

DIE KIRCHE ALS LEIB CHRISTI

Geltung und Grenze einer
umstrittenen Metapher

Herausgegeben von
Matthias Remenyi und Saskia Wendel

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017
Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © KNA Bild/Christian Gennari

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02288-3

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82288-9

Inhalt

| | |
|-------------------|---|
| Vorwort | 9 |
|-------------------|---|

1. Fundamentaltheologische Grundlegung

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Leib Christi: eine Kommunikationsmetapher? Ein ekklesiologisches Modell in der Transformationskrise | 15 |
| <i>Jürgen Werbick</i> | |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie. Historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge | 32 |
| <i>Matthias Remenyi</i> | |

2. Historische Perspektiven

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Zur Genese der paulinischen Organismusanalogie. Historische Bemerkungen und ideologiekritische Intuitionen | 73 |
| <i>Hartmut Westermann</i> | |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Zwischen Realidentität und symbolischer Repräsentation. Weichenstellungen der Leib-Christi-Ekklesiologie in kirchenhistorischer Perspektive | 91 |
| <i>Klaus Unterburger</i> | |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Kernelemente der Leib-Christi-Ekklesiologie bei Sebastian Tromp S.J. | 110 |
| <i>Thomas Marschler</i> | |

3. Philosophisch-Theologische Zugänge

Einheit und Differenz von Absolutem und Weltgeschichte.
Überlegungen zum Pantheismus anhand der Leib-Christi-
Ekklesiologien Thomas von Aquins und J. A. Möhlers und
der Dialektik G. W. F. Hegels 145
Ruben Schneider

Pantheistisch-organologische Ekklesiologie und Anti-
Totalitarismus – Eine Relecture anhand der Sozialphilosophie
Simon L. Franks 185
Dennis Stammer

Kirche als Leib Christi: Möglichkeiten und Grenzen der
pantheistischen Recodierung einer gefährlichen Metapher 219
Klaus Müller

4. Ekklesiologische Problemanzeigen

Angewiesen auf anderes und andere. Zum Leib Christi aus
gabetheoretischer Perspektive 239
Florian Bruckmann

„Leib Christi“ – eine verbrauchte Metapher. Eine freiheits-
theoretische Kritik der Leib-Christi-Ekklesiologie in
dogmatischer Absicht 263
Georg Essen

Leib Christi – Grenzen und Chancen einer ekklesiologischen
Metapher 295
Saskia Wendel

„A bundle of flesh just as we are“. Geschlechtersensible
Analysen zur Leib-Christi-Metaphorik 314
Aurica Nutt

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Inhalt | 7 |
| Sündige Kirche – Kirche der Sünder. Problemanzeige zur ekklesiologischen Modellbildung | 332 |
| <i>Julia Knop</i> | |
| Communio – Leib Christi – Volk Gottes. Ekklesiologische Leitbilder in der individualisierten Gesellschaft | 357 |
| <i>Ansgar Kreuzer</i> | |
| „Leben, Jesus und Rock’n’Roll“ – pfingstlerische Unmittelbar- keit der Gotteserfahrung vor dem Horizont ekklesialer Deutungsmuster | 392 |
| <i>Gunda Werner</i> | |
| Verzeichnis der Autorinnen und Autoren | 429 |

Leib Christi: eine Kommunikationsmetapher?

Ein ekklesiologisches Modell in der Transformationskrise

Jürgen Werbick

1. Biomorph oder soziomorph von Kirche sprechen?

Die Entwicklung der Ekklesiologie seit dem II. Vaticanum scheint dadurch gekennzeichnet, dass man Kirche als sakramentales Kommunikationsgeschehen begreift und sich dafür auf biblische Ansätze des Koinonia-Denkens beruft. Communio und Kommunikation, das ist nun die Leitperspektive, in der man Aufgabe und Sendung der Kirche verdeutlichen will. Eine explizit kommunikative Ekklesiologie scheint auf der Tagesordnung einer Kirche und einer Ekklesiologie zu stehen, die sich über die Kommunizierbarkeit des von ihr verkündeten Evangeliums und ihrer Glaubenslehren Sorgen machen. Wo Kommunikation nicht mehr wie gewohnt funktioniert, versucht man, das kommunikative „Wesen“ des Kircheseins tiefer zu durchdenken. Und da treten Sichtweisen der Kirche in den Hintergrund, die man – vermutlich zu Recht – für die bedrängend empfundenen Kommunikationsdefizite der (katholischen) Kirche mit verantwortlich macht.

Dass dabei die Leib-Christi-Ekklesiologie in die Kritik geriet, ist nicht weiter erstaunlich. Die biomorphe Metapher des Leibes, welche in der katholischen Ekklesiologie mit dem Siegeszug eines organologischen Denkens im 19. Jahrhundert zur maßgebenden Sprach- und Denkfigur wurde, scheint ja tatsächlich für eine kirchliche Kommunikations-(Un-)Kultur zu stehen, die einem – gemessen an den gegenwärtigen Idealisierungen gesellschaftlicher Kommunikation am Maßstab der Repressionsfreiheit und der gleichen Kommunikationschancen – eher vorsintflutlich erscheint. Im Blick auf die neuscholastisch-organologische Modellierung der Leib-Christi-Ekklesiologie, aber auch schon auf spätmittelalterliche Umformungen der Leib-Christi-Vorstellung im Sinne eines juridisch-körperschaftlichen Denkens, wird man das kaum anders sehen und sich nicht genug über die Verkehrung des paulinischen Redens von der Kirche als

Leib (Christi) ins genaue Gegenteil wundern können. Wo in 1 Kor 12 das Füreinanderdasein der Glieder an diesem Leib im Vordergrund steht und es ausdrücklich nicht um die Privilegierung von Leitungs-Charismen geht, diese Charismen vielmehr im Blick auf die „höheren Gnadengaben“ Glaube, Hoffnung und Liebe so deutlich wie nur möglich relativiert werden (vgl. 1 Kor 12,31), da steht seit dem Hochmittelalter die Handlungsfähigkeit des sichtbaren Kirchen-Oberhauptes im Vordergrund, die dadurch gewahrt und gesteigert werden soll, dass sich die anderen Glieder ihm gehorsam unterordnen und so dem Leib Christi organisch eingegliedert sind. Diese Kirchengliedschaft entscheidet über ihr Heil, das – nach der berühmten Formel von Papst *Bonifaz VIII.* in der Bulle *Unam sanctam* vom 18. November 1302 (DH 874–875) – niemand erlangen kann, der sich dem römischen Bischof und seiner *divina potestas* nicht bereitwillig unterwirft.¹

Gegen den Anspruch auf Heils-Herrschaft im Namen und in der Vollmacht des endzeitlichen Richters Jesus Christus hat sich nicht erst die Reformation aufgelehnt. Er ist mit der Primats- und der Unfehlbarkeitsdefinition des I. Vaticanums gewissermaßen operationalisiert und damit – gegen den ersten Anschein – auch begrenzt worden. Aber er hat die organologische Sicht der Kirche auf Dauer so deutlich als Herrschaftsmetaphorik festgeschrieben, dass sich die Ekklesiologie seit dem II. Vaticanum von dieser Metaphorik distanzieren musste, um die überzogen hierarchologische Sicht von Kirche hinter sich zu lassen. Zugleich trat neu in den Blick, dass die biomorphe Leib-Symbolik bei Paulus eine organologisch-herrschaftszentrierte Sicht der Gemeinde gerade durchkreuzen wollte. Im vermutlich bewussten Gegenentwurf zu der in der Antike weit verbreiteten Fabel, mit der Menenius Agrippa die Revolte der Plebejer gegen die Adligen Roms befriedet haben soll, geht es in 1 Kor 12 gerade nicht darum, die Abhängigkeit der Kleinen und Unterprivilegierten von den Regierenden – den „vornehmen“ Gliedern des Leibes – als unentrinnbares Schicksal erscheinen zu lassen, sondern ganz im Gegenteil darum, das wechselseitige Aufeinander-Angewiesensein und Füreinander-Hilfreichsein der verschiedenen Glieder als

¹ Zur Problem- und Problematisierungsgeschichte der Leib-Christi-Ekklesiologie vgl. mein Buch: *J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 1994, 277–300.

geistliche Erlösungswirklichkeit in Erinnerung zu rufen. Dabei wird gerade den „geringsten“ („unvornehmen“) Gliedern die größere Ehre zuteil, „damit im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen“ (1 Kor 12,25). Keine Rede also etwa davon, dass sich die Glieder an diesem Leib nicht nur dem Grade, sondern der Natur nach in ihrer ekklesiologischen Qualität unterscheiden.

Die unbiblische, auch in den Pastoralbriefen noch nicht greifbare organologisch-körperschaftliche Sicht der Kirche denkt ganz von den „Oberhäuptern“ her, die den Leib – die Körperschaft – vollmächtig repräsentieren und in seinem bzw. ihrem Namen handeln, eine *Societas perfecta* mit den ihnen von Rechts wegen zustehenden Vollmachten regieren. Ihr Interesse geht dahin, die Handlungsfreiheit der Oberhäupter dadurch zu steigern, dass die Neigung der anderen, ihnen untergeordneten Glieder zur Eigenmächtigkeit eingegrenzt, möglichst von vornherein erstickt wird. Sie sind – wenn überhaupt – Instrumente der ekklesialen Handlungs-Subjekte oder gar nur Objekte der Handlungen, die von den Oberhäuptern ausgehen. Als bloße Adressaten haben sie sich diesen Handlungen im Gehorsam zu fügen, damit sie sich nicht vom Heilsorganismus des Leibes Christi abtrennen und ihr ewiges Seelenheil aufs Spiel setzen. Denn es ist in diesem Konzept klar: Nur *innerhalb* des von den Hierarchen regierten Leibes Christi können die Menschen auf ihr Heil hoffen und an den Sakramenten teilhaben, die ihnen von den priesterlichen Amtsträgern „gespendet“ werden. Außerhalb dieser Körperschaft verlieren sie jede Heilsperspektive. Damit ist die Leib-Metaphorik auf eine Logik festgelegt, die auf der Forcierung der Innen-außen-Differenz beruht und das Außen als Umwelt versteht, die in den Initiativen des Leibes und seiner Handlungsbevollmächtigten nur insoweit vorkommt, als sie das Handlungsfeld der Unterwerfung unter die eigene göttliche Autorität – der Eingliederung in die hierarchisch geordnete Heilskörperschaft – sein kann.²

² Im 20. Jahrhundert wächst die Neigung, den „Laien“ im Bereich der „Welt“ einen eigenen, freilich in der Unterordnung unter die Hierarchie auszuübenden Kultur- oder Politik-Auftrag einzuräumen. Die Umwelt des Leibes Christi kommt als Eigenwirklichkeit und langsam auch in ihrer Eigengesetzlichkeit in den Blick. Aber ihr gilt zunächst nur eine Aufmerksamkeit in zweiter Linie; so wird sie den Laien als den weniger vornehmen Gliedern dieses Leibes als Betäti-

Die biomorphe Metaphorik erscheint hier auf eine Sicht des Organismus Kirche festgelegt, welche diesen „Leib“ in der Selbsterhaltungs-, Selbstreproduktions- und Selbstbehauptungsperspektive wahrnimmt und die verschiedenen Glieder von diesem Funktionszweck dahingehend in Anspruch genommen sieht, dass sie sich dem „Aktionszentrum“ dieses Leibes – dem Haupt – bereitwillig zur Verfügung stellen und keinerlei eigene Intentionen oder Vorhaben verwirklichen wollen. Damit ist nicht nur die moderne biowissenschaftliche Sicht eines Organismus deutlich unterboten. Es ist auch offenkundig, dass diese „organologische“ Sicht eine Thematisierung von Kirche als Kommunikationsgemeinschaft von vornherein ausschließt: Es geht hier nicht um eine Kommunikation in Wechselseitigkeit, sondern um das Funktionieren der Teile oder Glieder in einem Ganzen, das sich als Ganzes durch die zentralen „Organe“ selbst bestimmt, ohne den Teilen oder Gliedern mehr Handlungs- und Kommunikationsmöglichkeiten zu lassen, als sich diesem Ganzen einzugliedern (bzw. eingliedern zu lassen).

Die Relativierung dieser biomorphen Ekklesiologie durch soziomorphe Metaphern wie der des Volkes Gottes in *Lumen gentium* war ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem Verständnis der Kirche, in dem die einzelnen Glaubenden und um ihren Glauben

gungsfeld zugewiesen. Die Enzyklika *Mystici corporis Christi* vom 29. Juni 1943 ist Spätfrucht dieser körperschaftlichen Sicht von Kirche – und zugleich ein Übergangstext, an dem die Überzogenheit des Konzepts ebenso sichtbar wird wie seine schon nicht mehr ganz zu verleugnende Grenze. Einerseits wird der Rangunterschied zwischen Hierarchen und Laien noch einmal organologisch eingeschränkt. Es ist – so die Enzyklika – „unbedingt festzuhalten, dass die mit heiliger Vollmacht in diesem Leibe Betrauten dessen erste und vorzügliche Glieder sind, da durch sie kraft der Sendung des göttlichen Erlösers selbst die Ämter Christi, des Lehrers, Königs und Priesters, für immer fortgesetzt werden“ (Heilslehre der Kirche, hg. von A. Rohrbasser, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 767). Und es wird geltend gemacht, dass diese „herausragenden Glieder“ „durch ein ganz einzigartiges Band mit dem göttlichen Haupt des ganzen Leibes verbunden“ sind (DH 3804). Andererseits wird doch eingeräumt, dass „jene, die als Laien zur Ausbreitung des Reiches Christi der kirchlichen Hierarchie hilfreiche Hand bieten, einen ehrenvollen, wenn auch oft unansehnlichen Platz in der christlichen Gemeinschaft einnehmen, ja, dass auch sie mit Gottes Huld und Hilfe zur höchsten Heiligkeit aufsteigen können“ (Heilslehre der Kirche, hg. von A. Rohrbasser, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 767). Erst das II. Vatikanum wird bekanntlich dieses Schema aufbrechen, indem es die Teilhabe auch der Laien am dreifachen Amt Christi herausstellt (vgl. *Apostolicam actuositatem* 2 und 10).

Ringenden als verantwortliche (Mit-)Subjekte des Geschehens von Kirche wahrgenommen werden.³ Aber es bedurfte nach dem II. Vaticanum noch der Besinnung auf die Eigenwirklichkeit menschlicher Kommunikation, welche die Kommunikationswirklichkeit Kirche zuinnerst bestimmen muss, weil von ihr in fundamentaltheologischer Reflexion eingesehen werden kann, dass sie in der Selbst-Kommunikation Gottes gründet und dem Selbstvollzug von Kirche als Mitteilung der Selbstmitteilung Gottes in einer menschlichen Kommunikationsgemeinschaft normativ vorgegeben sein muss. *Dei verbum* 1 hatte das Kommunikationsgeschehen Kirche ja schon im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes und in seiner Bezeugung begründet gesehen („*Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans*“). *Gaudium et spes* 1 und 2 hatte überdies die ekklesiologische Perspektive deutlich verändert, da sie die Zeugnisaufgabe der Kirche an ihre tatsächliche Teilnahme an den leid- und hoffnungsvollen Erfahrungen der Menschheit – an die *Präsenz* der Kirche in der Welt von heute – band. Teilhabe und Teilnahme werden ekklesiologisch ad intra wie ad extra zu Leitvorstellungen, bis dahin,

³ Diese Relativierung setzte voraus, dass man die ekklesiologische Rede vom Leib Christi als metaphorisch begriff und sich wenigstens im Ungefähren über die Semantik metaphorischer Rede Rechenschaft gab. In der Neuscholastik galt die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi ja als sprachlich-begriffliche Abbildung ihres Wesens, so etwa noch bei Ludwig Ott, der als „Sacherklärung“ die Sententia certa anführt: „Die Kirche ist der mystische Leib Christi“ (*L. Ott, Grundriss der Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br.* ³1957, 327) und sich dafür auf *Mystici corporis Christi* (Heilslehre der Kirche, hg. von A. Rohrbasser, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 763) beruft. Mystisch wird dieser ekklesiale Leib Christi in Unterscheidung vom „realen“ eucharistischen Leib Christi genannt, wobei man in der Konsequenz der Auseinandersetzungen um die eucharistische Realpräsenz im frühen Mittelalter eine genaue Umkehrung des zuvor üblichen Sprachgebrauchs vornahm. Mit der seit dem II. Vaticanum einsetzenden metaphortheoretischen Selbstaufklärung der Ekklesiologie wird mehr und mehr deutlich, dass Metaphern den Sinn des Kircheseins aufschlussreich, aber eben nicht – im Sinne einer Wesensbeschreibung – exklusiv zur Sprache bringen, die ekklesiologischen Metaphern vielmehr geradezu darauf angewiesen sind, sich gegenseitig zu erläutern, zu relativieren und gegebenenfalls zueinander in Spannung zu treten, um gerade so – etwa im Anschluss an *Lumen gentium* 6 – die begrifflich nicht auszuschöpfende, spannungsreiche Vielfältigkeit des Kircheseins zum Ausdruck zu bringen. Vgl. dazu: V. Hoffmann, Ekklesiologie in Metaphern, in: *Catholica* 62 (2008) 241–256.

dass es sich als unmöglich erweist, die ekklesiologische Rede ad intra noch von der ad extra zu separieren.

Diese Unmöglichkeit ergibt sich aus der den Sinn des Kircheseins ausmachenden Sendung zum *Zeugnis*, zu einem Zeugnis, das sich nicht in der Geste des lehrenden *Proponere* erschöpft und in Einbahnkommunikation von oben nach unten bzw. von innen nach außen zu realisieren wäre, sondern die *Communio* der Zeugen wie die *Communio* mit denen voraussetzt, die vom Zeugnis angesprochen und in es einbezogen werden sollen. Das herkömmliche Verständnis des ekklesialen Leibes Christi, das auf eine Einbahnkommunikation – von oben nach unten und von innen nach außen – festgelegt schien, war offenkundig kein geeigneter Rahmen, in dem die aus der Sendung zum Zeugnis resultierenden Intentionen adäquat zur Geltung kommen konnten. So geriet die Leib-Christi-Ekklesiologie eher in den Schatten einer ekklesiologischen Entwicklung, in der man der kommunikativen Realität von Kirche entschiedener Rechnung tragen wollte. Dabei geriet freilich auch in den Schatten einer berechtigten Kritik an der herkömmlichen Leib-Christi-Ekklesiologie, dass das paulinische Verständnis des ekklesialen Leibes (Christi) gerade die Zeugnisdimension des Kirche- bzw. Gemeindeseins in den Vordergrund des Glaubens- und Gemeindebewusstseins rücken wollte.

2. Leibhaftes Zeugnis

Leib Christi sein, das heißt für Paulus: Die Vielen sind in Christus zur Einheit und Solidarität verbunden, sie sind „*ein* Leib in Christus“; und Christus ist im Heiligen Geist unter ihnen, in ihnen. Er ist so in ihnen, dass sie „Glieder [seines Leibes sind], die [deshalb] zueinander gehören“ (Röm 12,4–5). Im eucharistischen Brechen des Brotes wird dieses Einssein miteinander in Christus leibhaft begangen (vgl. 1 Kor 10,16f.): Die Teilhabe an dem einen Brot bringt zum Ausdruck und wirkt die Teilhabe an Christus, seiner Sendung, seinem Tod und seiner Auferweckung (vgl. Röm 6,3–5). Diese Teilhabe aber soll eine leibhafte Wirklichkeit werden, soll sich bezeugen als Christuswirklichkeit in der Welt; sie soll den Geist verleiblichen, aus dem Jesus, der Christus, lebte und der in denen leibhaft lebendig werden will, die in Christus sind. So entspricht es der Erfahrung des Paulus, „dass die Sache Jesu in der Gemeinde leibhaft und greifbar

ist. Hier macht er die Erfahrung, dass der Arme in die Mitte genommen wird. Hier erlebt er Solidarität. Hier entdeckte er das Ausprobieren neuer und alternativer Lebensmöglichkeiten. Hier erfuhr er den Einbruch Gottes in die Welt.“ Die Gemeinde ist für ihn der „Ort, an dem der Glaube an Jesus, den Christus, leibhaftig wird. In der Gemeinde begegnete der Apostel dem leibhaften Christus.“⁴

Gottes guter Geist bezeugt sich im Leib Christi und seinen Gliedern dadurch, dass er sie eines Sinnes sein lässt, „so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2,5), wie es seiner kenotischen Selbst-Hineingabe in den befreienden Dienst des Lösegeld-Seins entspricht (vgl. Mk 10,45). In der Gemeinde wird dieser Dienst dadurch geleistet, dass jede und jeder sich den anderen mit der ihm geschenkten Geistesgabe zur Verfügung stellt und so bezeugen darf, was der Geist gerade durch ihn wirken kann: nicht den fragwürdigen „Dienst“ der hilflosen Helfer, die ihren Dienst brauchen, um sich selbst zu helfen;⁵ vielmehr die Diakonie Jesu Christi, die Gott und seine Einladung in die Basileia bezeugte und die Basileia selbst konkret zugänglich machte. Dieser Dienst geschieht aber nicht nur ad intra – im geistlichen Hilfreichsein der Glieder füreinander –, sondern als der Zeugnis-Dienst dieses Leibes Christi für die in den Unfreiheits- und Unrechtsverhältnissen der Welt gefangenen Menschen. Der Leib Christi bezeugt, was Gottes und Jesu Christi Geist in der Gemeinde und in der Welt wirken will und bewirken kann. Wenn dieses Zeugnis überzeugen soll, dürfen die Glieder dieses Leibes ihre Zugehörigkeit zum Leib Christi nicht durch ein ungeistliches Leben in Zweifel ziehen. Paulus fordert das nachdrücklich ein: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Christi Glieder sind? Und da dürfte ich die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern einer Hure machen? Gewiss nicht. Oder wisst ihr nicht: Wer mit einer Hure zusammenlebt, ist ein Leib mit ihr; denn – so heißt es – die zwei werden ein Leib sein. Dagegen, wer mit dem Herrn zusammenlebt, ist ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6,15–17). Wer sein Zusammensein mit dem Herrn, sein Gliedsein am Leib Christi, lebt, der lebt das Charisma, das ihm in der Gemeinschaft der Charismen gegeben

⁴ H.-J. Venetz, *So fing es mit der Kirche an. Ein Blick ins Neue Testament*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1981, 132.

⁵ Vgl. W. Schmidbauer, *Hilflose Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe*, Reinbek b. Hamburg 1998.

ist. Und diese „Charismen, die verschiedenen Begabungen in der Gemeinde sind es, wodurch der Christus ‚konkret‘ wird, erfahren wird, leibhaft wird, in die Welt hinaus will, so dass er in jedem Menschen und an jedem Ort anwesend wird.“⁶

Leib Christi, das bedeutet Zeugnis-Kommunikation ad intra und ad extra, wobei sich intra und extra gar nicht so deutlich voneinander abgrenzen, wie das die Leib-Metapher in ihrem katholisch-überkommenen Gebrauch nahelegte. Es geht jedenfalls nicht vorrangig um Abgrenzung, sondern eben um Kommunikation, darum, dass durch den Dienst des Leibes Christi und seiner Glieder der Geist Christi befreiend erfahrbar gemacht und wirksam wird: in der Gemeinde und von ihr ausgehend in der Welt, in der sich die Menschen nach Befreiung von den „Mächten“ und von der Entfremdungsmacht der Sünde sehnen. In der Gemeinde soll die Befreiung zur Freiheit der Kinder Gottes *füreinander* (vgl. Gal 5,1.13) und für den gemeinsamen Dienst erfahrbar werden. So darf es in ihr nicht zum Rückfall in eine Knechtschaft kommen, die den Geist der Freiheit *füreinander* auslöschen könnte.

Freiheit *füreinander* und für den gemeinsamen Dienst an der vom guten Geist gewirkten Freiheit verlangt und ermöglicht das Sich-Einbringen derer, die sich durch den Geist zur Selbsthingabe – weniger anfechtbar formuliert: zur *Selbst-Kommunikation* – geschenkt sind. So ist der Leib Christi eine Gemeinschaft des Sich-Einbringens, in der die Glieder nicht nur eine Funktion für das Ganze erfüllen, sondern den Dienst leisten, der ihr Selbst ins Spiel bringt und zur Geltung kommen lässt; dadurch zur Geltung kommen lässt, dass sie gemeinsam teilhaben an dem freien Atem des Geistes, in dem Christus sich in die Gemeinde einbringt, in ihren Gliedern und ihrer *Communio* lebendig wird. Sie sind dann die lebendigen Steine, aus denen der geistliche Tempel aufgebaut ist (so 1 Petr 2,5 in der Tradition des Paulus), der Tempel Gottes, in dem der Heilige Geist wohnt und der heilig gehalten werden muss, nicht durch Götzenbilder verunreinigt werden darf. „Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr“ (1 Kor 3,19; vgl. den Zusammenhang mit Vers 16 sowie 2 Kor 6,16).

Die Leib-Metaphorik geht über den Gedanken der Einwohnung (Gottes, des Heiligen Geistes) in die des Christus-Tempels über, zu

⁶ H.-J. Venetz, So fing es mit der Kirche an (s. Anm. 4), 139.

dem die Gläubigen aufbaut werden. Und sie assoziiert mitunter die Mahnung, den Tempel des eigenen Leibes rein und heilig zu erhalten. Im assoziativen Zentrum steht die Leibhaftigkeit der Christusgegenwart durch den Heiligen Geist, zu der die Glaubenden je für sich und als Gemeinschaft des Leibes Christi in Anspruch genommen sind. Es läge deshalb nahe, sich die Dynamik der Leibhaftigkeit ekklesiologisch genauer anzusehen: den als Kommunikationsmedium gewürdigten *Leib* Christi, in dem die Glieder des Leibes einander im Zeugnis kommunikativ verbunden sind; den Leib der einzelnen Glaubenden, der Tempel des Heiligen Geistes sein und seine Heiligung kommunikativ zum Ausdruck bringen soll.

3. Leib-Kommunikation

In den katholisch-traditionellen ekklesiologischen Diskursen wird die Leibhaftigkeit des kirchlichen Zeugnisses eher unter dem Aspekt des Beherrschtwerdens und Sich-Unterwerfens bzw. Sich-Einfügens zum Thema. Der Leib Christi verlangt, dass man sein Gliedsein in der Unterwerfung unter die sichtbaren Oberhäupter dieses Hauptes realisiert; der eigene Leib soll von der Reinheit und Heiligkeit bestimmt sein, die von den kirchlichen Autoritäten normiert wird, welche auf diese Weise ihre Herrschaft über den Leib der Glieder des Leibes Christi ausüben. Der Leib erscheint eher als Herrschaftsdenn als Kommunikationsmedium.⁷ So wurde die Leibhaftigkeit des Zeugnisses ekklesiologisch um seine Bedeutung gebracht bzw. darauf reduziert, dass am Leib (Christi) die Vortrefflichkeit einer heiligen, mit höchsten, göttlichen Vollmachten ausgestatteten Herrschaft aufscheint. Auf der Strecke blieb die Leibhaftigkeit des kirchlichen Zeugnisses bzw. sie kam nur so in den Blick, dass man gegen die reformatorische Ekklesiologie der unsichtbaren Kirche die hierarchisch geordnete, sichtbar in der römisch-katholischen Kirche realisierte Kirche Jesu Christi als die allein legitime Verwirklichung des Kircheseins zum Heil der Menschen behauptete: Vor allem in *Mystici corporis Christi* ging es um den „Beweis“ dafür, dass die in der römisch-katholischen Kirche sichtbare Kirche das innere Wesen der

⁷ Das drängt sich in einer diskursanalytischen Perspektive auf, wie sie vor allem von Michel Foucault ausgearbeitet wurde.

Kirche Jesu Christi vollkommen und ausschließlich verwirklicht. Und noch die unsäglichen „Klarstellungen“ in *Dominus Iesus*, in denen den nichtkatholischen Kirchen (mit Ausnahme derer der Orthodoxie) das Kirchesein im eigentlichen Sinn abgesprochen wird, bringen dieses Verständnis von Leibhaftigkeit zum Ausdruck.

Was käme in den Blick, wenn man stattdessen Leibhaftigkeit als Dimension von Kommunikation ekklesiologisch ernstnähme? In den Blick käme – und *Gaudium et spes* hat genau dafür den Blick geöffnet – das leibhafte In-der-Welt-Sein der Kirche; in den Blick kämen die lebendigen (oder versiegten bzw. ignorierten) Austauschprozesse, welche die Welt-Präsenz von Kirche ausmachen und fruchtbar machen können. Kirche aus dem Geist Jesu Christi „lebt“ auch von der Energie- und Kräftezufuhr, die ihr durch menschlichen Einsatz, die Nutzung welthafter (auch finanzieller) Ressourcen, die Herausforderung durch menschliche Bedürfnisse und Notlagen, die Befruchtung durch die Hoffnungen und die vernünftigen Perspektiven von konkreten Mitmenschen, aber auch mit der Heimsuchung durch ihre Leiden zuströmt. Kirche kann die befreiende Diakonie, mit der sie das Evangelium leibhaft kommuniziert, nur im Kraftfeld der davon bestimmten Wechselwirkungen und in der Nutzung der darin zugänglichen Ressourcen leisten. Das Evangelium kann nur verstanden und bezeugt werden, wenn die Zeuginnen und Zeugen sich leibhaft *berühren* lassen von denen, in deren Leben es seine Verheißungs- und Hoffnungskraft entfalten soll.

Die Leib-Metaphorik des Berührens und Berührtwerdens assoziiert den kommunikativen *Austausch*. Sie steht in bezeichnendem Kontrast zur Unberührbarkeit einer Kirche und der in ihr maßgebenden Hierarchen, die sich in ihrem Selbstbild dem Bild des Absoluten als des unbewegten Bewegers anzunähern suchen und sich so verstehen, als erfolge allein von ihnen her der allein relevante Informations-Input wie die alles Heilsame ermöglichende Kräftezufuhr in die Welt hinein.⁸ Leib-Kommunikation ist aber immer eine Kommunikation im Austausch. Es ist bemerkenswert und aufmerksamkeitsbedürftig, dass und wie ekklesiologische Leib-Christi-

⁸ Dieses Konzept der Zufuhr heiliger Energien durch das Wirken der dafür geheiligten (Geist-gesalbten, also geweihten) Hierarchen ist mit dem Hierarchiedenken des Dionysius Areopagita verbunden und ekklesiologisch bestimmend geworden.

Konzepte der Vergangenheit (?) Austauschprozesse mit der „System-Umwelt“ des Leibes Christi, aber auch innerhalb dieses Leibes und so auch mit dem sichtbaren wie dem unsichtbaren Haupt dieses Leibes systematisch zugunsten eines bloßen Input-Modells (von innen nach außen bzw. von oben nach unten) abblendeten. Das dafür selbstverständlich verwendete Instrument war eine juristische Vollmachtenlehre, nach der die „Körperschaft“ Kirche ausschließlich durch den rechtmäßigen Gebrauch von Gott in Jesus Christus verliehener geistlicher Vollmachten lebt und ihren Dienst tut. Der Heilige Geist benutzt dann mehr oder weniger ausschließlich die Ausübung dieser Vollmachten durch die dazu Bevollmächtigten als Kanäle seines inspirierenden und informierenden Wirksamwerdens in Kirche und Welt. Es bleibt außer Betracht, dass er gerade im Sich-Einlassen auf Wechselwirkungs-Prozesse in der Kirche und in der Welt – wenn man drinnen und draußen überhaupt noch so trennscharf unterscheiden darf – wie zwischen Kirche und Welt wirksam wird. Die Logik der *Causa efficiens* überlagerte traditionell die leibhafte Logik der Wechselwirkung vollständig. Und so wurden ekklesiologische Selbstverständlichkeiten erzeugt, die es verhinderten, dass die Leib-Christi-Metaphorik Leib-kommunikative Dimensionen gewinnt.

Als Instrumentalursache unseres Heils ist die Kirche – nach diesem Konzept – am effektivsten und reinsten wirksam, wo sie „verkündigt“. Die Wortverkündigung scheint der Einbahnkommunikation vom Sender zum Empfänger einer Botschaft am nächsten – wenn man die kommunikativen Beziehungen ignoriert, die Sender und Empfänger immer schon miteinander verbinden. Auf sie scheint es nicht weiter anzukommen, wenn die Verkündigung einer Botschaft instruktionstheoretisch zur Übermittlung eines Informations-Inputs reduziert wird, auf den die Empfänger vital angewiesen sind, um sich vor extrem nachteiligen Folgen zu schützen – und dem sie deshalb quasi automatisch die vom Sender mitgegebene Bedeutung beilegen. Die Verkündigung als von Gott bevollmächtigte Mitteilung der Bedingungen, unter denen diese unbedingt zu vermeidenden Folgen für die eigene Heilsperspektive abgewendet werden können, als Mitteilung der unbedingt zu befolgenden göttlichen Maßgaben: Nur unter dieser juristisch modellierten Voraussetzung lässt sich Verkündigung aus den Wechselseitigkeiten isolieren, in denen leibhafte Kommunikation lebendig und gehaltvoll wird. Ver-

kündigung erscheint als hoheitlicher, dem interpersonal-leibhaft vernetzten Zeugnis übergeordneter Vollzug, der konsequenterweise den Hierarchen und ihren geweihten Helfern vorbehalten bleiben muss. Man kann leider nicht sagen, dass das in der katholischen Kirche „Schnee von gestern“ wäre, längst hingeschmolzen in der warmen Sonne einer nachvatikanischen Ekklesiologie.

Vielleicht läge darin ja die Chance einer erneuerten Leib-Christi-Ekklesiologie, dass sie die Widerständigkeit, ja Widerborstigkeit der biblischen Leib-(Christi-)Metaphorik neu zur Geltung bringt und die Logik des Leibes gegen die systematisch verkürzende ekklesiologische *Causa-efficiens*-Logik einer ideologisch verkürzten Organologie wieder zur Geltung bringt. Das wäre vermutlich auch der Weg, auf dem der ekklesiale Leib Christi als Zeugniswirklichkeit ernstgenommen und dem leibhaften Zeugnis der Kirche der ekklesiologische Primat zuerkannt werden könnte. Will man auf diesem Weg ein Stück weiterkommen, so hat man sich allerdings mit einer weiteren ekklesiologischen Implikation von Leib-Kommunikation auseinanderzusetzen.

4. Was im leibhaften Zeugnis alles mitspricht

In leibhafter Kommunikation wird der Leib zum sprechenden Ausdrucksmedium menschlicher Kommunikation. Das gilt nicht nur für die Körpersprache, in der weniger die bewusste Mitteilungs-Intention als die unbewusste Botschaft meiner leibhaft-physischen Weltverwurzelung zum Ausdruck kommt. Es gilt für jede menschliche Kommunikation, insofern sie auf unterschiedlichen Ebenen spielt – von der vermeintlich streng sachlichen Diskursintervention bis hin zu körpersprachlichen, nicht intendierten Botschaften – und auch noch die Spannungen zwischen den verschiedenen Ebenen mitkommuniziert. Eskaliert diese Spannung, so wird die Kommunikations-Initiative als widersprüchlich wahrgenommen; sie misslingt jedenfalls insoweit, als die ursprüngliche Kommunikations-Intention behindert oder von ihrem eigentlichen Ziel abgebracht wird. Und die Spannung zwischen dem, was Kommunikation sichtbar macht, mitunter verrät, und dem, was der Kommunizierende mitteilen will, wird vor allem da wahrgenommen, wo der Kommunizierende sich in seine Mitteilung selbst investiert bzw. als in sie involviert ange-

sehen wird, wo man Kommunikation also in diesem Sinne als ganzheitlichen Vollzug intendiert oder diese Intention – die Intention der *Selbstmitteilung* – erwartet bzw. zurechnet.

Zeugnis im theologisch qualifizierten Sinne ist als solche intendierte, leibhaft-involvierte (Selbst-)Mitteilung: Mitteilung des mich zuinnerst Bewegenden in Kommunikationsbeziehungen, die mir selbst wichtig sind, mich berühren – und die so auch alle die, denen ich hier verbunden bin, zuinnerst herausfordern (wollen), auf das Bezeugte einzugehen.⁹ Zeugnis will die Beziehungen ins Spiel bringen, die mich mit denen verbinden, für die es nach meiner Intention lebenswichtig werden soll. Und diese Verbundenheit kommt auf allen Ebenen der Kommunikation ins Spiel. Das *Selbst-Zeugnis* des Zeugen – auch das noch, was er von sich gar nicht kommunizieren will, womöglich auch sich selbst verbirgt – geht ein in die Bezeugung dessen, was er zu bezeugen intendiert. Die Selbst-Involvierung in sein Zeugnis bringt – vielleicht nicht ihm selbst, aber für die Adressaten – zutage, wie er sich mitunter dem Bezeugten verweigert, mit ihm ringt, wie er es im eigenen Leben „blamiert“, das eigene Leben jedenfalls nicht so von ihm bestimmen und in der Wichtigkeit zum Tragen kommen lässt, die er mit seinem Zeugnis behaupten möchte.

Wo der ekklesiale Leib Christi sich als leibhafte Zeugniswirklichkeit begreift, da kann, da muss er sich in seiner tiefen Zeugnis-Zwiespältigkeit wahrnehmen. Er ist selbst leibhaft in sein Zeugnis involviert, kommuniziert es auf allen Kommunikationsebenen. So kommuniziert er sein Involviertsein in kleinliche Selbstbehauptungsinteressen mit, in Machtpolitik, Angst, Starrsinnigkeit, Selbst- und Glaubenszweifel, Kleinglauben, Trägheit und Selbstherrlichkeit. Wie Kirche sich durch Gottes Geist in die Reich-Gottes-Initiative Jesu Christi leibhaft involvieren lässt, das erscheint in ihrem Zeugnis unabwendbar gebrochen durch ihr Involviertsein in Sünde und Kleinglaube. Geheiligt ist die Kirche durch den Heiligen Geist, der

⁹ Vgl. meine an Paul Ricœur anschließenden zeugnistheoretischen Überlegungen: *J. Werbick*, Zum Ende und am Anfang: Zeugnis, in: Ders., Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Berlin 2011, 353–372; von Ricœur vgl.: *P. Ricœur*, Die Hermeneutik des Zeugnisses, in: Ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg., übersetzt und mit einem Nachwort versehen von V. Hoffmann, Freiburg i. Br. – München 2008, 7–40.

sie so nachhaltig in Gottes Gnaden- und Vollendungshandeln hineinzieht, dass sie aus diesem Involviertsein niemals herausfallen wird. Sünderin ist sie und bleibt sie, da sie mit ihrem Zeugnis tief ins Menschlich-Allzumenschliche eingesenkt bleibt, es mitkommuniziert und so ihr Gottes- und Christuszeugnis in ihrem leibhaft-konkreten Dasein durchkreuzt; da sie den guten Gottesgeist nur in, mit und unter dem menschlichen Klein- und Aberggeist verleiblicht. Heilige und Sünderin zugleich: Dieser Leib ist eben nicht das herrliche In-Erscheinung-Treten dessen, was Gott in der Welt zum Heil der Menschen anfangen und bewirken will. Es ist ebenso das In-Erscheinung-Treten menschlichen Widerwillens gegen Gottes Herausforderung.¹⁰ In seiner leibhaften Zeugniskommunikation spricht die leibhafte Verflochtenheit, ja das Verstricktsein des ekklesialen Leibes Christi in das Menschlich-Allzumenschliche mit. Es ist allein die Gnade Gottes, die sein Zeugnis dennoch gut sein lässt für Gottes

¹⁰ Das hat mit großer Klarsicht Karl Rahner schon im Jahre 1947 gesehen. Vgl. seinen Aufsatz: *K. Rahner*, Kirche der Sünder, in: Ders., Schriften zur Theologie. Band VI, Zürich – Einsiedeln – Köln 1965, 301–320. Angeschlossen ist hier der weitere Beitrag: *K. Rahner*, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Ders., Schriften zur Theologie. Band VI, Zürich – Einsiedeln – Köln 1965, 321–345. Die Sünde der Kirche ist nach Rahner eine Wirklichkeit „an“ der Kirche, „die ihrem Wesen widerspricht“, „gewissermaßen exogene Krankheit ihrer Leiblichkeit“; „ihre Heiligkeit aber ist Offenbarung ihres Wesensgrundes“. Dabei wäre aber darauf zu achten, dass „die logische Scheidung der Begriffe“ nicht „die dunkle und heilbringende Mischung der Wirklichkeit“ aufhebt, welche die Kirche in ihrer geschichtlichen Konkretheit ist (Ebd., 313). Johannes Stöhr hat dieser theologischen Einschätzung mit einem durchaus kennzeichnenden mariologischen Argument widersprochen und Rahners Konzept ebenso kennzeichnend verzeichnet. Nenne man „nur den innersten Kern der Kirche“ heilig (Rahner hat die Kern-Schale-Metapher nicht bemüht, sondern hier von der „Offenbarung ihres [der Kirche] Wesensgrundes“ gesprochen) und trenne man davon, was man mit Rahner den „exogenen Zustand der Leiblichkeit“ nennen müsste, so trenne man, was – wie an Maria und ihrem ganzen heiligen Menschenleben exemplarisch sichtbar werde – ekklesiologisch unabdingbar zusammengehöre (*J. Stöhr*, Heilige Kirche – sündige Kirche?, in: *MThZ* 18 (1967) 119–142, 139ff.). Damit wird die Leibhaftigkeit der Kirche als Offenbarungswirklichkeit behauptet, die als solche fernab aller menschlichen Zwiespältigkeit göttlich sei, weil in ihr das innere göttliche Wesen in jeder Hinsicht unverfälscht offenbar werde. Wenn Stöhr Rahner eine christologische und auch ekklesiologische Hypostasierung der Menschlichkeit meint vorhalten zu müssen, wird man ihm also die Antwort nicht ersparen können, er selbst favorisiere gut neuscholastisch eine krypto-monophysitische Aufhebung des Menschlichen ins Göttliche.

Selbst-Kommunikation, deren christologische Leibhaftigkeit ihr durch den Heiligen Geist immer wieder neu und nach Gottes Willen für die Menschen unverlierbar erschlossen wird.

Wenn das ekklesiologisch so gesagt werden darf, wäre damit auch gesagt, warum die Leib-Christi-Ekklesiologie gerade heute neue Aufmerksamkeit verdient. Leib-Kommunikation realisiert leibhafte Solidarität: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit“ (1 Kor 12,26). Und das schließt nach *Gaudium et spes* 1 die „Anderen“ gerade nicht aus. Das Berührtwerden des Leibes Christi findet seine Grenze nicht da, wo eine formelle Kirchenzugehörigkeit nicht mehr gegeben ist. Sein Zeugnis weiß sich denen verbunden, denen er es schuldet; die Zeuginnen und Zeugen wissen sich leibhaft einbezogen in ihre Erfahrungen, Leiden und Hoffnungen, in ihre Freuden und Aufbrüche. Und sie wissen sich einbezogen in falsche Denk- und Lebensweisen, in Mitleidenschaft gezogen von der Sünde, die das Menschsein der Menschen verdirbt. Der Leib Christi ist involviert in lebens- und kommunikationsförderliche wie in sündige Wechselwirkungsgeflechte, so sehr sich sein Zeugnis dem Geist verdankt, den er verleiblichen darf und den Menschen erspürbar machen soll. Der Leib Christi ist keine Insel der Seligen im Meer einer Welt, vor deren verderblichen Einflüssen man sich in Sicherheit wissen dürfte und von der man nichts zu erwarten hätte. Man kann ihm den Geist, aus dem er lebendig wird, nur anspüren, wenn man sein Mitdasein in dieser Welt einigermmaßen authentisch erleben und sich an ihm auch abarbeiten kann. Wo Kirche sich dem entziehen will, verrät sie ihre Berufung zum Zeugnis; verrät sie sich als unsolidarisch und kommunikationsfeindlich, da sie die Lebensgemeinschaft derer scheut, für die sie Zeugin sein soll. Sie setzt sich ihnen nicht aus, wie es der radikal-leibhaften Selbst-Exposition Gottes in Jesus Christus entspräche, der sich nicht scheute, berührbar und *angreifbar* zu werden¹¹ – und dies ja bis in die letzte Konsequenz hinein.

Dass leibhaft gelebte Berührbarkeit und leibhaftes Berührtwerden auch Verletzbarkeit und Verletzlichkeit bedeuten, mag in einer vom *Societas-perfecta*-Denken geprägten, organologisch ausgearbeiteten Leib-Christi-Ekklesiologie kaum sichtbar geworden sein. Hier ging

¹¹ Zur Selbst-Exposition Gottes in Jesus Christus vgl. meine Überlegungen in: *J. Werbick*, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 544–549.

es ja vorrangig um ekklesiologische Sicherheiten, die jedes für den Leib Christi selbst folgenreiche Getroffenwerden von den Entwicklungen „in der Welt“ möglichst ausschließen sollte. Die Leibhaftigkeit des Leibes Christi herausstellen heißt, solche Selbst-Immunisierungen als Illusion zu durchschauen. Kirchesein schließt das Verletztwerden ein und die Ideologie der Unverletzlichkeit aus. Kirche verletzt und wird verletzt und hat mit beidem in dem Geist umzugehen, der nach Joh 19,34 von der Seitenwunde des Gekreuzigten ausgeht: im Blick auf das, was sie selbst und ihre Glieder Menschen zufügen, im Blick auf eigene Wunden und die Verwundungen ihrer Glieder und im Bemühen darum, Selbstschutz und Selbsthingabe des Leibes Christi im Geist Jesu Christi miteinander zu vereinbaren.¹²

Leib Christi:

- Leibhaftes Dasein, solidarisches Mit-Sein, (An-)Greifbar- und Berührtwerden, Verletzlichkeit und Gefährdung;
- Tempel des Heiligen Geistes aus lebendigen Bausteinen, deren jeder gebraucht wird, damit Menschen mit ihren Hoffnungen wie ihren Heimsuchungen geistlich und auch leiblich darin wohnen und Gott in ihrer Mitte erfahren können;
- heilig zu halten, damit er nicht zur Räuberhöhle verkommt (vgl. Jer 7,11; Mt 21,13);
- ein Leib, der dazu dienen darf, die Greifbarkeit Gottes und seines guten Willens in Jesus Christus zu leben, sich nicht dem Denken, Fühlen und Handeln dieser Welt anzugleichen (vgl. Röm 12,2);
- und eben doch ein Leib, der sich nicht heraushalten kann aus den Versuchungen und Sündenfällen unserer Zeit – weil er sich nicht heraushalten darf aus den Hoffnungen, Erfolgen und Gefährdungen des Menschengeschlechts;
- ein Leib, der verletzlich ist und selbst verletzt und deshalb dem menschlich-leibhaften Verlangen nach Heilung zutiefst solidarisch ist;
- der Leib Christi, das zum Zeugnis erwählte Gottesvolk, „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“, in der Pilgerschaft dieser Zeit immerfort auf dem „Weg der Buße und der Erneuerung“ (*Lumen gentium* 8);

¹² Vgl. zum theologisch Grundsätzlichen: H. Keul, Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht, in: HerKorr 12 (2015) 39–43.

- ein Christus-Leib, der die „einfachen“ Glieder als für das leibhafte Dasein der Kirche und für ihr Zeugnis als mitverantwortlich – als Mitsubjekte seines kommunikativen Handelns – würdigt und nicht nur als Objekte behandelt.

Wo Ekklesiologie sich an diese Merkmale eines leibhaften Daseins der Kirche in der Welt erinnern lässt und der Kirche so die Zeichen der Zeit – ihr *Berührtwerden* in der Welt von heute – wahrnehmbar macht, wird sie die biblisch so beziehungsreiche Metapher des Leibes Christi immer wieder neu befragen und ins Gespräch ziehen dürfen.