

Leib Christi – Grenzen und Chancen einer ekklesiologischen Metapher

Saskia Wendel

Das Verständnis der Kirche als Leib Christi ist eine traditionelle Grundbestimmung der Kirche aus katholischer Perspektive – und an ihr scheiden sich die Geister. Für die einen bringt diese Bezeichnung die sakramentale Grundstruktur der Kirche zum Ausdruck, und darin liegt, so die Auffassung, die bleibende Bedeutung dieser kirchlichen Grundbestimmung. Hintergrund dieser Grundbestimmung ist nicht nur die christologische und soteriologische Überzeugung der Singularität der Menschwerdung Gottes und damit auch des Offenbarungs- und Erlösungsgeschehens in Jesus von Nazareth, sondern vor allem auch die Deutung Jesu als Korporativpersönlichkeit, die alle einschließt. „Leib Christi“ ist hier nicht nur der individuelle Körper Jesu, sondern ein universaler „Heilsraum“, der durch Christus eröffnet wurde – in Anlehnung an die Leib-Christi-Theologie der Paulinischen Briefe (Röm 7,4; 2 Kor 5,14; 1 Kor 15,22; Röm 5,12–21; Röm 9–11). Für die anderen aber ist diese Grundbestimmung der Kirche problematisch, und dies sowohl in binnenkirchlicher wie gesellschaftlich/politischer Perspektive. Ich möchte im Folgenden zunächst die Problematik der Leib-Christi-Metapher skizzieren, um dann kurz eine alternative Möglichkeit ihres Gebrauchs vorzustellen.

1. Leib Christi – eine nicht geglückte Kirchenmetapher

Dass das Zweite Vatikanische Konzil hinsichtlich des Kirchenverständnisses insofern neue Wege beschritten habe, als es die Kirche primär als Volk Gottes auf dem Weg und als Gemeinschaft bestimmt habe, steht oft im Zentrum nachvatikanischer ekklesiologischer Überlegungen. Doch auch wenn die Bestimmungen der Kirche als Volk Gottes und als *communio* für das II. Vatikanum durchaus prägend geworden sind, kann nicht außer Acht gelassen werden, dass im 7. und 8. Abschnitt von *Lumen gentium* eine Anknüpfung an

die traditionelle Bestimmung der Kirche als Leib Christi erfolgt. Betont werden die Einheit der Kirche mit Christus, die Einheit der Kirche selbst und ihrer Glieder, sowie die Bestimmung Christi als Haupt des Leibes. Rezipiert werden der Gedanke der Inkorporierung der Gläubigen in Christus, verstanden als Korporativgestalt, das in den Paulinischen Briefen auf die Kirche übertragene stoische Gleichnis vom einen Leib und den vielen Gliedern und das damit verbundene Organismus-Modell, sowie ein ontologisches Verständnis der Kirche als Leib Christi, welches partizipationsontologische und präsenzmetaphysische Traditionen aufnimmt. Rezipiert wird auch eine Analogie zum Hylemorphismus und zur *anima forma corporis*-Lehre. Hinzu kommt der Bezug auf die Brautmetaphorik, die mit dem Gedanken der Unterordnung der in diesem Kontext feminisierten Kirche unter den als „Urbild des Mannes“ bestimmten Christus verknüpft wird. Die Kirche als Leib Christi ist unsichtbar und sichtbar zugleich, ja sie wird in Analogie zum Inkarnationsgeschehen bzw. als dessen Fortführung gekennzeichnet: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes.“ (LG 8) Entsprechend folgt aus dieser Bestimmung der Kirche als Leib Christi die Passage, die in ihrer Bedeutung für das Verständnis der katholischen Kirche gerade auch in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bis hin zu anderen Religionen bis heute heftig diskutiert wird:

„Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen. Sie zu weiden, hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen (Jo 21, 17), ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut (vgl. Mt 28,18ff.), für immer hat er sie als ‚Säule und Feste der Wahrheit‘ errichtet (1 Tim 3,15). Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht [*subsistit in*] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“ (LG 8)

Insbesondere auf *Lumen gentium* 7 bezieht sich denn auch der *Katechismus der Katholischen Kirche* in der Darstellung des Verständnisses der Kirche als Leib Christi. In ihm sei die Kirche geeint, und daraus ergeben sich drei Aspekte der Kirche als Leib Christi: die Einheit aller Glieder untereinander durch ihre Vereinigung mit Christus, Christus als das Haupt des Leibes und die Kirche als Braut Christi (789). Die Einheit des Leibes mit Christus und der Glieder untereinander bringt einen einzigen Leib hervor, in der Verschiedenheit der Glieder und der Aufgaben (790), und Christus und die Kirche bilden den „ganzen Christus“, eine gemeinsame „mystische Person“ (795). Christus fungiert hier sowohl als Leib wie auch als Haupt des Leibes, und zugleich als Bräutigam und Braut; Bräutigam ist er als Haupt, Braut als Leib (796).

An den zitierten Passagen von *Lumen gentium* lässt sich ein Doppelpertes zeigen. Zum einen – über die Problematik der Leib-Christi-Ekklesiologie hinausweisend – wird einmal mehr die Ambivalenz der vatikanischen Konstitutionen und Erklärungen deutlich, die offensichtlich beides ermöglichen: eine Hermeneutik der Reform, aber auch eine der Kontinuität, je nachdem, auf welche Traditionslinie sich die jeweilige Textauslegung bezieht, welches Erkenntnisinteresse sie leitet, welche normativen Grundlagen und Standpunkte sie bestimmen, welcher Kontext sie prägt. Die Texte sind Kompromisstexte gewesen, in denen sich unterschiedliche, ja manchmal auch gegensätzliche Positionen wiederfinden. Unterschiedliche Lesarten können somit durchaus für sich in Anspruch nehmen, „auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils zu stehen“, und davon ausgehend dann doch in recht unterschiedliche Richtung zu gehen. Die Texte eignen sich somit für keine theologische Richtung als eine Art *conversation stopper*, sondern sie fordern im Gegenteil zu Neuinterpretationen und zu Diskussionen über theologische Positionen heraus, die sich in der ein- oder anderen Weise auf sie beziehen.

Zum anderen zeigt sich, dass aus der Etablierung der Leib-Christi-Ekklesiologie ein bestimmtes Verständnis der Kirche folgt, das auf Einheit, ja Einzigkeit fokussiert ist, wenn auch in Verschiedenheit der Glieder untereinander, und das eine konkrete Ordnung und Struktur legitimiert, welche sich an einem Organismusmodell orientiert. Der Bezug auf die Leib-Christi-Metapher dient denn auch als Legitimation dafür, die Kirche als eine Wirklichkeit eigener Art zu verstehen, mit „weltlichen“ Institutionen nicht zu vergleichen etwa

gerade deshalb, weil sie als fortgesetzte Inkarnation Christi verstanden wird. Der *corpus Christi* wird so zu einer von allen von Menschen hervorgebrachten „Körperschaften“ unterschiedenen Sozialgestalt bzw. zu einem „Sozialkörper“ besonderer Art.¹ Zwar wird durchaus die Differenz zwischen Christus und Kirche und damit auch die Unvollkommenheit der sichtbaren, irdischen Kirche als *corpus permixtum* betont und nicht etwa die Vorstellung einer *societas perfecta* – die Brautmetaphorik etwa soll ja auch diese Differenz zum Ausdruck bringen –, doch unter dem Primat der Einheit und Einzigkeit der Kirche Christi und als Abbild der unsichtbaren Kirche, dem „mystischen Leib“.

Auf die Grenzen und die Problematik der Leib-Christi-Metaphorik² im Blick auf das Kirchenverständnis und vor allem auch auf das daraus folgende Verständnis der Ämter und Dienste wurde mehrfach hingewiesen.³ Metaphern müssen im sprachlichen Gebrauch „glücken“, damit sie bedeuten können, auch in Bezug auf das Entsprechungsverhältnis, das sie bedeuten sollen.⁴ „Leib Christi“ aber erweist sich genau besehen in ihrem traditionellen ekklesiologischen Gebrauch als eine nicht geglückte Metapher. Denn sie setzt eine bestimmte Ontologie voraus, die sie dem Kirchenverständnis ein-

¹ Vgl. zum Verständnis der Kirche als Wirklichkeit eigener Art und als fortgesetzte Inkarnation und Realsymbol Christi etwa die Erläuterungen zur Kirche als Leib Christi in R. Miggelbrink, Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003, 43–52.

² Der Katechismus der Katholischen Kirche spricht von einem Vergleich der Kirche mit dem Leib Christi (789). Im Sinne einer Analogie ist dann die Bestimmung der Kirche als Leib Christi als Begriff verstanden, der in analoger Art und Weise ausgesagt wird, wobei in diesem Kontext die Analogie nicht nur als Sprachform fungiert, sondern die ontologische Verpflichtung auf die *analogia entis* das Verständnis der Analogie regiert – und damit auch das Verständnis des Vergleichs Kirche – Leib Christi. Statt analogisch kann „Leib Christi“ aber auch metaphorisch gebraucht werden, also nicht als Begriff, sondern als Metapher. Als solche deutet etwa Jürgen Werbick den Gebrauch von „Leib Christi“ (vgl. etwa J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2001, 729).

³ Vgl. z. B. J. Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2009, 114–119; Ders., Den Glauben verantworten (s. Anm. 2), 737–769.

⁴ Vgl. etwa in Bezug auf Aristoteles' Poetik und Rhetorik E. Jüngel, Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, Tübingen³ 2002, 125f.

schreibt, die man in ihren Grundzügen prämodern nennen kann: eine Mischung aus platonischem *methexis*-Gedanken nebst neoplatonischem Stufen- und *ordo*-Modell und einem aristotelischen bzw. thomasischen Hylemorphismus.⁵ Ebenso kommt ein präsenzmetaphysisches Modell insofern zum Tragen, als die Kirche Christus als dessen fortgesetzte Inkarnation direkt zum Ausdruck bringt. Partizipationsontologien begegnen meist in Metaphysiken der Notwendigkeit: Aus dem einen Grund und Ursprung emaniert notwendig das Viele, das wiederum mit diesem Einen notwendig kraft der Teilhabe verbunden ist. Auf die Leib-Christi-Metapher übertragen heißt das: Die Kirche geht notwendig aus Christus hervor und hat an ihm teil, sie drückt ihn notwendig aus. Sie ist in ihn inkorporiert, „einverleibt“ und so mit ihm eins, wenn auch unterschieden durch die Differenz unsichtbar – sichtbar/irdisch und dadurch, dass sie nicht aus sich selbst ist, sondern aus Christus. Wie sich Gott „ein für allemal“ in Christus inkarniert hat, so Christus in der Kirche. Genau dies begründet die Vorstellung, dass die Kirche nicht nur eins ist mit Christus, sondern einzig als Realsymbol Christi und des durch ihn erwirkten Heils.

Daran können sich sowohl eine exklusive wie auch eine inklusive Lesart der Kirche anschließen. Der *corpus Christi* stellt einen allumfassenden (*katholischen*) Heilsraum dar, in den entweder nur die Getauften hineingehalten, inkorporiert sind – das wäre die Exklusion –, oder alle, weil der *corpus Christi* allumfassend ist und die ganze Schöpfung in sich einschließt – das wäre die in ihrem Superiorismus nicht minder problematische starke Inklusion.⁶ Hier re-

⁵ Man könnte einwenden, dass die Prämodernität der ontologischen Voraussetzungen allein noch kein Argument gegen den Gebrauch der Metapher darstellt. Allerdings kann man durchaus fragen, ob philosophische Konzeptionen, zu denen es philosophiegeschichtlich durchaus ebenso wirkmächtige Alternativen gibt, schlichtweg bruchlos so weitertradiert werden, als gäbe es weder an ihnen Kritik noch zu ihnen alternative Denkformen, die möglicherweise überzeugender sind. Zudem kann nicht von den praktischen Folgen bestimmter Denkformen abgesehen werden, weder Ontologie noch Epistemologie sind frei von normativen Voraussetzungen und erkenntnisleitenden Interessen. Bestimmte Ontologien z. B. wirken sich auf konkrete ethische und politische Positionen aus, sowie auf das jeweilige Verhältnis zu einer freiheitlich-demokratischen Staatsform, zu rechtstaatlichen Konzeptionen, zur Bestimmung der Aufgabe von Institutionen und zu plural aufgestellten Zivilgesellschaften.

⁶ Dies wird dann noch konfessionalistisch zugespitzt, wenn das „Katholisch“

gieren die Raummetaphorik und die mit ihr verknüpften Dichotomien von innen/außen, zugehörig/fremd; die Exklusion schließt das „Außen“, das „Fremde“ und „Andere“ aus und versichert sich der Einzigkeit der eigenen Identität durch eben jenen Ausschluss, die Inklusion dagegen schließt identitätslogisch das „Außen“ ein und sucht so die Differenz in eine umfassende Einheit aufzuheben, die dann wiederum die Einzigkeit darstellt. Hier zeigt sich das Problem einer mit einem Homogenitäts- bzw. Identitätsgedanken verbundenen Körpermetaphorik: Der ekklesiale Leib Christi wird als ein homogener sozialer bzw. universaler Körper imaginiert, dessen „Haut“ quasi klare Abgrenzung und Abgeschlossenheit markiert, und erst dadurch werden beide Optionen, Exklusion wie Inklusion, überhaupt erst generiert.⁷

Die Leib-Metapher ruft zugleich die Organismus-Metapher hervor: die Ordnung der Kirche folgt einem natürlichen Organismus, ebenso aber auch der Stufenordnung des Seins bzw. der Natur, die mit dem platonischen Teilhabegedanken verbunden ist, sowie der *analogia entis* und der ihr zukommenden Harmonie. Die Institution „Kirche“ und mit ihr die sie kennzeichnende Ordnung und Struktur

also Allumfassende dieses Heilsraums, und die konfessionelle Bezeichnung „römisch-katholisch“ univok verstanden werden. Dies geschieht dann, wenn das in LG 8 formulierte *subsistit in* als *est* interpretiert wird, also als Aussage einer numerischen Identität der Kirche Christi bzw. des Heilsraums „Leib Christi“ mit der römisch-katholischen Kirche. Diese konfessionalistisch zugespitzte Interpretation des umfassenden *corpus Christi* kann zu einer integralistischen Auffassung der Kirche führen. Vgl. hierzu ausführlich etwa H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 400–407.

⁷ Beide, Exklusion wie Inklusion, können insofern zusammenfallen, als die aus dem Sozialkörper Exkludierten zugleich in ihn inkludiert und unter das eigene Gesetz gestellt werden können, und zwar als Ausgeschlossene. Auf diese Weise sucht man sich der Identität und Homogenität des „eigenen“ Körpers zu versichern, aber vor allem darüber hinaus Macht über das Ausgeschlossene, das „Außen“ zu erlangen, das als Bedrohung der eigenen Identität erlebt wird schlichtweg dadurch, dass es existiert. Nicht nur die Ausschließung des Anderen und dessen Konstruktion als „Außen“ (und damit verbunden als bedrohlich), sondern auch der Einschluss des Ausgeschlossenen erweist sich als problematisch. Giorgio Agamben etwa kennzeichnet diese Figur der „einschließenden Ausschließung“ als Form der „Einnahme des Außen“ und letztlich als Wesen des Ausnahmezustandes (vgl. hierzu ausführlich G. Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002).

werden auf diese Art und Weise ontologisiert und zu einer Wirklichkeit eigener Art hypostasiert. Der „Leib Christi“ ist damit in diesem Modell auch in seiner irdischen Gestalt zwar unvollkommen, doch dem „mystischen Leib“ gleichgestaltet und deshalb in seiner Ordnung dem geschichtlichen Wandel entzogen. Seine Struktur gilt nicht als historisch geworden, nicht als kontextuell geprägt und bestimmt, nicht als Resultat des kreativen und damit im Prinzip freien Agierens von Christinnen und Christen, die sich zu einer *ecclesia* derjenigen zusammenschließen, die Christus nachfolgen und bezeugen wollen, sondern als notwendiger Ausdruck eines ebenso notwendigen, überzeitlichen, übergeschichtlichen Geschehens. Darin wird der Unterschied zwischen Kirche und Gesellschaft, Kirche und „Welt“ markiert, und deshalb, so die Idee, sind die sich historisch, sozial und kulturell verändernden Machtstrukturen gesellschaftlicher Organisationsformen und Institutionen nicht auf die Kirche übertragbar. Die Folge ist die Sakralisierung⁸ einer geschichtlich gewordenen Institution, trotz der Differenzierung zwischen „unsichtbarer“ Kirche im Sinne des „mystischen Christusleibes“ und „sichtbarer“ Kirche, denn unbeschadet der Differenz von „unsichtbar“ und „sichtbar“ sind ja beide entsprechend des Partizipationsgedankens von gleichem ontologischen „Material“, wenn auch in abgestufter Art und Weise.

Gerade die Organismus-Metaphorik, die u. a. auf das in 1 Kor 12,14–26 rezipierte stoische Gleichnis vom einen Leib und den vielen Gliedern zurückgeht, erweist sich als nicht geglückt, denn abgesehen von dem ihm inhärenten Stufen- und Ständemodell kann das Verständnis des Leibes Christi als Organismus zu einer problematischen Analogie und Perspektive verleiten. Solch ein Organismus muss ja genau besehen auch möglichst gesund und rein

⁸ Der Ausdruck „Sakralisierung“ wird hier im Sinne von „sakral“ im Unterschied zu „profan“ verwendet, also im Sinne der Konstruktion eines vom sog. „Profanen“ strikt abgegrenzten und unterschiedenen Bereichs des „Sakralen“. Die Unterscheidung zwischen „sakral“ und „profan“ gehorcht genau besehen bereits der Unterscheidung von Innen und Außen, „rein“ und „unrein“, einer bestimmten Körper- und Raummetaphorik. Es wird zu zeigen sein, dass etwa die Eigenschaft „heilig“, die der Kirche traditionell als Eigenschaft zugesprochen wird, nicht mit „sakral“ gleichzusetzen ist, somit auch nicht der Entgegensetzung von „sakral“ und „profan“ und der damit verknüpften Dichotomie von Innen und Außen folgt.

gehalten werden, muss vor allen „Krankheiten“ und „Gefährdungen“ geschützt werden, und wo ihn solche schon „befallen“ haben, muss gegen sie vorgegangen werden, müssen etwa kranke Teile des Organismus herausgespült, herausgeschnitten oder auf andere Art und Weise hinausbefördert werden. Das Organismusmodell ist somit durch die Struktur „einschließender Ausschließung“ gekennzeichnet.

Eine besondere Problematik stellt zudem die Applikation des „Hauptes“ des Leibes bzw. des Organismus auf Christus selbst dar: Ist Christus die Einheit des ganzen Leibes, oder ist er nur das Haupt? Ist er das Haupt, wie verhält sich dann der restliche Leib und mit ihm die vielen Glieder zu ihm? Ist die „unsichtbare“ Kirche womöglich mit diesem Haupt identisch, die „sichtbare“ Kirche dagegen mit dem restlichen Leib?⁹ Braucht es neben dem „unsichtbaren“ Haupt

⁹ An diese Perspektive schließt sich denn auch eine Art ekklesiologischer *gender trouble* an. Auf der einen Seite bleibt unklar, ob die Vorstellung eines männlich konfigurierten Christuskörpers auch die Vorstellung eines männlich codierten Heilsraums hervorbringt, oder ob dieser Heilsraum, also der eine, universale Leib Christi, im Unterschied zum individuellen Körper Christi nicht sexualisiert ist und in dieser Geschlechtsneutralität allererst die Vielen (und damit auch beide Geschlechter) in sich aufnehmen kann. Auf der anderen Seite jedoch gibt es im Blick auf das Organismusmodell und die Differenzierung von Haupt und Gliedern eine eindeutige Sexualisierung des Hauptes und der Glieder: Das mit Christus gleichgesetzte Haupt repräsentiert als *pars pro toto* den männlich codierten individuellen Christuskörper und ist daher ebenfalls männlich vorgestellt. Die vielen Glieder des restlichen Leibes dagegen werden dem Haupt gegenübergestellt und untergeordnet. Darin wird dieser dem Haupt untergeordnete Teil des Leibes, werden die Glieder des Organismus zugleich mit femininer Metaphorik belegt. Christus als Haupt des Leibes und der Leib selbst stehen komplementär zueinander, entsprechend der Vorstellung einer Komplementarität der Zweigeschlechtlichkeit: voneinander verschieden, aber unauflöslich aufeinander bezogen. In diese Komplementarität wird allerdings ein hierarchisches Verhältnis eingeschrieben: gleichwertig, aber nicht gleich, sondern einander über- und untergeordnet, wobei der untergeordnete Teil „weiblich“ konnotiert ist. Hier greifen Geschlechterstereotype und Organismusmodell ineinander: Das eine, alles beherrschende Haupt ist der alles beherrschende Herr, also Christus, und dieser Herr ist männlich konfiguriert. Das Männliche wiederum repräsentiert das Eine, das alles beherrscht. Der Leib Christi ist auf diese Art und Weise jedoch sowohl als männlich als auch weiblich dargestellt: männlich als Haupt, weiblich als restlicher Leib. Das steht im Gegensatz zur durchgehend männlichen Konfiguration des individuellen Christuskörpers. Der Heilsraum „Kirche“ ist in dieser Perspektive weder rein männlich noch neutral, sondern geschlechtersymbolisch

(Christus) auch ein „sichtbares“, irdisches Haupt der „sichtbaren“ Kirche, das aufgrund der partizipationsontologischen Verhältnisbestimmung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche bzw. unsichtbarem und sichtbarem Haupt über eine gleichsam sakralisierte Autorität (*auctoritas*) und souveräne Macht (*potestas*) verfügt, und zwar in der Ausübung seiner Funktion, quasi stellvertretendes Haupt des unsichtbaren Hauptes zu sein? Und wie kann die ontologische Differenz zwischen unsichtbarem und sichtbarem Haupt gewährleistet sein, wenn beide durch die Einprägung eines ontologisch verstandenen *character indelebilis* in ein partizipationsontologisches Verhältnis gesetzt werden? Genügt es, dabei auf die Struktur der Partizipation und Repräsentation zu verweisen, die eben nicht Identität und direkte Präsenz bedeute, wenn doch an anderer Stelle Repräsentation gerade nicht als Partizipation, sondern als Präsenz, als direkte Vergegenwärtigung, gedeutet wird, etwa im Blick auf die Präsenz Christi?¹⁰

komplementär und hierarchisch differenziert. Gestützt wird diese Zuordnung von männlichem Haupt (Christus) und weiblichem Leib (Kirche) durch eine weitere Metaphorik, nämlich diejenige von Bräutigam und Braut. Christus, das männliche Haupt, ist Bräutigam des weiblichen Leibes, der Braut, die die Kirche ist. Nur in Bezug auf die Differenzierung des Leibes in Haupt und Glieder und damit auf das Organismusmodell also kommen die Brautmetaphorik und damit die Verstärkung sowohl der Geschlechtersymbolik als auch des Stufen- bzw. Ständemodells überhaupt auf. Dieser *gender trouble* hat konkrete Folgen für das Verständnis des Christus repräsentierenden Amtes. Denn die Repräsentation Christi wird aufgrund der vorausgesetzten Partizipationsontologie nicht funktional, sondern ontologisch verstanden. Das kirchliche Amt repräsentiert Christus und den durch ihn eröffneten Heilsraum, und zwar in dessen Funktion als (maskulines) Haupt, und somit in seiner Komplementarität zum restlichen Leib, den Gliedern, also der (femininen) Gemeinde: gleichwertig, aber nicht gleich, aufeinander bezogen, aber voneinander verschieden in Status und Funktion etwa auch von eher aktiver Heilzusage und eher passivem Heilempfang, von Spendung der im Sakrament wirksamen Gnade und deren gläubiger Annahme. Das „männliche“ Haupt aber kann in dieser Perspektive konsequenterweise nur durch Männer erfolgen. Sie verkörpern den männlichen Christuskörper, und dies nicht nur im Blick auf den individuellen Christuskörper des irdischen Jesus, sondern auch im Blick auf das männliche Haupt und den Bräutigam der Kirche als Braut Christi, die zugleich wiederum als „Mutter“ der vielen Glieder fungiert, die in den einen Leib inkorporiert sind. Vgl. hierzu auch ausführlich den Beitrag von Aurica Nutt in diesem Band.

¹⁰ Die Problematik einer an einem Organismusmodell sich orientierenden Körpermetaphorik im Blick auf die Kennzeichnung eines „Sozialkörpers“ und die

Zu diesen eher binnenkirchlich relevanten Problemen der ekklesiologischen Leib-Christi-Metaphorik gesellen sich gesellschaftliche und politische Probleme, und dies in doppelter Hinsicht. Zum einen wurden trotz des behaupteten Unterschiedes zwischen Kirche und Gesellschaft kirchliche Strukturen auf gesellschaftliche Institutionen und Organisationen übertragen und zum Leitmodell auch für säkulare Herrschaftsmodelle erklärt. Hier wirkte sich etwa der Gedanke der Inkorporierung des Einzelnen in ein institutionell verkörpertes Eines, Ganzes und Allgemeines problematisch aus; die Instanz „Kirche“ wurde durch diejenige eines Staates, einer Nation, eines „Volkkörpers“, einer korporativen Gestalt (König, „Führer“) oder auch durch einen angeblich allgemeinen Volkswillen, den eine Korporativgestalt verkörpert, ersetzt. Hinzu kam die politische Rezeption des Gedankens der Repräsentation eines Unsichtbaren in und durch Sichtbares und dessen Teilhabe am Unsichtbaren im Modus der Verkörperung.¹¹ Dieses Modell einer Repräsentation eines gleichsam

damit verbundene problematische Verhältnisbestimmung von Haupt und Gliedern zeigt sich etwa auch in Thomas Hobbes' Bestimmung des Staates als „sterblichem Gott“. Dieser setzt sich „innen“ aus vielen Gliedern (den Bürgern) zusammen, ist darin aber zugleich nach „außen“ ein einheitlicher politischer Körper, der zudem von einem souveränen „Haupt“ regiert wird, das einerseits Teil des „Körpers“ ist (als Teil des Organismus), andererseits aber von den „Gliedern“ und damit dem „Körper“ getrennt und diesen beherrschend.

¹¹ Vgl. hierzu vor allem Carl Schmitts Überlegungen zur politischen Form des Katholizismus (*C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form* [1923], Stuttgart 1984), aber auch Ernst Kantorowicz' Reflexionen zu den „zwei Körpern“ des Königs, dem ewigen, mystischen Körper des Königs, der nie stirbt, und dem sterblichen Körper der Person, die diesen mystischen Körper repräsentiert, und die damit verbundene Unterscheidung von Amt und Person (*E. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart 1992). Zum Problem wird dieser Gedanke der beiden Körper des Königs allerdings insbesondere dann, wenn eine Verschmelzung beider urgiert wird, und wenn das Verhältnis beider nicht als Verdoppelung, sondern als Ersetzung bestimmt wird, wenn in einer Person beides, mystischer bzw. politischer Körper und individueller Körper, verbunden werden. Dies sieht etwa Agamben im „Führerprinzip“ des Nationalsozialismus gegeben: „Die traditionelle Unterscheidung zwischen politischem und physischem Körper des Souveräns [...] schwindet hier, und die zwei Körper drängen sich in drastischer Form ineinander. Der Führer hat sozusagen einen integralen, weder privaten noch öffentlichen Körper, dessen Leben in sich selbst im höchsten Grad politisch ist. Er ist also an einem Punkt angelangt, wo [...] biologischer und politischer Körper zu-

unsichtbar wirkenden allgemeinen Willens durch eine sichtbare korporative Gestalt unterscheidet sich vom demokratischen Repräsentationsgedanken, in dessen Zentrum gerade nicht die (direkte) Repräsentation einer Harmonie und Einheit steht, sondern der divergierenden Interessen und Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger durch politische Akteurinnen und Akteure.¹² Individuelle Freiheit und die Anerkennung der Pluralität von Überzeugungen und Weltbildern spielen dagegen in einer politisch gewendeten Metaphysik der Notwendigkeit nur eine marginale Rolle, ebenso der Aspekt der Gleichheit an Würde und an Rechten der einzelnen Bürgerinnen und Bürger.

Zum anderen wird jedoch genau die Auffassung zum Problem, dass zwischen Kirche und Gesellschaft hinsichtlich ihres Ursprungs und ihrer Struktur (gottgewollt vs. menschlich gemacht, ewig vs. kontingent und veränderbar) ein grundsätzlicher Unterschied besteht. Diese Sakralisierung der Institution „Kirche“, die aus dem Verständnis der Kirche als sichtbarer Ausdruck eines Unsichtbaren resultiert, verkennt, dass auch eine Institution, die sich als Zeichen und Werkzeug der Nähe Gottes und seiner Heilszusage versteht, durchaus kontingente Grundlagen besitzen kann. Sie muss nicht zwingend als in einem notwendigen Geschehen wurzelnd oder als Ergebnis direkter göttlicher Intervention gedacht werden, sondern als einem Freiheitsgeschehen entspringend, d. h. als Resultat eines freien Aktes menschlicher Akteurinnen und Akteure, vorausgesetzt, man versteht diesen freien Akt theologisch als Schöpfergabe Gottes.¹³ Ebenso werden Sakramentalität und Sakralisierung einer Institution miteinander verwechselt; die Kirche kann durchaus als sakramentale Gestalt, eben als Zeichen und Werkzeug göttlicher Heilszusage in der Welt, und genau darin als „heilig“ verstanden werden, ohne dies präsenzmetaphysisch oder partizipationsontologisch aufladen zu müssen, und ohne daraus folgend zwischen dem „sakralen“ Sozialkörper „Kirche“ und dem „profanen Außen“ dieses Körpers, der Welt, der Gesellschaft etc. oder gar zwischen „sakralem“ Sozialkörper „Kirche“ und „profanem“ Sozialkörper „Staat“ zu unterschei-

sammenfallen. In seiner Person gehen das eine und das andere unablässig ineinander über.“ (*G. Agamben, Homo sacer* (s. Anm. 7), 193).

¹² Vgl. hierzu auch *G. Agamben, Homo sacer* (s. Anm. 7), 193.

¹³ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Georg Essen in diesem Band.

den. Das impliziert jedoch einen ekklesiologischen Bruch mit den bereits erwähnten ontologischen Verpflichtungen, die das traditionelle Kirchenverständnis immer noch bestimmen.

Neben diesem Bruch mit bestimmten ontologischen Verpflichtungen ist es jedoch auch wichtig, „Leib Christi“ überhaupt als Metapher zu verstehen, ob geglückt oder nicht. Denn dies weist auch den Weg zu einem neuen Gebrauch dieser Metapher. Traditionell gilt „Leib Christi“ als eine Grundbestimmung der Kirche. Ein bestimmender Gebrauch eines Ausdrucks legt eigentlich nahe, dass es sich bei diesem Ausdruck um einen Begriff handelt, denn diese besitzen bestimmende Funktion mit dem Ziel größtmöglicher Präzision. Doch auch Metaphern können bestimmend gebraucht werden, und zwar dann, wenn sie in Bezug zur Sprachform der Analogie gesetzt werden in der Erkenntnis, dass über Gott nur analog gesprochen werden kann. Und selbst der analoge Begriffsgebrauch muss anerkennen, dass es hinsichtlich der göttlichen Wirklichkeit einen Spielraum der Interpretationen gibt, der trotz größtmöglicher Präzision niemals ganz geschlossen werden kann. Die Analogie eröffnet auf dem Terrain des Religiösen die Möglichkeit metaphorischer Rede, ja ruft sie geradezu herbei. Denn die religiöse Rede zielt ja nicht auf Wissen ab, sondern auf die Praxis, auf die Lebensführung. Die Metapher kann hier durch ihre manchmal provokative Wirkung mehr erreichen, und sie wehrt durch ihre Anschaulichkeit der puren Abstraktion. Die metaphorische Rede ist die Brücke zwischen begrifflicher Reflexion und Spekulation und der Narration religiöser Überlieferungen, die Brücke auch zwischen reflektierender und tätiger Praxis.¹⁴ Dies gilt auch von den Bestimmungen der Kirche, verstanden als Kirchenmetaphern. Versteht man also „Leib Christi“ als Kirchenmetapher, dann kann gefragt werden, auf welche Art und Weise sie denn glücken, treffen, bestimmend fungieren kann. Es wird so möglich, den tradierten Interpretationen dieser Metapher andere, glückende, treffende Interpretationen entgegenzusetzen.

Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass Metaphern Resultate der kreativen, konstruierenden Leistungen unseres Intellekts sind, und dass sie selbst eine konstituierende Leistung erbringen, nicht nur im Blick auf Erkenntnis, sondern auf unseren gesamten Existenz-

¹⁴ Vgl. hierzu ausführlich *J. Werbick*, *Den Glauben verantworten* (s. Anm. 2), 405–423.

vollzug. Metaphern sind nicht nur illustrativ, ausdeutend und in dieser Hinsicht arbiträr etwa als Stilmittel der Rhetorik, sondern erkenntnis- und praxiskonstitutiv und damit performativ. Ebenso sind sie im Unterschied zu Metonymien hinsichtlich ihrer Bedeutung nicht schlichtweg austauschbar und beliebig, gerade weil sie ja in ihrer Bedeutung treffen müssen, sollen sie glücken. Hier haben sie dann auch nicht nur narrative, sondern reflexive Bedeutung.¹⁵ Das gilt insbesondere auch für Körpermetaphern: Sie strukturieren unsere Vorstellungen von „Leibern“ und konstituieren so „Körper“ als Momente performativer Akte. Durch sie werden konkrete Körperbilder konstruiert, und so sind es nicht nur die Begriffe, sondern vor allem auch die Metaphern, die in Körperdiskursen und Körperpraxen konstituierend wirken und sich in den Körper einschreiben. Von solchen Konstruktionen ist denn auch die Metapher „Leib Christi“ als Grundbestimmung der Kirche berührt. Sie bildet nicht einfach eine vorgängige Wirklichkeit ab, sondern erzeugt eine konkrete Vorstellung der Kirche, ja erzeugt eine konkrete Wirklichkeit „Kirche“.¹⁶

2. Leib Christi – eine Zeugnis-Metapher¹⁷

Erkennt man an, dass „Leib Christi“ in seinem metaphorischen Gebrauch keine Wesensbestimmung einer Entität „Kirche“ bedeutet, nicht die eigentliche „Substanz“ oder „Natur“ der Kirche, und dass „Leib Christi“ nicht den direkten sichtbaren Ausdruck eines Un-

¹⁵ Vgl. hierzu kognitive Metaphertheorien, so etwa *G. Lakoff/M. Johnson*, *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg 7 2011. Metaphern werden hier konzeptionell verstanden und damit auch als wirklichkeitssetzend.

¹⁶ Wie in allen Körperdiskursen sind auch hinsichtlich des „Leibes Christi“ Machttechniken am Werke, Machtdiskurse, die ganz konkrete Körperbilder und Codes hervorbringen, bevorzugen und benachteiligen etc. Denn Körpermetaphern sind alles andere als neutral und objektiv, sondern immer auch einer normativen Matrix unterworfen, die Körperbilder regulieren. Das betrifft insbesondere auch den Gebrauch von „Leib Christi“ und alles dessen, was diesem „Leib“ zugeschrieben wird.

¹⁷ Vgl. zum Verständnis der Kirchenmetaphern als Zeugnismetaphern etwa *J. Werbick*, *Den Glauben verantworten* (s. Anm. 2), 422; *Ders.*, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg i. Br. 1994, 11–13.

sichtbaren bedeutet, und verabschiedet man sich von der Raummethaphorik wie von der Applikation eines Korporativgedankens, ist ein anderer Gebrauch dieser Metapher möglich. Dieser quasi ontologisch „abgerüstete“ Gebrauch konzentriert sich auf die Funktion und die konkrete Praxis der Kirche, auf deren Aufgabe, Zeichen des Heils und des Reiches Gottes mitten in Geschichte und Gesellschaft zu sein. In funktionaler, nicht ontologischer Hinsicht, kann die Kirche Verkörperung der Heilszusage Gottes, der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes und somit „Leib Christi“ genannt werden, analog zur Funktion und Aufgabe Jesu bzw. seines „Leibes“ (im Sinne der leibseelischen Einheit der Existenz), die unbedingt entschiedene Liebe Gottes zu verkörpern – und dies in seinem Handeln und seinem Zeugnis. Wie schon in der Christologie, so gewinnt auch in der Ekklesiologie dieser Bezug auf die Praxis und das konkrete Zeugnis besondere Relevanz. Diese Praxis bestimmt sich als Praxis des Glaubens an den, auf den sie sich bezieht, d. h. als Nachfolgepraxis.¹⁸ „Leib Christi“ ist die Kirche folglich nicht aufgrund eines ihr ontologisch eingeschriebenen Wesens und einer Teilhabe an einer unsichtbaren Wirklichkeit, sondern im Vollzug der Praxis der Nachfolge Jesu und den damit verbundenen performativen Akten, in denen und durch die sie Zeichen des Heils sein kann. Das lässt sich auch als Zeugnis bezeichnen: Kirche bezeugt in diesen Akten das „jetzt schon“ und „noch nicht“ des in Christus bereits angebrochenen, jedoch noch in seiner Vollendung ausstehenden Heils. Die Leib-Christi-Metapher wird somit als Kirchenmetapher von einer Substanz-Metapher zu einer Zeugnis-Metapher.¹⁹ In ihrem bezeugenden Vollzug ist dann auch die sakramentale Gestalt der Kirche zu bestimmen. Das Zeugnis und die Nachfolge des Ursakramentes „Jesus von Nazareth“ ist der Gehalt des Grundsakramentes „Kirche“. In diesem Sinne ist sie nicht schlichtweg fortgesetzte

¹⁸ Vgl. zu einer als Hermeneutik der Nachfolge sich verstehenden Ekklesiologie auch J. Werbick, *Den Glauben verantworten* (s. Anm. 2), 721–725.

¹⁹ Vgl. hierzu ebd., 767: „Sie [die Leib-Christi-Metapher] bringt die Sendung der Kirche zum Ausdruck, in der Nachfolge Christi seinen Geist leibhaft zu bezeugen, seiner je gegenwärtigen Wirklichkeit eine geschichtlich greifbare und konkret wahrnehmbare Realität zu geben [...]. Kirche ist Nachfolgegemeinschaft; dazu berufen, Jesu Botschaft von der nahegekommenen und in ihm unter den Menschen angekommenen Gottesherrschaft weiterzusagen und mitzuverantworten; so ist sie als ganze repräsentatio Christi.“

Inkarnation, *Christus prolongatus* – dies implizierte die Auflösung der Differenz von Christus und Kirche. Sie verkörpert dieses Zeugnis vielmehr in ihrem Tun, darin, dass sie in ihrer Praxis performativ und realsymbolisch handelt, d. h.: mitten im Bedingten ein Unbedingtes, nämlich das erhoffte Heil, anfänglich aufscheinen lässt.²⁰ Gelingt ihr dies, ist sie metaphorisch gesprochen „Leib Christi“.

In ihrem Zeugnischarakter und in ihrer sakramentalen Gestalt ist die Kirche als „Leib Christi“ dann auch keine wesenhaft, substanziell von „profanen“ Institutionen zu unterscheidende „sakrale“ Institution. Sie gibt Zeugnis von einer unbedingten Hoffnung auf Vollendung unter kontingenten Bedingungen und in zutiefst endlicher Art und Weise. Dieser Bezug auf das von Gott zugesagte Heil konstituiert ihre „Heiligkeit“, nicht aber eine angebliche Makellosigkeit und Besonderheit, die sie von der „Unreinheit“ der Welt und der Gesellschaft prinzipiell unterscheiden und abgrenzen würde. Die Kirche ist kein Anderes von Welt und Gesellschaft, sondern mitten in sie eingelassen, auch wenn sie an den konkreten Orten dieser Welt, in konkreten Situationen und Ereignissen, ein „Anderswo“ bezeugt, das den *status quo* aufsprengt und transzendiert. Dementsprechend ist sie – wie alle Institutionen, die unter endlichen Bedingungen wirken – unvollkommen. Ihre Verfehlungen sind wie diejenigen aller gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen nie nur die Verfehlungen Einzelner, und die im Namen der Kirche begangene Gewalt nie nur individuelle Gewalttaten, sondern sie können zu struktureller Schuld und zu struktureller Gewalt sich verfestigen und sich immer wieder neu perpetuieren. Die „Kirche der Sünder“ ist so gesehen immer auch „sündige Kirche“, und dies gerade dann, wenn sie hinter ihrer Aufgabe zurückbleibt, in ihrem Zeugnis „Leib Christi“ und in dieser Hinsicht „heilig“ zu sein.

Die Interpretation von „Leib Christi“ als Zeugnis-Metapher und die damit verbundene Hinwendung zur Praxis impliziert einen weiteren Gedanken im Blick auf den Gebrauch dieser Metapher. Denn genau besehen handeln nur Personen, keine Institutionen. Die praktische Bedeutung von Institutionen liegt in ihrem Wirken, doch wirkend tätig sind sie nicht als autopoietische Systeme und aus sich selbst heraus. Institutionen sind keine *causa sui*, die die Ursache ihres Wir-

²⁰ Vgl. hierzu auch die Reflexionen zum Zusammenhang von Zeugnis und dia-konischem Handeln in J. Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie, 239–246.

kens in sich selbst tragen. Das kirchliche Zeugnis entspringt somit nicht aus „der Kirche“, sondern gründet in Akteurinnen und Akteuren, die handelnd tätig sind. Möglichkeitsbedingung dieses Handelns ist die Kreativität, die Fähigkeit, eine neue Wirklichkeit zu setzen, d. h. im Anschluss an Immanuel Kant und Hannah Arendt: Freiheit. Die Möglichkeitsbedingung der Institution „Kirche“ wurzelt also ganz entscheidend im freien Agieren derjenigen, die sich in ihr zu einer Gemeinschaft der Glaubenden zusammengeschlossen haben, zu einer Gemeinschaft derjenigen, die sich zur Praxis der Nachfolge Jesu zusammengefunden haben. Hier verbindet sich die Leib-Christi-Metaphorik mit der Kirchen- bzw. Zeugnis-Metapher der *communio* – einer Gemeinschaft jedoch, deren Bestimmung nicht mehr der Partizipationsontologie und damit einem Stufenmodell folgt. Vergleichbar ist sie eher dem gesellschaftlichen Zusammenschluss freier Bürgerinnen und Bürger: der Zusammenschluss in Freiheit Glaubender und Handelnder, die so zu Zeuginnen und Zeugen des Reiches Gottes in der Welt werden können. Kirche wirkt so gesehen nicht „von oben“, sondern „von unten“, von den Gläubigen und deren Nachfolgepraxis her. Ihr Wirken basiert – und hier ergibt sich ein Bezug zu einer weiteren Kirchenmetapher, derjenigen des Volkes Gottes – auf der Handlungsmacht, der Kreativität des Gottesvolkes.²¹ Dieses Volk ist als „Leib Christi“ jedoch kein homogener, wohlgeordneter „Volkkörper“, und es ist auch nicht durch einen unsichtbaren allgemeinen Willen (*volonté générale*) geeint, der die „Volksmacht“ legitimiert und bestimmt. Das „Volk Gottes“ tritt vielmehr analog zur Pluralität der Bürgerinnen und Bürger einer Gesellschaft immer schon im Plural auf, in der Vielfalt seiner Überzeugungen und Praxen, in der Diversität seines Zeugnisses.²²

²¹ Das entspricht dem demokratischen Gedanken der Volkssouveränität, meidet jedoch den missverständlichen Ausdruck „Souveränität“, der im Sinne der *potestas*, der Herrschaftsgewalt, missverstanden werden kann.

²² Dieses Verständnis des Volkes Gottes unterscheidet sich vom Verständnis des Volkes als homogener Körper, verknüpft mit dem Mechanismus einschließender Ausschließung. Der Zusammenschluss der *ecclesia* beruht nicht auf Identität durch Abgrenzung von einem „Außen“, auch nicht durch inkorporierenden Einschluss des „Außen“. Es ist „allumfassend“ insofern, als es keine Grenze kennt, keine Haut, die einen Organismus schützend zu umkleiden hätte. Die Volk-Metapher steht hier also keineswegs in Analogie zu einem am Nationalen orientierten Verständnis von „Volk“ und „Völkern“.

Was heißt das aber für das Verständnis der Leib-Christi-Metapher? „Leib Christi“ bedeutet nicht mehr die Institution in ihrer Einheit und Ganzheit, „Leib Christi“ ist auch nicht identisch mit der „Körperschaft öffentlichen Rechts“, als die diese Institution verfasst ist. Genau besehen sind die Glaubenden je einzeln Leib Christi, da sie in ihrem Handeln, verstanden als Nachfolgepraxis, Christus verkörpern. Die Vielfalt des Zeugnisses der in der Gemeinschaft „Kirche“ Versammelten ist je konkreter „Leib Christi“. Er setzt sich quasi aus allen einzelnen „Leibern“ bzw. „Körpern“ der Glaubenden zusammen.²³ Entscheidend für dieses Verständnis von „Leib Christi“ ist eine anthropologische Voraussetzung, die diese Überlegung leitet: Bewusstes Dasein vollzieht sich nie nur rein mental oder rein physisch, sondern stets im Zusammenspiel beider Dimensionen. Bewusstsein tritt so gesehen immer schon verkörpert auf, und dies betrifft sämtliche Vermögen, die ihm zukommen, so etwa auch das Vermögen zu glauben und glaubend zu handeln. Glaubenspraxen erweisen sich so auch als Körperpraxen, als Vollzüge verkörperter Existenz. Das gilt selbstverständlich auch für diejenige Praxis, die als Nachfolgepraxis Jesu und als Zeugnis bestimmt wird: Es handelt sich um einen verkörperten Akt bewussten Daseins²⁴, in dem in jener Praxis der Nachfolge Jesu sich auf performative Art und Weise je neu „Leib Christi“ konstituiert. *Corpus Christi*, das ist die Pluralität von Verkörperungen der Nachfolge und des Zeugnisses, historisch, sozial, kulturell geprägt und unterschieden. *Corpus Christi* wird auf diese Weise durch unterschiedliche Verkörperungspraxen des Zeugnisses, die sich ihm einschreiben, selbst hervorgebracht und konstituiert. Diese Vielfalt der „Leiber“ wird nicht mehr in eine umfassende Einheit, eine Korporativpersönlichkeit, „einverleibt“, einem Organismus als „Glieder“ inkorporiert und durch ein „Haupt“ beherrscht, verbunden mit irreversiblen Zuständigkeiten und Platzanweisungen,

²³ Im Unterschied etwa zum hobesschen „Leviathan“ bilden diese vielen Körper jedoch keinen homogenen politischen Körper (bei Hobbes der Staat), sie sind eben nicht mehr Glieder eines einzigen Organismus, „Innen“ im Gegenüber zu einem „Außen“.

²⁴ Aufgrund dieser anthropologischen Voraussetzung ist denn auch erst die Überzeugung zu rechtfertigen, dass die Praxis Jesu, und das heißt: eine ganz konkrete Körperpraxis, als Realsymbol Gottes, als göttliche Inkarnation, gelten kann. Diese Körperpraxis ist der individuelle Leib Christi und als dieser zugleich „Fleischwerdung“ Gottes.

dem Ständemodell prämoderner Feudalherrschaften vergleichbar, sondern als diese Vielfalt konstituiert sich dieser Leib. Dessen Einheit ist nicht vorgängig oder übergeordnet, sondern besteht in der Konstellation der je einzelnen „Leiber“ zueinander, basierend auf den Relationen, die sie miteinander verbinden.²⁵ Eine mögliche Metapher hierfür, die die alte Metapher des Organismusmodells ablösen könnte, ist diejenige eines Netzwerkes, ggf. auch die von Gilles Deleuze und Felix Guattari geprägte Metapher des Rhizoms bzw. des Plateaus.²⁶ Der „Leib Christi“ gestaltet sich analog zu einem Wurzelwerk in vielfältiger Verflechtung, ist dabei nicht von ewiger Gestalt, sondern prozessual und dynamisch, entsprechend der Dynamik des je einzelnen verkörperten Daseins, das in Relation zueinander ein „Plateau“ ausbildet, als das sich *corpus Christi* realisiert.

Die einzelnen Gläubigen konstituieren also Kirche als „Leib Christi“ insofern, als sie selbst in ihrem Existenzvollzug als mit Freiheit begabtes bewusstes Leben „Leib Christi“ sind und diesen immer wieder neu hervorbringen. Dieses Verständnis verkörperter Existenz als Leib Christi lässt sich im Übrigen sowohl mystisch wie pneumatologisch rechtfertigen. Mystisch könnte man auf die mystische Lehre der immerwährenden Inkarnation bzw. Geburt Gottes im Grund der Seele referieren und dies bewusstseinstheoretisch wie verkörperungstheoretisch reformulieren etwa als These vom Bildwerden Gottes im Vollzug bewussten Lebens in der Einheit von Mentalem und Physischem. Diese Gottbildlichkeit könnte dann christologisch weiter durchbestimmt werden. Pneumatologisch ließe sich durch Verweis auf die Geistbegabung aller ansetzen.²⁷

Jenes Verständnis von „Leib Christi“ tut dem Verständnis der Kirche als „Grundsakrament“ keinerlei Abbruch. Die Kirche vergegenwärtigt die im „Ursakrament“ Christus ergangene Heilszusage Gottes an seine Schöpfung, dies aber in bleibender Differenz, da

²⁵ Vgl. zum Begriff der Konstellation als Modell nicht-identitätslogischer Verknüpfung vor allem T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1988, 164ff.

²⁶ Vgl. G. Deleuze/F. Guattari, *Rhizom*, Berlin 1977.

²⁷ Eine pneumatologisch ausgerichtete Ekklesiologie hat jüngst Michael Böhnke vorgelegt (vgl. M. Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2013). Allerdings akzentuiert Böhnke hier weniger die Geistbegabung der einzelnen Gläubigen denn die Bedeutung des Geistes für die Kirche als Rechtsperson bzw. ‚moralische Person‘.

Christus und Kirche nicht aus dem gleichen ontologischen Material sind, und da weder Christus noch das von ihm verkündete Gottesreich direkt sich in endlicher Gestalt präsentieren können. Außerdem vollzieht sich diese Vergegenwärtigung im bezeugenden Handeln, in der Praxis der Nachfolge Jesu, und zwar derjenigen, die zu dieser Praxis herausgerufen sind (*ecclesia*) und sie als Gemeinschaft jener „Herausgerufenen“ vollziehen. Nicht „die“ Kirche *in abstracto* und als den einzelnen Christinnen und Christen vorgängige Einheit und als homogener „Sozialkörper“ ist also sakramentale Gestalt dieses göttlichen Heils, sondern *in concreto* die einzelnen Zeuginnen und Zeugen des Reiches Gottes, die gemeinsam Kirche konstituieren und leben. Auf diese Art und Weise ließe sich die Leib-Christi-Metapher trotz ihrer prekären Interpretationsmöglichkeiten und ihrer ebenso prekären Wirkungsgeschichte als durchaus glückend für die Aufgabe der Kirche gebrauchen, Zeichen und Werkzeug des Heils zu sein.²⁸

²⁸ Allerdings ist mit diesem Gebrauch der Leib-Christi-Metapher immer noch nicht das erwähnte Problem von Exklusion und Inklusion bzw. der „einschließenden Ausschließung“ gelöst, da die Kirche der Tradition gemäß das singular in Christus ergangene Heil verkörpert. Das Problem tritt auch dann weiter auf, wenn Verkörperung nicht mehr als Ausdruck eines Raums oder einer Korporativgestalt verstanden wird, in den man sich zur Erlangung des Heils zu inkorporieren hat. Denn auch die Nachfolgepraxis kann ja als Zeugnis des in Christus „ein für allemal“ ergangenen Heils interpretiert werden, und dann wäre das Problem nur verschoben: vom exklusiven/inklusive Sein des „Heilsraums“ bzw. „Sozialkörpers“ Kirche hin zu ihrem exklusiven/inklusive Handeln. Dieses Problem sprengt allerdings die ekklesiologische Reflexion und verweist auf die christologische Aufgabe, die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth und deren Bedeutung so zu denken, dass sich aus ihr weder ein Heilsexklusivismus noch ein Superiorismus ergibt.