

DER LEIB CHRISTI UND DIE DREI LEIBER BUDDHAS DER LEIB ALS MOTIV IN METAPHORISCHER SPRACHE

«Leib» bedeutet mehr als «Körper». Im Unterschied zur biophysio-
logisch beschreibbaren Körperlichkeit meint die Rede vom Leib die Per-
son als an ihren Körper gebundenes und durch ihn mit ihrer Umwelt
verbundenes Erfahrungssubjekt. Wir *haben* nicht unseren Leib, wir *sind*
unser Leib. Leiblichkeit ist die Existenzform des Menschen. Er existiert
nicht rein geistig, sondern in den Wahrnehmungs- und Ausdrucksmög-
lichkeiten des Körpers und das heisst auch darauf beschränkt. Leib ist
der beseelte Körper, der Mensch in seiner Selbsterfahrung, seinem
Selbstvollzug und seiner Selbstdarstellung, der Mensch nicht nur in
seinem Dasein, sondern in seiner personalen Existenz, in seinem be-
wussten Sein und also immer auch in seinem Mit-Sein, seiner Kommu-
nikation mit der Umwelt.

Der Begriff «Leib» ist charakterisiert durch die zentralen Bestimmungs-
momente des Lebens:

- der Entstehung und Entwicklung (des Wachstums) sowie der
Vergänglichkeit
- der inneren Komplexität: Er besteht aus verschiedenen, inter-
agierenden Bestandteilen, ist also ein in sich differenzierter, sich
selbst organisierender Funktionszusammenhang, ein Orga-
nismus;
- der Kommunikabilität nach aussen: Er steht im Austausch mit
seiner anorganischen, organischen, sozialen und auch geistig-
kulturellen Umwelt.

Diese Bedeutungsmomente haben – zumindest in der griechisch-abend-
ländischen Geisteswelt – die Übertragung des Begriffs «Leib» auf soziale
Grössen, d. h. auf Gemeinschaften nahe gelegt, also einen analogischen
oder sogar metaphorischen Gebrauch ermöglicht und hervorgebracht.
Dieser figurativen, gleichnishaften, metaphorischen Verwendung des
Begriffs «Leib» soll im Folgenden die Aufmerksamkeit gelten. Ich
nehme dazu exemplarisch zwei zentrale Motive der Leiblichkeit aus der
christlichen und der buddhistischen Tradition auf: die Prädikation der
Kirche als «Leib Christi» und die Lehre von den drei Leibern Buddhas,

wie sie besonders im Mahyana-Buddhismus ausgebildet worden ist. Andere religiöse Applikationen der Leibmetaphorik, wie etwa die zum Pantheismus neigende (aus iranisch-indischen Quellen auf die Gnosis einwirkende und in der Stoa verbreitete) Bestimmung des Kosmos als «Leib Gottes», die auch in prozesstheologischen Entwürfen Aufnahme gefunden hat¹, kommen nur am Rand ins Blickfeld.²

Mein Interesse in der Darstellung und Diskussion der beiden genannten bildhaften Denkformen richtet sich dabei nicht nur auf deren «Semantik», sondern darüber hinaus auf die Schemata ihres Gebrauchs und damit auf die Aussageninteressen, Strukturen und Auslegungsspielräume der Leib-Metaphorik.

1. Paulus: «Leib Christi»

«Paulus denkt in Bildern»³, schreibt Gerd Theissen in einer Untersuchung zur metaphorischen Aufbau-logik des Römerbriefs, in der er zeigt, wie der gesamte Brief nicht nur eine Fülle von metaphorischen Rede-weisen enthält, sondern sich nach deren Gebrauch auch gliedern lässt. Eines dieser Bildworte ist das vom «Leib («soma», «corpus») Christi».⁴ Im

¹ Siehe dazu: K. Ward: *The World as the Body of God*. In: Ph. Clayton / A. Peacocke (Hg): *In Whom we Live and Move and Have our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids/Cambridge 2004; S. McFague: *The Body of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, London 1987.

² Weitere Perspektiven eröffnen: S. Coakley (Hg): *Religion and the Body*, Cambridge 1997; P. A. Mellor / C. Shilling: *Re-Forming the Body. Religion, Community and Modernity*, London 1997; B. Feichtinger / H. Seng (Hg): *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, München/Leipzig 2004.

³ P. v. Gemünden / G. Theissen: *Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau*. In: R. Bernhardt / U. Link-Wieczorek (Hg): *Metapher und Wirklichkeit. Von der Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999, S. 108–131, Zitat: S. 131.

⁴ Siehe dazu: E. Käsemann: *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* (Beiträge zur historischen Theologie 9), Tübingen 1933; E. Brandenburger: *Der Leib-Christi-Gedanke nach Paulus*. In: ders.: *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* (SBA 15), Stuttgart 1993, S. 360–368; W. Schrage: *EKK VII/3*, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen

Römerbrief erscheint es nur am Rande (Röm 12,4f.), im 1. Korintherbrief findet es sich dagegen an zentraler Stelle. Paulus verwendet diese Redeform in drei Bedeutungen, in denen der Grad an «Metaphorizität» unterschiedlich ist:

(a) In Röm 7,4 bezieht sich die Rede vom «Leib Christi» auf den Leib des Gekreuzigten und befindet sich damit noch in der Nähe des Literalsinns.

(b) Im Kontext der Abendmahlsüberlieferung und -praxis ist vom Leib des Auferstandenen und im Abendmahl Gegenwärtigen die Rede (1. Kor 10,16f.; 11,24.27). «Leib» steht dabei im Gegensatz zu «Blut». Der Akzent liegt auf der Vergewisserung des Seins-in-Christus, d. h. in seinem geistlichen Auferstehungsleib. Dieses In-Sein wird dabei einmal als Partizipation (μετέχομεν) am Leib Christi bestimmt (1. Kor 10,17), dann als Beziehung zu ihm bzw. Gemeinschaft mit ihm (1. Kor 10,16b) und schliesslich sogar auch als Gleichsetzung mit ihm (1. Kor 12,27). Die Christen *gehören* also nicht nur zum Leib Christi, sie *sind* Leib Christi in einem eschatisch-ontischen Sinn. Aber indem sie ihn *bilden*, *konstituieren* sie ihn noch nicht. Konstituiert ist er als pneumatischer Leib durch die geistliche Gegenwart Christi, die sich in der Gemeinde real verleibt. Der Leib Christi ist also nicht differenzlos identisch mit Christus, sondern *repräsentiert* ihn in einer geschichtlichen Gestalt. *Christus* bildet das Subjekt in der Prädikation der Gemeinde als Leib Christi.

(c) Im Kontext der (mit der Abendmahlstheologie inhaltlich in engem Zusammenhang stehenden) ekklesiologische Paränesen hat die Rede vom «Leib Christi» nicht primär explikativen, sondern intentionalen Charakter. Paulus gebraucht sie nicht nur zur Bezeichnung und Wesensbestimmung der Gemeinde, sondern in der Absicht, die vielen Glieder des Leibes Christi zur Einheit zu mahnen und weist damit wohl auch einen enthusiastischen Individualismus zurück (Röm 12,4–8; 1. Kor 6,12–20; 10,14–22; 12,4–27): Die Gemeinde soll sich als vielgliedrige Ganzheit verstehen und dieses Selbstverständnis in ihre Praxis um-

1999, S. 242–272, dort weitere Literaturangaben; A. Lindemann: Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur demokratischen Ekklesiologie bei Paulus. In: ders.: Paulus. Apostel und Lehrer der Kirche, Studien zu Paulus und zum frühen Paulinismus, Tübingen 1999, S. 132–157; M. Walter: Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den «Apostolischen Vätern» (Novum Testamentum et orbis antiquus 49), Fribourg 2001.

setzen. Weil das Abendmahlsbrot «*ein* Brot (ist), sind wir, die vielen, *ein* Leib, denn wir sind alle des *einen* Brotes teilhaftig» (1. Kor 10,17).

Die einzelnen Glieder des Leibes werden von Paulus auf die Leiblichkeit ihrer Teilhabe am Christusleib angesprochen und zu einer demgemässen Lebensweise ermahnt. Auf *leibhafte* Weise, d. h. mit ihrem eigenen Leib, sind sie Glied am auferstandenen Christus als dem Makroanthropos, dem neuen Adam. Sie sollen den Herrn «anziehen» (Röm 13,14). Gegenüber den Pneumatikern in Korinth betont Paulus, dass der Leib der Christen als Tempel des Geistes Gottes geheiligt ist und dementsprechend behandelt werden, d. h. vor Verunreinigungen (vor allem durch Unzucht) geschützt werden soll (1. Kor 6,12–20): «so verherrlicht nun Gott mit eurem Leibe» (20b). Dabei werden also der christologische, der ekklesiologische und der anthropologische Leibbegriff ineinander verschränkt: In seiner physischen Körperlichkeit ist der Mensch Glied des Leibes Christi. Der Leib Christi besteht aus Leibern.

Die drei Bedeutungsrichtungen der paulinischen Rede vom «Leib Christi» lassen sich nicht trennscharf voneinander abgrenzen, sondern überlagern sich und fliessen ineinander. Handelt es sich bei der zweiten und dritten Verwendungsweise um eine metaphorische Bedeutungsübertragung vom Leib des Menschen im Allgemeinen und dem Leib Jesu im Besonderen auf den kollektiven Sozialleib der Christengemeinde? Um diese Frage zu beantworten, skizziere ich zunächst Grundzüge des metaphorischen Sprachgebrauchs im Allgemeinen und kehre vor diesem Hintergrund dann wieder zur Deutung des paulinischen Leib-Christi-Topos zurück.

2. Vorklärung: «Metapher» / «metaphorische Sprache»

Eine Metapher ist eine kurze, oft nur aus einem Wort oder einer Wendung bestehende Übertragung eines Ausdrucks von einem in einen anderen Wirklichkeitsbereich, ohne dass diese heterogenen Bereiche in der Realität miteinander verbunden sind, so wie es etwa bei der Analogie und auch beim Symbol vorausgesetzt ist.⁵ Das Symbol muss wörtlich

⁵ Zum Verständnis von «Metapher» und «metaphorischer Sprache» verweise ich exemplarisch nur auf folgende Titel: M. Black: Theorie der Metapher, Darmstadt 1983; E. Jüngel: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. In: ders.: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch (Theologische

verstanden werden, es bezeichnet die Sache selbst, um die es geht, wenn auch nicht in definitorisch-beschreibender, sondern in verweisender Sprache (so etwa das Kreuz Christi). Das Symbol «steht für» die bezeichnete Wirklichkeit. Metaphern sprengen die Repräsentationsbeziehung dagegen ganz bewusst. Sie wollen oder müssen uneigentlich reden, um gerade damit einen bestimmten Bedeutungsaspekt ins Licht zu stellen. Dazu stellen sie überraschende Analogien zwischen vollkommen verschiedenen Realien her, kreieren neue Sprachbilder, arbeiten mit der Dialektik von Vertrautheit und Verfremdung. Sie sind zu verstehen als eine bestimmte Form von Analogie, bei der zwischen den beiden relationalen Bedeutungsebenen keine Relation besteht. Die Analogie im strengen Sinn stellt demgegenüber zwei begrifflich beschreibbare Sachverhalte, die (im Falle der Attributionsanalogie) durch ein Attribut <in re> miteinander verbunden sind, in eine Bedeutungsbeziehung zueinander (wie z. B. im Werbeslogan «Pack den Tiger in den Tank!», bei dem Benzin und Tiger durch das Attribut «Kraft» zueinander in Beziehung gesetzt werden). Am Beispielsatz «Der Mensch ist ein Wolf» zeigt Max Black, dass die Metapher dagegen «ein System von assoziierten Gemeinplätzen» (d. h. in der jeweiligen Geisteswelt einer Sprach- und Kulturgemeinschaft allgemein verbreiteten Assoziationen), die sich mit dem Sekundärgegenstand (Wolf) verbinden, auf den Primärgegenstand (Mensch) projiziert.⁶

Die Projektion auf den Primärgegenstand selegiert, betont, unterdrückt und organisiert charakteristische Züge des Hauptgegenstands ... – «kurz gesagt, sie organisiert unsere Ansicht vom Menschen»⁷. Die Metapher setzt eine Pointe, wobei sie die von ihr beabsichtigte Bedeutung nur andeutet, gerade darin aber <treffend> darüber spricht. Sie wirkt damit wie eine Linse, durch die das Objekt oder der Sachverhalt in ein unerwartet neues Licht gesetzt wird. Sie verschiebt die Grenzen des vertrauten semantischen Feldes und setzt einen Überschuss an Be-

Erörterungen 2), Tübingen 2002³, S. 103–157; K. Berger: Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988, § 24; J.-P. van Noppen (Hg): *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt a. M. 1988; R. Bernhardt / U. Link-Wieczorek: *Metapher und Wirklichkeit*, a.a.O.; J. Frey / J. Rohls; R. Zimmermann (Hg): *Metaphorik und Christologie* (Theologische Bibliothek Töpelmann 120), Berlin u. a. 2003, bes. S. 70–72; M. Schwarz-Friesel: *Metapher*, Heidelberg 2006.

⁶ M. Black: *Theorie der Metapher*, a.a.O., S. 70–79, S. 391–393.

⁷ M. Black: *Theorie der Metapher*, a.a.O., S. 72.

deutung frei. Auf diese Weise kommt der Metapher eine «sinnstiftende, heuristisch-innovative oder gar wirklichkeitsbildende Funktion» zu.⁸

Diesem Verständnis zufolge kann die Metapher nicht als eine bloss stilistische Redefigur mit ornatorischer Funktion verstanden werden, die ohne Bedeutungsverlust ersetzbar wäre, wie es die sogenannte Substitutionstheorie (nicht selten unter Berufung auf Aristoteles⁹) besagt. Die uneigentliche Redeweise ist mehr als nur ein bedeutungsgleiches Substitut der eigentlichen.

Nach der sogenannten Interaktionstheorie, der ich hier folge, perspektiviert die metaphorische Prädikation des Primärgegenstandes auch den Sekundärgegenstand in einer bestimmten Weise. Bestimmte seiner Eigenschaften treten in den Vordergrund, andere zurück. Es wird eine bestimmte «Passung» zwischen dem bildspendenden und bildempfangenden Bereich¹⁰ hergestellt, indem diese beiden Bereiche durch Bedeutungsselektion und -qualifikation einander angepasst werden.

Der von der Metapher eröffnete neue Bedeutungshorizont lässt sich zwar wieder in digitale, beschreibende Begriffssprache einholen, büsst dabei aber sein Überraschungspotential (seinen «Pfiff») ein. Diese Wirkung tritt auch dann zu Tage, wenn der metaphorische Ausdruck im Laufe der Zeit in den allgemeinen Sprachgebrauch eingeht, zum Klischee wird und dabei seinen Verfremdungseffekt verliert. An diesem Effekt, der an der Spannung zwischen Primär- und Sekundärgegenstand entsteht, entscheidet sich, ob es sich um eine «lebendige» (originelle) oder um eine «verblasste» (konventionelle, lexikalisierte) Metapher handelt. Verblasste Metaphern (z. B. «Türflügel», «Hamsterkauf», «die Sonne lacht») können aber auch wieder zu neuem Leben erweckt werden, indem sie einer erneuten Bedeutungsverschiebung unterzogen werden, sodass der konventionalisierte Sinn aufbricht.

Der Gebrauch von Metaphern drängt sich auf, wenn die Begriffssprache an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit gerät:

⁸ R. Zimmermann: Metaphertheorie und biblische Bildsprache. In: ThZ 56, 2000, S. 114.

⁹ Für Aristoteles ist die Metapher allerdings mehr als nur ein schmückendes Beiwerk. Wohl zielt er in seinen Darlegungen auf die rhetorische Anwendung, doch geht er dabei über die poetische Sprache der Tragödie und des Epos hinaus und findet metaphorische Sprechweisen auch in der Prosa des Alltags (Rhetorik III,2.6).

¹⁰ Diese Begrifflichkeit ist entnommen aus: R. Zimmermann: Metaphertheorie, a.a.O., S. 119.

(a) Wenn neue Gegenstandsfelder entstehen, für die noch keine geeigneten Sprachmittel zur Verfügung stehen, werden Rückgriffe auf das Vokabular anderer Gegenstandsbereiche vorgenommen. So wurde z. B. Elektrizität als «Strom» bezeichnet, die Terminologie der Schifffahrt auf die Luftfahrt übertragen und bei Computern von «Viren» gesprochen.

(b) Wenn komplexe (etwa geistige oder emotionale) Sachverhalte, die bisher nur unscharf ausgedrückt werden konnten oder sich prinzipiell propositionaler Sprache entziehen, konturiert und präzisiert werden sollen, bedient man sich häufig physischer Konzepte, beispielsweise Körpererfahrungen («mir steht das Wasser bis zum Hals»)¹¹. Da besonders die religiöse Sprache notorisch an den Rand des Sagbaren stößt und die Wirklichkeit in ihrer Mehrdimensionalität thematisiert, bietet die metaphorische Sprache mit der Überlagerung mehrerer Bedeutungsdimensionen eine geeignete Ausdrucksform dafür an.

(c) Wenn bekannte Phänomene in einer bestimmten Weise perspektiviert und qualifiziert, d. h. wenn ihnen spezifische Bedeutungsaspekte zugeschrieben werden sollen, legt es sich nahe, sie in das verfremdende Licht einer anderen Wirklichkeitssicht zu stellen; so etwa in der Aussage, dass zwei Menschen in den Hafen der Ehe einlaufen. Die metaphorische Rede nutzt die «Besetzung» von Begriffen (in diesem Fall «Hafen»), um damit in Anwendungsbereichen, die ihnen in der Realität fremd sind (wie der Ehe), neue «Färbungen» herzustellen. Der eigentliche Gegenstandsbezug des Begriffs («Hafen») wird abgeblendet, um (wie generell bei der Analogie) nur bestimmte seiner sekundären und tertiären Konnotationen aus seinem Bedeutungsfeld zu übertragen.

(d) Wenn im Zusammenhang mit der Re-Vision der *Wahrnehmung* eines Sachverhaltes beim Hörer oder Leser eine bestimmte *Haltung* oder *Handlungsdisposition* evoziert werden soll, kann die suggestive Kraft der metaphorischen Sprache dazu ein geeignetes Mittel darstellen. Nicht der ganze Bedeutungsumfang des bildspendenden Ausdrucks, sondern das, was sich emotional mit ihm verbindet (Ruhe, Sicherheit mit dem Hafen) wird auf den bildempfangenden Bereich bezogen, um damit den Hörer/Leser zu «bewegen». «Demnach besteht die Leistung der Metapher in der Umdirigierung von Gefühlen.»¹² Metaphorische Redeformen lösen also bei ihrem Rezipienten nicht nur rational-kognitive, sondern ebenso imaginative und emotionale Prozesse aus. Sie rufen

¹¹ Siehe dazu: G. Lakoff / M. Johnson: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg 2004⁴, S. 73.

¹² K. Berger, Hermeneutik, a.a.O., S. 346.

ästhetische Empfindungen, ethische Einstellungen bzw. Einstellungsänderungen und voluntative Handlungsdispositionen hervor. Sie wollen *praktisch* beantwortet werden.

Solche uneigentliche Rede kann aber nicht willkürlich sein, sonst würde sie ins Absurde abgleiten und könnte damit die von ihr anvisierte Sichtweise, Einstellung und Reaktion nicht hervorrufen. Sie will und muss «ansprechen» und verstanden werden. Sie wird mit einer bestimmten Absicht gebraucht, will etwas bewirken, eine Einsicht, vielleicht sogar eine Motivation erzeugen, hat also eine spezifische Sinn- und Zielrichtung. Es handelt sich also um einen nicht denotativen, sondern evokativen Sprachgebrauch mit Anrede- und Aufforderungscharakter.

Metaphern bestehen im Kern aus einzelnen Worten, die aber in Wortverbindungen, in Sätze und ganze Texte eingebunden sind, die wiederum in literarischen und situativen Kontexten stehen. Erst von daher – von ihrem semantischen Umfeld und ihrer pragmatischen Aussageabsicht in der jeweiligen Kommunikationssituation her – bekommen sie ihre Bedeutung (wie die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums oder das «weide meine Schafe» (Joh 21,15–17)).¹³ Daher ist es angemessener, von «metaphorischer Sprache» statt nur von «Metaphern» zu sprechen.

3. Paulus: Der Leib und seine Glieder

Stellt die paulinische Rede vom Leib Christi einen metaphorischen Sprachgebrauch dar, wie die Mehrzahl der Exegeten es deutet?¹⁴ Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst eine methodische Vorüberlegung erforderlich. Ob eine Sprachform als metaphorisch angesehen wird, hängt nach dem oben Gesagten von ihrem jeweiligen Bezug, aber ebenso von der Kommunikationssituation und deren Kontext ab. Die Aussage «x ist ein König» kann im Literalsinn oder metaphorisch ge-

¹³ Die Beispiele sind entnommen aus R. Zimmermann: Metaphertheorie, a.a.O., S. 120. Siehe dazu auch: D. Massa: Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht, Tübingen 2000, S. 265.

¹⁴ Exemplarisch: K. Berger: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1995², §§ 308, 365. Siehe dazu die Zusammenstellung der Deutemuster in: W. Schrage: EKK VII/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen 1999, S. 207, Anm. 554.

meint sein und auch so verstanden werden. Sie kann aber auch metaphorisch gemeint sein und im Literalsinn verstanden werden¹⁵ oder umgekehrt literal gemeint sein und metaphorisch verstanden werden. Es ist also zwischen der Aussageabsicht und der Rezeption zu unterscheiden. Da die Rezeption immer wieder neu und anders vollzogen wird, muss die Intention des Sprechers für die Bestimmung des Metaphorischen als normativ gelten. Auch die Tatsache, dass sich diese Intention immer nur in der jeweiligen Rezeption erschliesst, und dass es aus dem damit angezeigten hermeneutischen Zirkel kein Entrinnen gibt, ändert nichts an diesem Grundsatz. Um die Metaphorizität einer Redeweise zu bestimmen, muss der Standpunkt des Sprechers bzw. des Autors – soweit wie möglich – eingenommen werden.¹⁶

Die sich nach heutigem Sprachverständnis nahe liegende Charakterisierung der Rede von der Gemeinde als dem «Leib Christi» als metaphorische Sprechweise kann nicht unmittelbar auf Paulus zurückprojiziert werden. Seinem eigenen Verständnis zufolge handelt es sich in der Bezeichnung und Darstellung der Gemeinde als Leib Christi m. E. nicht um metaphorischen Sprachgebrauch im Sinne eines bewusst eingesetzten Stilmittels (etwa der Metonomie, der Ersetzung eines inhaltlichen verwandten Begriffs durch einen anderen), auch nicht im Sinne einer sprachlichen Bedeutungsübertragung von einem Wirklichkeitsbereich auf einen anderen, auch nicht im Sinne eines Vergleichs zwischen zwei Bereichen. Damit wäre auch die (als Unterart der Substitutionstheorie einzuordnende) sogenannte Vergleichstheorie, welche Metaphern als Vergleiche deutet, hier nicht anwendbar.

· Paulus spricht nicht in uneigentlicher, sondern in höchst eigentlicher Sprache über die Sache selbst, um die es ihm geht¹⁷: über die Gemeinde *als* Leib Christi. Von Leib ist dabei als von einer geistlichen Grösse die Rede, die sich sozial-kommunitär realisiert. Paulus stellt keine Analogie her, er setzt nicht zwei Grössen – den Leib Christi und die Gemeinde – zueinander in eine Beziehung (etwa vermittelt durch ein «wie»). Es

¹⁵ Vgl. den Gebrauch der Wendung «lebendiges Wasser» in Joh 4,10f., wie auch die an anderen Stellen im Johannesevangelium stilisierten «Missverständnisse».

¹⁶ G. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 2004⁵, S. 18.

¹⁷ Nach Klaus Berger gehört das Leibmotiv rhetorisch zur epideiktischen Gattung der Ekphrasis (K. Berger: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, S. 222). Wolfgang Schrage sieht darin eher eine symbuleutische *argumentatio* (a.a.O., S. 207).

handelt sich um *eine* Grösse – um die Gemeinde als Leib Christi und Christus «als Gemeinde existierend», wie Bonhoeffer es ausgedrückt hat.¹⁸ Paulus nimmt nicht eine kreative Deutung eines bestehenden und bekannten Sachverhaltes (der Christengemeinde) durch metaphorische Bedeutungszuschreibungen vor, er unterscheidet auch nicht zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung, zwischen bildspendendem und bedeutungsempfangendem Bereich, sondern er enthüllt das in seinen Augen eigentliche (eschatologische) Wesen der Christengemeinschaft und aktualisiert dazu eine Bedeutungsdimension, die dem «soma»-Begriff eigentete.

Die Rede von der Gemeinde als dem Leib Christi ist Ausdruck der sogenannten Christumystik des Paulus, d. h. seiner Deutung des Christ-Seins als In-Christus-Sein. Christus erscheint dabei als Kollektivperson¹⁹, als endzeitlicher Adam, der seine Anhänger in sich schliesst. Der geistliche Leib des Christus praesens, der auch der eucharistische Leib Christi in der Abendmahlsgemeinschaft ist, verleibt sich im sozialen Leib Christi in der Kirche.

Erst wo Paulus von der qualifizierenden Prädikation der Gemeinde als Leib Christi übergeht zu normativen Aussagen über die Beziehungsgestaltung zwischen ihren Gliedern, beginnt der analogisch-metaphorische Sprachgebrauch. Erst mit dem Übergang vom Sein zum Sein-Sollen, vom ekklesiologischen «Zuspruch» zum paränetischen «Anspruch», zieht er Analogien zum menschlichen Leib heran. Erst, wo es ihm – angesichts der realen Spannungen in der Gemeinde von Korinth – um die praktischen Konsequenzen des In-Christus-Seins geht, greift er (in 1. Kor 12,12–31) auf das in der Antike verbreitete Motiv des Leibes als eines organischen Funktionszusammenhangs²⁰ zurück, um die Einheit

¹⁸ DBW, München 1986ff., Bd. 1, S. 76, S. 87, S. 126–128, S. 133f., S. 139, S. 142, S. 144–146 u. ö, auch in anderen Bänden. In seiner Christologie-Vorlesung sagte Bonhoeffer: «... die Gemeinde ist Leib Christi. Sie ist es wirklich. Der Begriff des Leibes auf die Gemeinde angewandt, ist nicht ein Funktionsbegriff, der sich auf die Glieder bezöge, sondern er ist ein Begriff der Existenzweise des gegenwärtigen, erhöhten und erniedrigten Christus» (DBW 12, 306).

¹⁹ Eine der Wurzeln dieser Auffassung liegt in der Gleichsetzung des Stammvaters mit dem Volk, die in der jüdischen Tradition ein bekanntes Motiv darstellt. Siehe etwa: Jub 22,13.

²⁰ Zur religionsgeschichtlichen Herkunft siehe: W. Schrage, a.a.O., S. 213–216. Auch in der griechischen Philosophie war die Leibmetaphorik verbreitet.

in Christus als Einheit in Vielheit darzustellen und die Vielheit der Gemeindeglieder auf die Einheit in Christus hin auszurichten. Wie die einzelnen Glieder des menschlichen Leibes in ihrer jeweiligen Bestimmung und Funktion aufeinander angewiesen sind, so sollen auch die Glieder der christlichen Gemeinde sich als Netzwerk gegenseitigen Für-einandereintretens verstehen.

Paulus nutzt die Aussagemöglichkeiten des Organismusmodells, um sein Verständnis der Polarität von Einheit und Vielheit in biomorphen Bezügen zu entfalten und zur Verwirklichung dieser Beziehungsstruktur aufzurufen. Er gebraucht dieses Modell als eine Matrix, die es ihm erlaubt, bestimmte Bedeutungen zu akzentuieren, wie etwa das Mitleiden eines Organs mit einem anderen.

Die von Paulus hergestellte Analogie besteht also auf dieser Ebene nicht zwischen dem Leib Christi und der Gemeinde, sondern zwischen der Gemeinde als Leib Christi und dem menschlichen Leib. Doch auch hier handelt es sich nicht um metaphorische Sprache im oben definierten strengen Sinn²¹, sondern um ein Modell, das seinen Adressaten bekannt war und mit dem keine überraschende, geistreiche Bedeutungskreation vollzogen wurde.

Im Gebrauch dieses Gleichnisses dominiert nicht die Logik des Organismusdenkens das Verständnis von Gemeinde, sondern umgekehrt drückt sich die Leitvorstellung der Gemeinde als Leib Christi auf der Matrix dieser Darstellungsform aus. Das zeigt sich in Sätzen, welche die Logik der Analogie zum menschlichen Leib sprengen, wie etwa in v. 25: «damit keine Spaltung (σχίσμα) am Leibe entsteht», oder die in logische Komplikationen innerhalb der Motivik führen, wie z. B. in v. 19, wo er schreibt: «Wenn aber das Ganze ein Glied wäre, wo bliebe da der Leib?».

Sie begegnet etwa bei Plato und Aristoteles, Philo, Seneca, Plutarch, dürfte also zum Allgemeingut in der hellenistischen Geisteskultur gehört haben.

²¹ Vgl.: «Gute Metaphern schockieren, sie bringen Gegensätze zusammen, sie stellen Konventionen auf den Kopf, sie erzeugen Spannung und sie sind implizit revolutionär» (S. McFague: *Metaphorische Theologie*. In: J.-P. van Noppen: *Erinnern, um Neues zu sagen*, a.a.O., S. 176–199, Zitat: S. 180).

4. Agrippa: Die Glieder und der Magen

Die Herstellung einer Analogie zum menschlichen Organismus kann auch von ganz anderen Axiomen gesteuert sein und anderen Interessen dienen als dies bei Paulus der Fall war. Sie konnte und kann etwa vom Gedanken geleitet sein, dass der Leib in seiner Gesamtheit den einzelnen Gliedern übergeordnet ist, sodass diese auf ihre Dienstfunktion gegenüber dem Leib verwiesen werden. Die für das Selbstverständnis autoritärer Gemeinschaftsformen charakteristische Vorstellung, dass die im Staat organisierte Volksgemeinschaft absoluten Vorrang vor den Freiheitsrechten der Individuen hat, bediente sich in der politischen Geschichte mit Vorliebe organistischer Deutemodelle.²² Die Darstellung des Sozialwesens als Organismus wurde dabei zur Legitimation von hierarchischen Strukturen und autokratischen Herrschaftsformen herangezogen – etwa nach dem Motto «der Staat bzw. das Volk ist alles, der einzelne ist nichts».²³

Das klassische Beispiel dafür ist die Fabel, die der römische Patrizier und Senator Menenius Agrippa im Jahre 494 v. Chr. den aufständischen Plebejern vortrug und sie damit zur Rückkehr in ihre Dienstfunktionen bewegte.²⁴ Die Fabel handelt vom Aufstand der Glieder gegen den Magen. Sie warfen ihm vor, dass sie alle arbeiten – auch für ihn arbeiten – müssten, während er allein untätig sei, und weigerten sich, weiterhin ihren Dienst zu tun. Die Hände wollten keine Nahrung mehr zum Mund führen, der Mund wollte sie nicht mehr aufnehmen, die Zähne wollten sie nicht zerkleinern. Aber bald mussten die Glieder erkennen, dass sie sich mit ihrer Arbeitsverweigerung selber am meisten schadeten, weil der Magen sie nicht mehr mit der notwendigen Lebenskraft versorgen konnte und sie daher immer schwächer wurden. So nahmen sie ihren Dienst für den Magen wieder auf. – Und die aufständischen Plebejer taten es ihnen gleich.

²² Siehe dazu auch: R. Guldin: Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin, Würzburg 2000.

²³ Wie es in der nationalsozialistischen Parole formuliert ist: «Du bist nichts, dein Volk ist alles». Siehe dazu: M. Weissbecker / K. Pätzold (Hg.): Kleines Lexikon historischer Schlagwörter, Leipzig 2005, S. 96f.

²⁴ Überliefert bei Livius: *Ab urbe condita* II 32f.

Ernst Bloch hat die Fabel des Agrippa als eine der ältesten Sozillügen bezeichnet.²⁵ Sie stellt ein geradezu paradigmatisches Beispiel für die erfolgreiche Verwendung des Organismusmotivs zur Stabilisierung eines hierarchisch-autoritären Staatswesens dar. Zwar wird auch hier – wie bei Paulus – die Angewiesenheit der Glieder einschliesslich des Magens aufeinander betont, aber daraus resultiert nicht die gleiche Würde der Glieder, sondern die Ermahnung, dass es in ihrem eigenen Interesse liege, wenn sie an ihrem jeweiligen Ort ihren plebejischen Dienst für den patrizischen Magen tun und damit den Staatskörper insgesamt am Leben erhalten. Das Volk und die Herrschenden sind aufeinander angewiesen und bilden in ihrer strikt hierarchischen Zuordnung das Ganze des Staatskörpers.²⁶

Organismusmodelle fungier(t)en in totalitären politischen Ideologien immer wieder als ‹Leitbilder› zur Untermauerung des staatlichen Machtanspruchs oder der gesellschaftlichen Gleichschaltung und als ideologische Waffe im Kampf gegen emanzipatorische Bewegungen. Die Nationalsozialisten propagierten das Volksganze als Volkskörper, der gesund zu erhalten und von Parasiten zu befreien ist.

Paulus betont demgegenüber einerseits gerade die Verschiedenheit der Glieder am Leib Christi – Juden und Griechen, Männer und Frauen, Freie und Sklaven, Reiche und Arme –, andererseits ihre Interdependenz auf gleicher Ebene. Sie sind nicht gleich, haben auch nicht die gleiche Begabung und Funktion, sind nicht gleich stark, nicht gleich bedeutend und nicht gleich vornehm, wie aus 1. Kor 12,22f. hervorgeht.²⁷ Aber als Glieder am Leibe Christi kommt ihnen die gleiche Würde zu. Der Leib ist dabei nicht als autoritative Ganzheit seinen Gliedern vor- und über-

²⁵ E. Bloch: Die Fabel des Menenius Agrippa oder eine der ältesten Sozillügen (1936). In: ders.: Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz, Frankfurt a. M. 1970, S. 172–176.

²⁶ D. Pfeil: Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Deutungs- und Überlieferungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis ins 20. Jahrhundert (Mikrokosmos 16), Frankfurt a. M./Bern/New York 1985.

²⁷ In Aufnahme dieser Bedeutungsaspekte konnte etwa Wilhelm Lütgert das paulinische Organismusbild gegen das in seinen Augen unbiblische Gleichheitsideal ins Feld führen. Erstmals in: W. Lütgert: Was heisst christliche Arbeiterbewegung. In: Hefte der Freien kirchlich-sozialen Konferenz 42, 1908, S. 21–35. Siehe auch ders.: Der christliche Sozialismus im 19. Jahrhundert, in: ders.: Reich Gottes und Weltgeschichte. Vorträge, Gütersloh 1928. S. 233–247. – Diesen Hinweis verdanke ich Pfrv. Peter Müller.

geordnet und es gibt auch kein qualitativ herausgehobenes Organ. Vielmehr unterstreicht Paulus, dass die Glieder den Leib bilden, indem sie an ihm partizipieren. Der Leib lebt in seinen Gliedern und belebt sie. Ohne sie und ihr Zusammenspiel in funktionaler Differenzierung wäre er nicht lebensfähig oder zumindest nicht gesund. Als in die Kollektivperson Christus inkorporierte Glieder gehören sie zusammen wie die verschiedenen Organe des menschlichen Körpers. Sie sind gleich notwendig für den Leib, indem sie sich in den Dienst an allen anderen Gliedern stellen und mitleidend und mitfreuend an deren Ergehen teilnehmen. Zwischen ihnen besteht eine *Koinonia*, die Gemeinschaft des gegenseitigen Aufeinander-Ausgerichtetseins. Mehr noch: den schwächsten Gliedern gebührt nach 1. Kor 12,23 besondere Ehre.

5. Deuteropaulinen: Der Leib und das Haupt

In den sogenannten deuteropaulinischen Briefen erhält das Bild von der Gemeinde als dem Leib dann allerdings eine anders akzentuierte Auslegung.²⁸ Einerseits ist auch hier Christus in der Gemeinde als seinem Leib quasi physisch gegenwärtig (Eph. 5,30: «denn wir sind Glieder seines Leibes «von seinem Fleische und von seinen Gebeinen»»), andererseits steht Christus als das Haupt des Leibes herrschend gegenüber. So heisst es in Eph. 1,22f.: «Und alles hat Gott seinen [Christi] Füßen unterworfen und hat ihn zum Haupt über alles in der Kirche gegeben, die doch sein Leib ist, die Fülle dessen, der doch alles mit allem erfüllt.» Dieser Vers bietet zwei Interpretationsrichtungen an: die Erfüllung der Kirche durch Christus, wodurch sie zu seinem Leib wird, und die Herrschaft Christi über die von ihm unterschiedene Kirche. Vor allem mit dieser zweiten Auslegung kommt ein hierarchischer Zug in das Verständnis des Motivs.

In der deuteropaulinischen Rezeption des Leib-Christi-Gedankens ist vermutlich die in der Stoa verbreitete Vorstellung des Kosmos als des Leibes Gottes aufgenommen. Nach Seneca stellt die Welt den «Leib» der unsichtbaren, aber im Kaiser manifestierten Gottheit dar.²⁹ Diese Auffassung konnte in eine Logos-Theologie übersetzt werden, derzu-

²⁸ Eph 1,22f.; 2,11–18; 4,4.12.15f.; 5,23.30; Kol 1,18.24; 2,19; 3,15.

²⁹ Seneca: Ep. 95,52. Siehe auch: Cicero: Off. 3,22; Epiktet: Diss. II, 5,24f.; 10,3f.; Marc Anton VII,13; Curtius Rufus 10,61ff.

folge der Logos als Haupt seinen kosmischen Leib regiert und durchwaltet, wie es etwa bei Philo der Fall ist.³⁰

In der kosmischen Christologie, wie sie in Eph und Kol zur Entfaltung kommt, wird dieser Gedanke einer mehrfachen Reinterpretation unterzogen: *Christus* ist der «Erstgeborene der ganzen Schöpfung», Schöpfungsmittler, Herr der Mächte und Gewalten, Kosmokrator, All-Versöhner (Kol 1,15–20). Als solcher ist er das Haupt der *Kirche*. Sie bildet seinen Leib. Dieser Leib besteht nun aber nicht mehr primär in der einzelnen Ortsgemeinde, sondern in der *universalen, kosmischen Kirche*³¹. Die Rede vom Haupt und seinem Leib ist also nicht mehr auf den Kosmos, sondern auf die Kirche – im weitesten Sinne – bezogen. So wie Gottes ganze Fülle leibhaftig in Christus wohnt (Kol 1,19), so wohnt dessen geistliche Fülle in seinem ekklesialen Leib.

Die damit universalisierte und hierarchisierte, das herrscherliche Haupt akzentuierende Auslegung des Leib-Christi-Motivs bildete die theologische Grundlage für die Entwicklung und Legitimation eines hierarchischen Kirchenverständnisses, bei dem der Bischof zum Haupt seiner Diözese und der Papst als Stellvertreter (vicarius) Christi zum Oberhaupt der Gesamtkirche erklärt wurde.

Demgegenüber griffen die Reformatoren wieder auf das paulinische Verständnis der Kirche als Leib-Christi zurück, um damit die Herrschaftsansprüche der römisch-katholischen Kirche ihrer Zeit zu kritisieren und gegen das veräusserlichte, institutionelle, hierarchische Kirchenverständnis ein geistliches zu setzen. Nach Luther ist die *Heilige Schrift* der geistliche Leib Christi. Und selbst dort, wo in der reformatorischen Theologie die deuteropaulinische Bildrede vom Leib und dem Haupt im Bezug auf die Kirche aufgenommen wurde, um die Unterordnung des Leibes unter das Haupt herauszustreichen, da lag doch alles Gewicht darauf, dass *Christus* das Haupt – das *einzig*e Haupt sei.³² Die Kirche untersteht Christus und daher müssen sich alle ihre Amtsträger ihrer Vollmächtspräntionen enthalten. Damit war einem

³⁰ E. Schweizer: Art. Jesus Christus I. Neues Testament, in: TRE 16, 1987, S. 691.

³¹ Vgl. Eph 3,10; 5,23–32; Kol 1,18.24. Siehe dazu: I. Maisch: Der Brief an die Gemeinde in Kolossä (ThKNT 12), Stuttgart 2003, bes. S. 113–116; P. Pokorný: Der Brief des Paulus an die Epheser (ThHkNT 10/II), Leipzig 1992, S. 89–95.

³² Inst. IV, 6,9.

triumphalistischen Selbstverständnis der Kirche theologisch der Boden entzogen.

Diese Ausrichtung auf Christus als Haupt der Kirche hat für Calvin Konsequenzen nicht nur für die Einheit der *Glieder* der Kirche, sondern für die Einheit der *Kirche* selbst. So zieht er das Leib-Motiv auch als Ausdrucksmittel für seine Kritik an der Gespaltenheit der reformatorischen Kirchen heran und beklagt, «dass der Leib der Kirche mit zerstreuten Gliedern verstümmelt daliegt»³³. Damit zeigt er eine ökumenische Verwendungsmöglichkeit dieses Motivs an, die wiederum verschiedene Deutemöglichkeiten eröffnet. So lässt sie sich aufnehmen, um die in Christus schon bestehende Einheit der getrennten Kirchen und die sich daraus ergebende Beziehungsbestimmung der (versöhnten) Verschiedenheit zwischen ihnen bildhaft darzustellen.³⁴

6. Zwischenbilanz: Die Auslegungsoffenheit der Leibmetaphorik

Bei all diesen Verwendungsweisen des Leib-Christi-Motivs handelt es sich nicht um Metaphorik im Sinne bewusst eingesetzter rhetorischer Stilmittel, sondern um Bildersprache des Glaubens. Wenn sie überhaupt als metaphorisch bezeichnet werden kann, dann in einem weiten Sinn, der unterschiedliche Formen des figurativen, gleichnishaften Sprachgebrauchs umfasst. Besonders dort, wo die Gemeinde oder Kirche als Organismus, d. h. in Analogie zum menschlichen Körper dargestellt wird, kann die dazu verwendete Sprache als metaphorisch in diesem Sinne bezeichnet werden.

Metaphorische Sprache ist notorisch auslegungsoffen. Der gleiche Motivkomplex kann unterschiedlichen Aussageinteressen dienen und unterschiedliche Aussageintentionen aktualisieren. Der Bedeutungsspielraum eines Sprachbildes lässt z. T. weit voneinander abweichende Ausdeutungen zu, wobei jede dieser Interpretationen durch den Bedeutungsüberschuss des Motivs immer wieder eingeholt und aufgesprengt werden kann.

³³ Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, Neukirchen, ausgewählt und übersetzt von R. Schwarz, Göttingen 1962², Bd. 1, S. 595f. (Brief an Bischof Thomas Cranmer, Canterbury), Zitat S. 596.

³⁴ Siehe dazu: A. C. Mayer: Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT Reihe 2, 150), Tübingen 2002.

Paulus betonte in seiner Darstellung des Leib-Christi-Motivs die funktionale Bedeutung und die personale Würde des einzelnen Gliedes in seiner je eigenen Begabung und die organische Einheit der Gemeinschaft. Die Leib-Motivik konnte aber auch gebraucht werden, um die einzelnen Glieder auf ihren jeweiligen Status festzulegen und sie in dieser Rolle als dienende Funktionsträger auf ihre Loyalität zur Kirche zu verpflichten und deren hierarchische Struktur damit zu stabilisieren. Sie konnte dem Streben nach Freiheit des einzelnen gegenüber dem Kollektiv entgegen gehalten werden, Forderungen nach Gleichberechtigung zurückdrängen, antidemokratische Haltungen untermauern usw.

Das Verständnis der Kirche als Leib Christi entscheidet sich auch daran, ob mit «Leib Christi» der Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen, der noch die Wundmale an sich trägt, gemeint ist oder der kosmische Leib des erhöhten, herrschenden Christus. Im ersten Fall wird sich die Kirche als «ecclesia militans» verstehen, als Nachfolgegemeinschaft der Glaubenden, die ihr Kreuz auf sich nehmen und dabei immer unter Anfechtung leben. Im zweiten Fall kann sie sich zur «ecclesia triumphans», zur Gemeinschaft der Vollendeten im Reich Gottes, erklären und sich damit theologisch überhöhen.³⁵

Die Gefahr des Verständnisses von Kirche als «Leib Christi» besteht in deren Identifikation mit Christus selbst, wie dies etwa durch ihre Etikettierung als «Christus prolongatus» nahe gelegt wird. Dieser Ausdruck kam in der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jhs. (im Gefolge des in der Romantik verbreiteten Organismusdenkens) auf.³⁶ Wo sich die Kirche als unmittelbare Fortsetzung der Inkarnation Gottes oder des Heilswerkes Christi versteht, sich also in ihrer «Leiblichkeit»

³⁵ Siehe dazu: R. Bernhardt: Brückenschläge zwischen Ekklesiologie und Religionstheologie. In: A. Grözinger / G. Pfeleiderer / G. Vischer (Hg): Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit (Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, Bd. 2), Zürich 2003, S. 345–365, bes. S. 361–365.

³⁶ So begründete J. A. Möhler in seiner «Symbolik» (1832) die Anschauung der Kirche als Leib Christi inkarnationstheologisch. Kirche war für ihn «der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben» (§ 36). Die von Möhler schon früher entwickelte pneumatologische Ekklesiologie – die in der Kirche eine durch den Geist Gottes beseelte und belebte Gemeinschaft der Glaubenden sah – wurde in dieses Verständnis integriert.

selbst soteriologisch qualifiziert, kann aus dem Blick geraten, dass Christus immer auch das kritische Gegenüber zur Kirche ist, an dem sie sich immer neu auszurichten hat.³⁷

Die bleibende Bedeutung des Verständnisses der Kirche als «Leib Christi» liegt demgegenüber in der doppelten Erinnerung, dass die Kirche ihren Konstitutionsgrund nicht in sich selbst, sondern in Christus hat, und dass die geistliche Christusgegenwart sich in der Gemeinschaft der Glaubenden real verleibt. Daraus entsteht eine Spannung, die gerade für das reformatorische Kirchenverständnis charakteristisch ist: Einerseits ist die Kirche Gemeinschaft der Glaubenden und als solche nicht von ihren institutionellen Erscheinungsformen her bestimmt, andererseits existiert sie – wie die Seele – aber nur in leiblicher Gestalt, was dieser Realgestalt dann doch auch eine theologische Bedeutung gibt. Einer Tendenz zur Vergeistigung der Kirche als primär mystischer Größe ist damit gewehrt.

Als eines der zentralen Bildmotive für die Darstellung des Wesens und Auftrags der Kirche bietet die Leib-Christi-Metaphorik also weite Auslegungsspielräume. Einigen der neueren Ekklesiologien – besonders solchen, die ausserhalb Europas und Nordamerikas entwickelt wurden, – genügt jedoch diese Bedeutungsoffenheit nicht mehr. Sie lassen das Leib-Christi-Motiv hinter sich und suchen nach neuen Bildfeldern, die sich aus ihren jeweiligen Kontexten ergeben.³⁸

Von hier aus setze ich zu einem grossen Sprung vom Urchristentum in den Buddhismus an und verfolge dort eine bestimmte Entwicklungslinie: die Ausbildung der Lehre von den drei Leibern Buddhas, die ebenfalls daraufhin befragt werden soll, ob es sich dabei um metaphorische Sprache handelt.

7. Tri-kāya: Die drei Leiber Buddhas

Wie die Bezeichnung «Christus», so ist auch «Buddha» nicht ein Name, sondern ein Würdetitel. Er bedeutet «der Erwachte» oder «der Erleuch-

³⁷ Zur Kritik an der Formel «Christus prolongatus» siehe: K. Barth: KD § 16, S. 235–238. Barth versteht die Rede vom «Leib Christi» nicht als «Fortsetzung, Verlängerung, Ausdehnung» der Fleischwerdung des Wortes Gottes, sondern als deren «Wiederholung».

³⁸ Siehe dazu: H. Walz: «... nicht mehr männlich und weiblich». Ekklesiologie und Geschlecht im ökumenischen Horizont, Frankfurt 2006.

tete» und wurde Gautama Śākyamuni zusammen mit Eigenschaften wie Weisheit und Wohlwollen bzw. Mitleid beigelegt. Der historische Gautama war ganz auf die Vermittlung (‹dharma›) des Achtfachen Pfades ausgerichtet, verstand sich also als Lehrer des von seiner Person verschiedenen Erleuchtungsweges. In den Augen seiner späteren Anhänger verkörperte er jedoch das Ideal des Verlöschens aller Anhaftung als Ziel dieses Weges so sehr, dass er – gegen seinen erklärten Willen – zunehmend als Personifizierung dieses Ideals verehrt wurde. Man identifizierte den Lehrer mit der Lehre. Der Ansatzpunkt dazu liegt u. a. in dem Ausspruch Gautamas «Wer die Lehre (den ‹dharma›) sieht, sieht mich und wer mich sieht, sieht die Lehre (den ‹dharma›)»³⁹, sowie in einem Wort, das er an seinem Sterbebett gesagt haben soll, als er von Ānanda gefragt wurde, wen die Nachfolger nach seinem Tod als Lehrer verehren sollen. Er antwortete: «Nach meinem Tod wird die Lehre (‹dharma›) und die Übungsdisziplin (‹vinaya›), die ich Euch vermittelt habe, Euer Lehrer sein.»⁴⁰

Im Mahāyāna-Buddhismus kam es zu einer zunehmenden Hypostasierung der Lehre und parallel dazu zu einer Universalisierung Buddhas, d. h. zur Ausbildung der Auffassung, dass Buddha eine transzendente Wirklichkeit realisiert, die weit über den Menschen Gautama hinausreicht und an der auch andere Erleuchtung-Suchende und Erleuchtete teilhaben. Diese essentielle Buddhanatur ist das Entscheidende.⁴¹ In der Existenz der historischen Person Gautamas, und der von seiner Lehre Erleuchteten und in der Lehre selbst hat sie ihre Verkörperung gefunden.

Die Entwicklungsgeschichte der Lehre von den drei Leibern Buddhas kann hier nicht nachgezeichnet werden.⁴² Ich skizziere ihre reife Gestalt, wie sie dann in der Yogācāra-Schule seit dem 5. Jh. n. Chr. ausgebildet wurde.

«Buddha» stellt hier eine universale und komplexe Wirklichkeit dar, die unterschiedliche Ebenen umfasst – entsprechend den drei Ebenen

³⁹ Samyutta-nikāya, hg. von M. L. Feer, London 1975³, III, S. 120. Vgl. die johanneische Christologie, derzufolge Gott in Jesus Christus als der Fleischwerdung des göttlichen Logos zu sehen ist (Joh 12,45 und 14,9).

⁴⁰ Dīghanikāya, xvi (Mahāparinibbāna-sutta), 2,26.

⁴¹ Siehe dazu: P. J. Griffiths: On Being Buddha. The Classical Doctrine of Buddhahood, Albany/N.Y., 1994, bes. Kap. 4–6.

⁴² Siehe dazu: G. M. Nagao: Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies, Neu Delhi 1992, S. 103–122.

der rein geistigen «formlosen Welt», der formhaften, aber «feinstofflichen Welt» und der grobstofflichen «Welt der Begierde». Die Präsenz des Buddha in jeder dieser Welten wird als «Leib» bezeichnet:

(a) Der «dharma-Leib» (‹dharma-kāya›), auch «Wahrheits-Leib» genannt: die unbeschreibliche, weil «formlose», immaterielle, unpersönliche, unvergängliche, zeitlose Wirklichkeit des ‹dharma› selbst und in eins damit die vom Buddha verkündete Wahrheit. Diese beiden Bedeutungsdimensionen sind im «Dharma»-Begriff, wie er hier verwendet wird, angelegt. Er meint nicht mehr nur die zur Erleuchtung führende Lehre, sondern die absolute Wirklichkeit, von der die Erleuchtung ausgeht: das eigentliche Sein, die Essenz des Seienden, die alles Sein durchdringt, das Gesetz seiner Existenz. Dieses «Sein» (das aber nicht in einer Substanz, sondern in der Leerheit, ‹śūnyatā›, besteht) durchdringt als Buddha-Natur das Universum. «Somit wird die ‹Wirklichkeit des Buddha› im Mahāyāna zu einer ‹Buddha-Wirklichkeit›, zu jener Wirklichkeit, *die der Buddha ist*, die durch den Buddha repräsentiert wird.»⁴³

(b) Der «Genuss-Leib» (‹sambhoga-kāya›): der unvergängliche, ewige Leib des himmlischen, erleuchteten Buddha. – Die Bezeichnung als «Genuss-Leib» geht zurück auf die Überlieferung, dass sich Gautama nach seiner Erleuchtung unter dem Bodhi-Baum einige Wochen lang meditierend an dieser Erleuchtung erfreute und die damit verbundene Begeisterung genoss. Nach anfänglichem Zögern beschloss er, auch andere an dieser Freude teilhaben zu lassen und begann darüber zu predigen. Diese Predigt und alle, die in ihren Genuss kommen und durch sie zur eigenen Erleuchtung geführt werden, gehören zum Genuss-Leib. Der supranaturale Genuss-Leib ist der spirituelle Leib Buddhas. Er umfasst die Lehre der vier edlen Wahrheiten und die von ihr Erleuchteten, die Bodhisattvas. Als geistlicher Leib kann der ‹sambhoga-kāya› auch nur von den Erleuchteten ‹gesehen› werden. Wann und wo und durch wen auch immer diese Lehre stattfindet – es ist der Buddha

⁴³ H. Tauscher: Die Buddha-Wirklichkeit in den späteren Formen des mahayanistischen Buddhismus. In: P. Schmidt-Leukel (Hg): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, München 1998, S. 93–118, bes. S. 95–102, Zitat: S. 95. In der Anm.1 zu diesem Beitrag (S. 247f.) finden sich weitere Literaturangaben zur tri-kāya-Lehre.

selbst, der die versammelten Bodhisattvas lehrt. Ob der Genuss-Leib auch eine kommuniale Dimension hat, ist im Buddhismus umstritten.⁴⁴

In der japanischen Schule des Reinen Landes (Jôdo-Shin Sha) wurde der sogenannte Amida-Buddha mit dem «Genuss-Leib» identifiziert. Als vollkommene Realisierung des Bodhisattva-Ideals von unbegrenzter Weisheit und grenzenlosem Wohlwollen galt er als Manifestation des Dharma, die sich dann in Gautama verkörpert habe.

(c) Der vergängliche «Wandlungsleib» (nirmâna-kâya) des historischen Gautama, der sich der Uneigentlichkeit und Veränderlichkeit der zeitlichen, endlichen, leidenden Wirklichkeit anverwandelt hat. – Auch der irdische Körper der Erleuchteten wird so genannt. Damit ist aber nicht die biophysische Körperlichkeit gemeint, sondern die sichtbare Erscheinungsform des «dharma».

Die Beziehung zwischen den drei – wesensgleichen – Leibern Buddhas ist in absteigender Hinsicht die der Manifestation und in aufsteigender Hinsicht die der Partizipation: Der «Wandlungsleib» empfängt sein eigentliches Sein und Wesen vom Genuss-Leib und dieser vom «dharma-Leib», der sich in ihm realisiert bzw. personifiziert – vergleichbar der christlich-theologischen An- und Enhypostasielehre. In umgekehrter Blickrichtung stellt sich diese Partizipation als Manifestation dar. Der «dharma-Leib» als die eigentliche, wahre Wirklichkeit des Buddha verleiblicht sind im geistlichen «Genuss-Leib» und dieser in der historischen Leiblichkeit Gautamas ebenso wie in der Leiblichkeit der Erleuchteten. So erscheint schon im relativ frühen Lotos-Sûtra der irdische Buddha als Verleiblichung der überirdischen absoluten Buddha-wirklichkeit.⁴⁵ Und sogar schon im Pâli-Kanon konnte Buddha als der «sichtbare dharma» bezeichnet werden. Statt von «Manifestation» könnte man in einem weiten und unspezifischen Sinne auch von «Inkarnation» der ewigen Buddha-Natur als Gestaltwerdung der kosmischen, das gesamte Universum durchdringenden Wirklichkeit des «dharma» im historischen Gautama als dem erleuchteten Buddha und

⁴⁴ Siehe dazu: J. Makransky: Buddha and Christ as Mediators of the Transcendent. A Buddhist Perspective. In: P. Schmidt-Leukel (Hg): Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004, Norwich 2005, S. 176–199. Siehe auch: ders.: Buddhahood Embodied. Sources of Controversy in India and Tibet, Albany 1997, S. 85–108.

⁴⁵ Nach P. Schmidt-Leukel: Buddha und Christus als Inkarnationen, a.a.O., S. 206.

der Vielzahl der anderen Buddhas sprechen.⁴⁶ Doch darf damit nicht die Vorstellung einer Epiphanie oder gar der Selbstoffenbarung eines göttlichen Wesens verbunden werden. Die Verleiblichung des ‹dharmakāya› geschieht, um das Gelübde eines Bodhisattva einzulösen, alle Menschen zur Erlösung zu führen.

Wie die paulinische Prädikation der Gemeinde als Leib-Christi, so ist auch die Lehre von den drei Leibern Buddhas nicht als metaphorische Redeweise im engeren, rhetorischen Sinn zu verstehen, sondern als Darstellung der kosmischen Buddha-Wirklichkeit durch die Ausschöpfung der Bedeutungsweite des Begriffs «kāya». Kāya bedeutet dabei nicht eine Gemeinschaft einzelner, nur im Zusammenwirken funktionsfähiger Teile, sondern das Ganze des Körpers. Es kann damit der menschliche Körper gemeint sein, aber auch eine einheitliche Menge, Gruppe oder Masse. Die Organizität und (bei Sozialverbänden) die innere Sozialität ist dabei nicht betont. Daher spielt das Organismusdenken in der ‹trikāya-Lehre› keine Rolle. Genau diese Denkform aber bildete bei Paulus nach der oben vorgetragenen Interpretation den Übergang zur metaphorischen Sprache.

Es findet sich allerdings eine interessante Parallele zur Körpermetaphorik im Bodhicaryāvatāra des Śāntideva⁴⁷, einem Königssohn, der in der 1. Hälfte des 8. Jhs. in Südindien gelebt und diese für die Spiritualität der Mahāyāna-Buddhismus bedeutende Sammlung von Lehrgedichten verfasst hat. Im 8. Kapitel heisst es: «Zuerst betrachte man sorgfältig in folgender Weise die Gleichheit der anderen und des Selbst: Alle haben das gleiche Leid und das gleiche Glück. Ich muss sie beschützen wie mich selbst (Nr. 90). Wie der durch verschiedene [Körperteile], Hand usw. vielfache Körper als Einheit beschützt werden muss, so auch

⁴⁶ So etwa: P. Schmidt-Leukel: Buddha und Christus als Inkarnationen, in: B. Nitsche (Hg): Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt/Paderborn 2005, S. 202–219. Diesem Aufsatz verdanke ich wertvolle Einsichten und Literaturhinweise. Unter dem Titel «Buddha and Christ as Mediators of the Transcendent. A Christian Perspective» ist er in Englisch – zusammen mit John Makranskys o. g. Darstellung der «Buddhist Perspective» zu diesem Thema sowie den beiden «responses» dazu erschienen in: P. Schmidt-Leukel (Hg): Buddhism and Christianity in Dialogue, a.a.O., S. 151–211.

⁴⁷ Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus, übersetzt von E. Steinkellner (Diederichs gelbe Reihe), München 1997³.

diese ganze ebenso verschiedene Welt der Wesen, die in gleichem Glück und in gleichem Leid besteht (Nr. 91). ... Wenn nur der das Leid abwehren soll, der es empfunden hat, [dann] ist der Schmerz des Fusses nicht Sache der Hand. Warum behütet sie ihn? (Nr. 99). ... Warum sind einem die Wesen als Teile der Welt nicht ebenso teuer wie die Hand und andere [Glieder] als Teile des Körpers? (Nr. 114)»

Dabei ist allerdings kein Bezug zu den Leibern Buddhas hergestellt. Wie bei Paulus, so wird die Beziehung der Körperteile auch hier als eine der gegenseitigen Anteilnahme, des Mitleidens und der Hilfe bei der Überwindung des Leidens beschrieben. Es ist aber nicht vorausgesetzt, dass die Körperteile voneinander abhängig sind und sich nur in der Interaktion ihre Wirksamkeit zu Gunsten des Ganzen entfalten können. Sie stehen für sich und handeln selbständig.

Einen wesentlichen Schritt darüber hinaus geht der 1926 in Vietnam geborene Zen-Lehrer Thich Nhat Hanh, der in den 1960er Jahren die Bewegung des sogenannten «Engaged Buddhism» mitbegründete. Er versteht den «Körper der Lehre» als lebendigen Organismus, der in den Anhängern Buddhas lebt und wirkt.⁴⁸ In seiner Ordensgemeinschaft «Tiep Hien» (Order of «Interbeing») pflegt er verantwortungsethisches Engagement und achtsame Solidarität. Hier wird also «dharmakaya» organistisch, kommunitär und praxisorientiert gedacht.

8. Schlussbetrachtung: Organistisches und kosmisches Paradigma von Leiblichkeit

In den dargestellten Verwendungsweisen bedeutet «Leib» zum einen die mystische Verbundenheit mit dem Geist-Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus praesens, zum zweiten den organischen Funktionszusammenhang der daran partizipierenden Christen-Gemeinschaft und zum dritten die sich geistlich und historisch realisierende kosmische Wirklichkeit des «dharma». Weder die Rede vom Leib Christi noch die Lehre von den drei Leibern Buddhas ist dabei als metaphorische Spra-

⁴⁸ Thich Nhat Hanh: *Living Buddha, Living Christ*, New York 1995, dt. in erster Auflage: *Lebendiger Buddha, lebendiger Christus*, München 1996, in zweiter Auflage: *Buddha und Christus heute. Verbindende Elemente von Buddhismus und Christentum*, München 1999, S. 62. – Siehe dazu auch: M. v. Brück; W. Lai: *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, 556–578.

che im Sinne der aristotelischen oder zeitgenössischen Metapherntheorien zu verstehen. Es handelt sich nicht um Bedeutungsübertragungen von der Leiblichkeit des Menschen auf Christus oder Buddha, sondern bei Paulus um die Anwendung eines über die Leiblichkeit des Menschen hinausgehenden Leibbegriffs auf eine Geistgemeinschaft und in der Tri-kāya-Lehre um die Vorstellung einer eher anorganischen, kosmischen Körperlichkeit.

Lediglich auf der zweiten der drei Bedeutungsebenen kommt die Organismusmetaphorik ins Spiel. Doch auch dabei handelt es sich nicht um Metaphernsprache im engeren Sinn, sondern vielmehr um die Anwendung eines damals bekannten Modells. Die im Deutschen unterschiedenen Begriffe von *Körper* und *Leib* fließen dabei zusammen: Die Christengemeinde wird als von Christus beseelter Sozialkörper perspektiviert und bildet als solcher den Leib Christi.

Im zurückgelegten Darstellungsgang ging es jedoch nicht nur um das Verstehen dieser spezifischen religiösen Leibmodelle, sondern darüber hinaus um die Anwendungslogik solcher Modelle überhaupt. Zu diesem Zweck wurden auch politische Verwendungsweisen dieser Motivik, wie in der Fabel des Agrippa, in den Blick genommen.

Verallgemeinernd lässt sich sagen: Wo soziale Verbände im Lichte organischer Modelle dargestellt werden, kann die Angewiesenheit der einzelnen Glieder aufeinander hervorgehoben und damit der Gedanke der Gemeinschaft, der Ganzheit, der Einheit und Integration betont werden. Die Gefahr eines so ausgelegten organistischen Paradigmas liegt darin, dass das Individuum nur noch über seine Rolle und Funktion im Kollektiv definiert wird. Paulus gerät nicht in diese Gefahr, weil er die Gemeinschaft auf Christus als ihren Konstitutionsgrund hin transzendiert und betont, dass sie nicht *über*, sondern *in* den Gliedern besteht und dass keines der Glieder eine Herrschaftsstellung einnimmt. Auf diese Weise kann er dem einzelnen Glied eine funktionsunabhängige Würde zuerkennen.

Wo das Leibmotiv dagegen weniger in sozialen und mehr in ontologisch-kosmischen Dimensionen entfaltet wird und wo es nicht am belebten, vielgliedrigen organischen Körper orientiert ist, sondern an anorganischen Seinsweisen, dort tritt der Gemeinschaftsgedanke in den Hintergrund. Die Unruhe und Uneigentlichkeit der geschichtlichen Vielheit und Andersheit ist das zu Überwindende – auf eine letzte kosmische Einheit hin. Der einzelne ist nicht als Glied in den gemeinschaftlichen Lebenszusammenhang inkorporiert, sondern strebt danach, am kosmischen Leib zu partizipieren und damit zu dessen Manifestation zu werden. Dieses Streben muss aber keineswegs heilsegoistisch motiviert

sein, sondern kann mit der Pflicht verbunden sein, in unermesslichem Mitgefühl anderen zu helfen, ebenfalls in diesen kosmischen Leib einzugehen, wie es im Bodhisattva-Ideal zum Ausdruck kommt.

In den bisherigen Überlegungen waren vor allem ›Verkörperungen‹ göttlicher Leiblichkeit in *Menschen* und menschlichen *Gemeinschaften* im Blick. Eine interessante Erweiterung dieses Blickfeldes ergäbe sich, wenn man darüber hinaus auch Manifestationen in heiligen Orten, Zeiten, Gebäuden, Vollzügen, Ämtern usw. in die Betrachtung mit einbeziehen würde. So werden etwa indische Tempel als körperliche Gestaltwerdungen der jeweils in ihnen wohnenden Gottheit angesehen und als solche selbst zum Gegenstand der Verehrung erhoben. Als Körper Gottes erhalten die verschiedenen Teile der Anlage die Bezeichnung von Körperteilen: Fuss, Schienbein, Rumpf, Hals, Kopf usw. Der damit angezeigte weite Ausläufer des Themenfeldes kann und soll jedoch im gegebenen Rahmen nicht mehr erörtert werden.