<sup>46</sup> jener Tradition in der Analyse unseres Erkennens, nach der der Verstand das Vermögen des Beweisens und Schließens, zuständig für das Endliche ist, während darüber die Vernunft steht als Vermögen des Vernehmens und des Unendlichen, für die die Gesetze der aristotelischen Ontologie und Logik nicht mehr gelten.<sup>47</sup>

Verwandt damit war die Position des jungen Johann Adam Möhler (1796–1838) in der „Einheit“. Sie will das Wesen des Katholizismus aus der Vätertheologie der ersten drei Jahrhunderte entwickeln, jenes geheimnisvolle übernatürliche Lebensprinzip, das noch heute in der Kirche wirkt, so sehr sich Glauben und sichtbare Seite der Kirche daraus immer weiter entwickelt haben. „Alle Gläubigen bilden also den Körper Christi, und unter sich selbst eine geistige Einheit, wie das höhere Prinzip, von welchem sie gezeugt und gebildet wird, selbst nur ein- und dasselbe ist.“<sup>48</sup> Schon der frühe Möhler verbindet mit dieser Lehre vom Heiligen Geist als innerem, lebendigen

---

<sup>44</sup> „Schon in seiner ersten Brachzeit, also bereits zu dem Zeitpunkt, der uns zum ersten Mal von genuin Sailerscher Theologie sprechen läßt, erweist sich das Leibbild als die Kirchensicht unseres Theologen tragende Idee. Im Gebetbuch vereint er die beiden Artikel des apostolischen Symbolums von der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen miteinander und findet den Einigungspunkt beider in der paulinischen Idee von Christus als dem Haupt der Kirche.“ *B. Meier*, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (MKHS 4), Stuttgart 1990, 241.

<sup>45</sup> *S. Schick*, Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis „Salto mortale“ als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glauben und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft, Würzburg 2006.

<sup>46</sup> *F. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei Johann Sebastian Drey, Innsbruck 1970.

<sup>47</sup> *G. Fischer*, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluss evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant. Mit einem Forschungsnachtrag der Beziehungen der Sailerschen Moraltheologie zur materialen Ethik Kants, Freiburg i. Br. 1955, 68–194.

<sup>48</sup> *J. A. Möhler*, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hg. von J. R. Geiselman, Köln – Olten 1956, 7.

Lebensprinzip der Kirche zeitgenössische Vorstellungen, wie ein lebendiges Ganzes strukturiert ist, nämlich als Organismus. Aufklärungskritische Strömungen wollten gegen das aufklärerische Denken mit seiner angeblichen Zergliederung die vorgängige und ursprüngliche Ganzheit setzen, den Volksgeist, dem man eine genuin eigene Kreativität zutraute, als dem Individuum vorgängig.<sup>49</sup>

Für Möhler wurden dann in der Folgezeit die äußeren, hierarchischen Instanzen der Kirche wichtiger, ebenso ihre Fundierung in der Inkarnation, die sie prolongiere.<sup>50</sup> Er wurde so das Verbindungsglied nach Rom, zu den Theologen am *Collegium Romanum*, die Möhler und auch die Väter rezipierten und doch in unmittelbarer Fortsetzung zur juridisch-hierarchischen Ekklesiologie der Gegenreformation standen: Giovanni Perrone (1794–1876) und Carlo Passaglia (1812–1887), Clemens Schrader (1820–1875) und Johann Baptist Franzelin (1816–1886), dann auch Matthias Joseph Scheeben (1835–1888).<sup>51</sup> Es ist jene Ekklesiologie, die auch in das von Schrader verfasste Schema *De ecclesia* des I. Vatikanums einfluss, das dann nicht zur Abstimmung kam, mit Ausnahme des sekundären Zusatzkapitels über die Gewalt des Papstes.<sup>52</sup> Es war die offizielle papale Ekklesiologie des Lehramts, die über Möhler die Leib-Christi-Ekklesiologie integrierte, aber auf eine ganz spezifische, modifizierte Weise:

Die Bestimmung der Kirche als Leib Christi diente durchaus dazu, die gnadenhafte, unsichtbare Seite der Kirche als Innenseite der hierarchischen, äußeren Struktur zu erfassen. Die Kirche ist also Lie-

---

<sup>49</sup> U. Scheuner, Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 248), Wiesbaden 1980.

<sup>50</sup> M. Remenyi, Identität und Differenz in Denkform und Metapher. Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie, in: ThQ 195 (2015) 3–32, 23–25.

<sup>51</sup> Y. Congar, Die Lehre von der Kirche (s. Anm. 2), 92–96.

<sup>52</sup> F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil, Paderborn 1963; H. Schauf, De corpore Christi mystico sive de ecclesia Christi. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader SJ an Hand seines veröffentlichten und unveröffentlichten Schrifttums zusammengestellt, hg. und kommentiert, Freiburg i. Br. 1959; J. Beumer, Das für das Erste Vatikanische Konzil entworfene Schema *De Ecclesia* im Urteil der Konzilsväter, in: Scholastik 38 (1963) 392–401.

beskirche und Rechtskirche. Dennoch wird „Corpus Christi“ hier in andere Begründungszusammenhänge gesetzt als bei den Vätern, besonders als bei Augustinus:

- (1) Wie im gesamten papalistischen, neukatholischen Kirchenrecht wird Christus im Endlichen repräsentiert durch das sichtbare Haupt der Kirche, den Papst. Die Gnadenrelation legitimiert so eine Rechts- und Herrschaftsbeziehung zwischen Kirchengliedern.
- (2) Die sichtbare Kirche als Leib Christi gilt als Kontinuation der Inkarnation. Die Kirche repräsentiert so auch der Welt gegenüber Christus, ist heilsnotwendig wie dieser. Dabei wird Christus von den Amtsträgern repräsentiert.
- (3) Der Leib – so ja auch die Perspektive der Protopaulinen – koordiniert das Verhältnis der Glieder untereinander; dies wird mit dem Organismusbegriff systematisiert. Organisch verlaufe aber auch die Kirchen- und Dogmengeschichte. Hier hat eine Neuinterpretation Möhlers einflussreich gewirkt, das Kriterium des Vinzenz von Lérins für die katholische Lehre, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*, neu zu interpretieren. Anstatt „und“ sei „oder“ gemeint. Man müsse gar nicht nachweisen, dass etwas schon immer geglaubt wurde, es reiche zu zeigen, dass es nun alle Katholiken glauben.<sup>53</sup>

War in dieser Form die Corpus Christi-Ekklesiologie bereits Teil des ekklesiologischen Traktats, so erfolgte in der Theologie nach 1918 eine neue, noch einmal intensivere Rezeptionswelle. Der Hintergrund war (1.) auf der einen Seite die in den Großstädten bereits einsetzende Säkularisierung. Die Kirchen waren mit dieser konfrontiert in einer Situation, als die Weimarer Reichsverfassung die Trennung von Staat und Kirche vollzog, so dass der staatlich obrigkeitliche Druck zugunsten der Kirchen weitgehend wegfiel. Die Theologie sah sich hier herausgefordert: Sie wollte die Nützlichkeit des Glau-

---

<sup>53</sup> Auf einen Papalismus konfessionell überspitzt: H. Rückert, Schrift, Tradition und Kirche, Lüneburg 1951; differenzierter, um Verständnis vor allem für Passaglia und Schader bemüht: W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader, Freiburg i. Br. u. a. 1962, v. a. 253–255, 374–381. Zum Ganzen auch: R. Boeckler, Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff (Kirche und Konfession 12), Göttingen 1967, v. a. 46–85.



bens für das Leben, den Lebenswert des Christentums aufzeigen. Was hat man davon, Christ zu sein und zur Kirche zu gehen? Eigene Literaturgattungen wollten diese Frage beantworten, eine Verkündigungstheologie wurde entwickelt, nahezu alle – so Thomas Ruster – prominenten katholischen Theologen in Deutschland wollten zeigen, der Glaube bereichere das Leben.<sup>54</sup> (2.) Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts war zudem die Kritik am Bürgerlichen, Mechanischen, Künstlichen und Technischen lauter geworden; der erste Weltkrieg, der als Fanal des Alten Europas und des Fortschrittsglaubens empfunden wurde, wirkte auf diese Strömungen wie ein Katalysator. Leben und Vitalität statt Abstraktion und dürrer Intellekt; Zuwendung zum Objekt anstatt Subjektivismus und Liberalismus wurden Schlagworte. Vereinzelt erhoffte man sich in einer Art Siegkatholizismus nun eine große Hinwendung vom Protestantismus zum Katholizismus.<sup>55</sup> Leib Christi schien Gemeinschaft und Leben anstatt Vereinzelung zu garantieren, die Kirche vorzustellen als das Objektive und Verbindende, nicht nur als äußere Vergesellschaftung ursprünglich einzelner Individuen, sondern als ursprünglich in der Liturgie geeinte Gemeinschaft. So wie die Volksgemeinschaft im natürlichen Bereich dem Einzelnen vorausgehe, so im übernatürlichen Bereich die Kirche. Prominenter Vertreter dieser Leib-Christi-Ekklesiologie war Karl Adam. Es muss aber betont werden, dass Adams frühe Arbeiten sich dogmenhistorisch vor allem mit der patristischen Periode, vor allem mit Augustinus befassten.<sup>56</sup> Es war also nicht nur das Bedürfnis der Zeit, sondern ebenso erneut die Rezeption der Kirchenväter, die zu einer Revitalisierung der Leib-Christi-

<sup>54</sup> T. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u. a. 1994.

<sup>55</sup> O. Weiß, Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken, Frankfurt a. M. 2007; Ders., Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg 2014.

<sup>56</sup> K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 6/4), Paderborn 1901; Ders., Die Eucharistielehre des hl. Augustinus (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 8/1), Paderborn 1908; Ders., Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München IV/5), München 1917; Ders., Die geheime Kirchenbuße nach dem heiligen Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann (MSHTh 2), Kempten 1921; Ders., Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus, Augsburg 1931.

Ekklesiologie führte. Auch andere bedeutende Entwürfe zur Leib-Christi-Ekklesiologie erwachsen aus einer genauen Kenntnis der Patristik; die Relation von Haupt und Leib wurde mitunter durchaus wieder in der soteriologischen Perspektive der Vätertheologie erfasst.

Bekanntlich war Adam einer der sog. Brückenbauer zum Nationalsozialismus. Es waren jene spezifischen modernen Deutungen der Leib-Christi-Vorstellung mit völkischen, vitalistischen und gemeinschaftlichen Begriffen, die die Grundlage der Annäherung bildeten,<sup>57</sup> jedenfalls nicht Modernismus in einem irgendwie inhaltlich spezifizierten Sinn, den Adam nicht vertreten hat. Eine Nähe von katholischem Modernismus und Nationalsozialismus im Generellen kann ohnehin nicht konstruiert werden.<sup>58</sup> Adam hatte zwar mit römischen Beanstandungen zu kämpfen; diese hatten aber mit völkischen, pronationalsozialistischen Theoremen nichts zu tun.<sup>59</sup> Allgemein gilt, dass sich die sog. Modernisten nach 1918 ganz unterschiedlich positioniert haben. Erfahrung und Reaktion auf den Umbruch 1918 als Epochenscheide waren hier entscheidend. Vor allem aber war es nicht die Leib-Christi-Idee an sich, sondern deren Deutung als objektive, volksähnliche Gemeinschaft, die Adam im Besonderen anfällig machte; was für Adam gilt, kann zudem nicht auf andere Vertreter der Leib-Christi-Theologie einfach übertragen werden. Nicht nur der völkische Mystizismus innerhalb der Leib-Christi-Ekklesiologie konnte Brücken zum Faschismus schlagen, auch der streng hierarchisch und juridisch gegliederte Kirchenbegriff des Ultramontanismus; man denke an die Haltung des italienischen Episkopats zu Mussolini.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> K. Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: ThQ 114 (1933) 40–63.

<sup>58</sup> C. Arnold, Nachwirkungen der Modernismuskrise zur Zeit des Nationalsozialismus?, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 28 (2009) 249–259; K. Unterburger, Katholische Theologie in der NS-Zeit: Personen, Themen, Deutungsmuster, in: Theologie und Glaube 106 (2016) 186–201.

<sup>59</sup> R. Hülsbömer, Karl Adam im Visier der kirchlichen Glaubenswächter. Einblicke in das Zensurverfahren gegen den Tübinger Dogmatiker von 1926 und 1931–1933, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 30 (2011) 179–201.

<sup>60</sup> L. Ceci, L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini, Rom 2013; Dies., Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e Guerra d'Etiopia, Rom 2010; E. Fattorini, Pio XI, Hitler e Mussolini, Turin 2007; A. Riccardi, Pio XI e i vescovi

#### 4. Zusammenfassung

Einige zusammenfassende Bemerkungen: Die paulinische bzw. deuteropaulinische Vorstellung von der Kirche als Leib Christi bestimmte die Ekklesiologie des ersten Jahrtausends. Identität und Differenz mit Christus ließen sich hier jedenfalls nicht säuberlich trennen und auf verschiedene Hinsichten verteilen. Das neukatholische Kirchenverständnis seit der Gregorianischen Reform strebte nach Klarheit und Sicherheit. Diese Anliegen prägten seither das ekklesiologische Denken, führten zur Entstehung des papalistischen Kirchentraktats, zur Betonung der Sichtbarkeit und legitimen Autorität der Kirche, ihrer hierarchischen Verfassung mit dem souveränen Primat an der Spitze, zur Ausarbeitung ihrer staatsanalogen Gleichberechtigung und Unabhängigkeit vom Staat, zu einem juristischen und individualistischen Kirchenbegriff. Es waren jeweils antimoderne Impulse und Aktualisierungen, die die Neurezeption der Leib-Christi-Vorstellung initiierten, aber auch je die theologisch-geschichtliche Beschäftigung mit Augustinus und der Patristik. Die Juridifizierung des Kirchenbegriffs, aber auch die aktualisierenden partiellen Neurezeptionen der Leib-Christi-Vorstellung kommen dabei nicht ohne die vergegenständlichende Objektivierung und Verendlichung der Mysterien aus, die die Kehrseite des Strebens nach Klarheit und Sicherheit sind. Historisch gesehen war die Alternative zur patristischen, „panentheistischen“ ekklesiologischen Konzeption keine Ontologie der Freiheit, sondern Vergegenständlichung, Juridifizierung und Herrschaftsinteresse, da die Relation Haupt/Glieder auf das Verhältnis der Glieder untereinander übertragen wurde und juristisch, nicht mehr soteriologisch, verstanden wurde.

---

italiani, in: Achille Ratti Pape Pio XI. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Roma 15–18 marzo 1989), Rom 1996, 529–548; A. L. Zanolo, Il governo della Chiesa veneta tra le due guerre. Atti e documenti delle conferenze episcopali venete e trivenete (1918–1943), Padua 2005; P. Pecorari (Hg.), Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922–1939) (Atti del V Convegno di storia della Chiesa, Torreglia 1977), Mailand 1979.