

## Der Leib Christi

### Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne

**Thomas Söding**

Das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi ist ein Testfall ökumenischer Reformen. Kein anderes ekklesiologisches Motiv der Bibel wird stärker rezipiert und diskutiert. In der Moderne gewinnt es eine Strahlkraft wie selten zuvor. Aber welche theologische Bedeutung es hat, ist nicht ohne weiteres klar. Die Interpretationsinteressen sind ebenso ausgeprägt wie widersprüchlich. Das Motiv des Leibes Christi führt deshalb an einen Brennpunkt der gegenwärtigen Debatte über Modelle und Kriterien, Probleme und Potentiale, Traditionen und Tendenzen der Kirchenreform. Reformation und Gegenreformation haben das Bild auf ihre Fahnen geschrieben. Das kontroverstheologische Konfliktpotential ist groß, aber das ökumenische Konsenspotential ist größer. In der Neuzeit ist die katholische Rezeption besonders intensiv; deshalb ist eine hermeneutische Reflexion besonders aufschlussreich.

#### 1. Die Bilderserie im Corpus Paulinum

Paulus hat, wenn die Quellenlage nicht täuscht, das Bild der Kirche als Leib Christi<sup>1</sup> geprägt. Er führt es im Ersten Korintherbrief breit aus (1 Kor 12,12–27) und fasst es im Römerbrief knapp zusammen

---

<sup>1</sup> Vgl. *H. Merklein*, Entstehung und Gestalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens (1985), in: ders. (Hrsg.), Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 319–344 (der die Metaphorik stark macht); *Th. Söding*, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1 Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie (1991), in: ders. (Hrsg.), Wort vom Kreuz (WUNT 93), Tübingen 1997, 272–299; *A. Lindemann*, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus (1995), in: ders. (Hrsg.), Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 132–157 (der die religionsgeschichtliche Herleitung relativiert, die situative Konkretisierung meines Beitrages als Über-

(Röm 12,3ff.). Im Kolosser- und Epheserbrief wird das Bild aufgenommen (Kol 1,18.24; 2,18f.; Eph 1,22; 4,15; vgl. 2,14–17; 4,4f.), aber in der Perspektive, der Komposition und der Farbgebung stark verändert.

### 1.1 Die paulinische Prägung

„Leib Christi“ ist eine Metapher, die unter einem bestimmten Aspekt das Wesen der Kirche sichtbar machen soll.<sup>2</sup> Das Bild erfasst die Gemeinde, verstanden als Gemeinschaft der Gläubigen und als Kirche vor Ort, aber darin die *eine* Ekklesia, die dadurch charakterisiert ist, dass sie aus vielen Gliedern besteht.<sup>3</sup> Es hat – ausnahms-

---

interpretation kritisiert und eine „demokratischen“ Ansatz der Ekklesiologie bei Paulus von einem hierarchischen in der Paulusschule abgelöst sieht); *M. Walter*, Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“ (NTOA), Fribourg 2001 (der die politische Dimension des Motivs betont); *P. Kariuki Njiru*, Charisms and the Holy Spirit's Activity (Tesi Gregoriana. Serie teologica 86), Roma 2002 (der die charismatische Struktur der Kirche erhellt); *J. Hainz*, Vom „Volk Gottes“ zum „Leib Christi“. Biblisch-theologische Perspektiven paulinischer Ekklesiologie, in; ders. (Hrsg.), Neues Testament und Kirche. Gesammelte Aufsätze, Regensburg 2006, 78–96 (der das Motiv des Leibes Christi als Vitalitätsfaktor der Volk-Gottes-Ekklesiologie sieht); *F. Annen*, Der eine Leib und die vielen Glieder. 1 Kor 12 und das Amtsverständnis in der Kirche heute, in: R. Scoralick (Hrsg.), Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). FS Walter Kirchschräger, Zürich 2007, 23–41 (der die Kooperation und Anerkennung in der Ortsgemeinde akzentuiert); *Y. S. Kim*, Christ's Body in Corinth. The Politics of a Metaphor (Paul in Critical Contexts), Minneapolis 2008 (der wiederum die politische Dimension betont).

<sup>2</sup> In 1 Kor 12,12 und Röm 12,5 zeigt das οὖτως die Metaphorik, in 1 Kor 12,27 das ἕστε – ebenso wie in Röm 12,5 das ἕσμεν („Leib in Christus“) – die Realität an.

<sup>3</sup> Der gesamtkirchliche Bezug ist strittig; er wird heute auch in der katholischen Exegese bezweifelt (vgl. *J. Hainz*, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung [BU 9], Regensburg 1972) und in der evangelischen vertreten; vgl. *U. Luz*, Unterwegs zur Einheit. Gemeinschaft der Kirche im Neuen Testament, in: L. Vischer/U. Luz/Ch. Link (Hrsg.), Ökumene im Neuen Testament und heute, Göttingen 2009, 53–222, hier 116–123 (z.T. mit Corinna Destelkamp); in 1 Kor 12 ergibt er sich aus dem Kontext, weil in Vers 13 Taufe und Eucharistie, in Vers 28 der Apostolat genannt werden, in Röm 12 aus der Pragmatik des Briefes, weil Paulus sich an eine ihm unbekannte Gemeinde wendet, die er mit der ganzen Welt der Gläubigen verbunden hat (Röm 1,8–17). Eine ökumenisch konstruktive Position entwickelt – im kritischen Gespräch mit Adolf

weise – keine alttestamentliche Basis, sondern bezieht sich auf einen Mythos politischer Theologie<sup>4</sup>, den die Griechen und die Römer intensiv gepflegt haben.<sup>5</sup> Die Anzahl seiner Varianten ist groß.<sup>6</sup> Die Geschichte vom Aufstand der Plebejer gegen die Patrizier, die Titus Livius überliefert (*Ab urbe condita* II 32,9ff.), ist das bekannteste Beispiel<sup>7</sup>: Der Ex-Konsul Menenius Agrippa erzählt das Gleichnis vom angeblich faulen Magen, dem die sichtbar rührigen Körperglieder den Dienst aufkündigen, bis sie merken, dass sie selbst die Leidtragenden sind, weil sie keine Nährstoffe mehr erhalten; damit überzeugt der Patrizier die Plebejer, sich wieder – nicht ohne gewisse Zugeständnisse – an alter Stelle in den Organismus des Staates einzufügen. In allen Varianten wird der Mythos wie hier von oben nach unten erzählt; immer dient er der Disziplinierung der Schwachen; immer appelliert er an ein Ethos der Solidarität, von dem diejenigen am meisten profitieren, die das Sagen haben; immer beutet er den Traum einer organischen Gemeinschaft aus, in der alle einen natür-

---

von Harnack und Hans Lietzmann – *E. Peterson*, *Ekklesia*. Studien zum altkirchlichen Kirchenbegriff, hrsg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann (Ausgewählte Schriften. Sonderband), Würzburg 2010; vgl. *ders.*, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, hrsg. v. H.-U. Weidemann (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006.

<sup>4</sup> Vgl. *J. Assmann*, *Herrschaft und Heil*. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München 2000. Besonders brisant ist aufgrund seiner Adresse der Römerbrief; vgl. *J. R. Harrison*, *Augustan Rome and the Body of Christ*. A Comparison of the Social Vision of the Res Gestae and the Letter to the Romans, in: *Harvard Theological Review* 106 (2013), 1–36.

<sup>5</sup> Die Beziehungen zur stoischen Ethik betont *M. V. Lee*, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (NTS.S 137), Cambridge 2006. Der politische Mythos baut die Bezüge zum stoischen Ordnungsdenken auf; eine weitere Brückenfunktion, vor allem zu den Deuteropaulinen, hat die stoische Kosmologie, die gleichfalls das Weltbild des Leibes verwendet.

<sup>6</sup> Vgl. Plato, prot. 322 D; pol. I 372 E; 556 E; Gorg.; 518 E; nom VIII 929 A; Isocr., VII 14; XII 138; Aristot., pol. I 1253<sup>a</sup> 20ff.; IV 1295b 40ff.; Plut., Solon 18; defOr 29; Cor. 6,2ff.; Cicero, off. III 5,22f.; Sen., ira II 31,7; Dion., or. 33,16f.; 39,29f.; Epict., diss. II 5,23–26; MAnt VII 13; VIII 34; Themist., or. VIII 117 C; Philo, leg. III 131; praem. 5; Ios., bell. I 507; II 264; IV 406f.; V 279.

<sup>7</sup> Vgl. *D. Peil*, *Der Streit der Glieder mit dem Magen*. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis in 20. Jahrhundert (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforchung 16), Frankfurt a. M. u. a. 1985.

lichen Platz finden und es allen am besten geht, wenn alles am Platz bleibt.<sup>8</sup>

Paulus stellt diesen Mythos vom Kopf auf die Füße. Er macht den Leib zur Metapher der Kirche und erzählt die archaische Geschichte mit einem neuen *plot* von einem neuen *point of view* aus. Es ist der Standpunkt des Glaubens, den das Evangelium von Jesus Christus, dem auferwecktem Gekreuzigten, definiert; es ist die Geschichte eines multilateralen Konfliktes, der durch die Alternative einer multilateralen Kooperation geschlichtet werden soll. Im Ersten Korintherbrief spiegelt das Bild Auseinandersetzungen zwischen „starken“ und „schwachen“ Gläubigen, die zu einer tiefen Krise der Kirche von Korinth – etwa 5 Jahre nach ihrer Gründung – geführt haben; im Kern steht eine Auseinandersetzung über die Frage, was Charismen<sup>9</sup> sind und welchen Stellenwert sie haben. Die Spannungen sind so stark, dass sie das innere und äußere Wachstum der Gemeinde zu lähmen drohen. Deshalb interveniert der Apostel. Er sieht gewaltigen Reformbedarf: Das Gemeindeleben muss eine neue Form erhalten – und diese Form muss aus einer Reform folgen, aus einer Rückbesinnung auf den Anfang, den der Apostel mit der Verkündigung des Evangeliums gemacht hat; er hat – ein anderes Bild der Kirche vor Augen zu führen – Jesus Christus als Fundament der Kirche gelegt, damit das Haus des Glaubens, der Tempel Gottes, auf einer festen Grundlage weiter gebaut werden kann (1 Kor 3,10–17).<sup>10</sup> Im Römerbrief beschreibt das Bild den Raum, in dem die Agape wirkt (Röm 12,9–21; 13,8ff.), so dass die Charismen zur Geltung kommen (Röm 12,3.6ff.) und die Konflikte gelöst werden können, die nach Röm 14 gleichfalls

---

<sup>8</sup> E. Bloch (Politische Messungen, Pestzeit, Frankfurt a. M. 1970, 172–176) hat den Mythos deshalb „eine der ältesten Sozillügen“ genannt, allerdings nicht erklärt, weshalb sie auf Glauben gestoßen ist.

<sup>9</sup> Vgl. N. Baumert, Das Fremdwort „Charisma“ in der westlichen Theologie, in: Theologie und Philosophie 65 (1990), 395–415; ders., „Charisma“ – Versuch einer Sprachregelung, in: Theologie und Philosophie 66 (1991), 21–48. Max Weber hat Charisma als Gegensatz zu Institution verstanden; das ist nicht der paulinische Ansatz. Die Perspektive des Apostels ist theozentrisch: Charisma ist eine Konkretion der Gnade, individuell und sozial; Charisma ist seinem Wesen nach Dienst (vgl. 1 Kor 12,4f.).

<sup>10</sup> Vgl. Ch. G. Müller, Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeintheologie in I Kor 3,5–17. (Fundae Studien 5), Frankfurt a. M. 1995.

zwischen „Starken“ und „Schwachen“ aufgebrochen sind. Auch hier ist der Reformwille ausgeprägt: Paulus will die Römer in seine ökumenische Mission einbinden<sup>11</sup> und mit ihrer eigenen Geschichte versöhnen, die durch politische Verfolgungen und Konflikte zwischen Juden- und Heidenchristen überschattet gewesen ist. Die Rückbesinnung, die zu jedem Reformprozess gehört, wenn es einen identitätsstiftenden Anfang gibt, ist deshalb immer ein Aufbruch in jene Zukunft, die er schenkt. Im Fall der Ekklesiologie ist es jene Zeit und Ewigkeit, die durch die Auferweckung Jesu geprägt ist.

Um des Heilswirkens Jesu willen, auf die „Juden wie Griechen, Sklaven wie Freie“ angewiesen sind (1 Kor 12,13), geht Paulus sehr weit in der Verbindung zwischen Christus und der Kirche. Das ist ein erstes Merkmal des Bildes. Denn der „Leib“ ist gemäß biblischer Anthropologie nicht nur ein Teil des Menschen, unterschieden von Seele und Geist, sondern er selbst in seiner Kreatürlichkeit und Sensitivität, seiner Schönheit und Hinfälligkeit.<sup>12</sup> Mithin steht auch die Ekklesia, als Leib Christi betrachtet, in einem essentiellen Verhältnis zu Jesus Christus, und zwar unter dem Aspekt der geschichtlichen Präsenz seines Heilswirkens, der Versuchbarkeit und Schwäche, aber auch der Hingabe und der Liebe.<sup>13</sup> Für Paulus verdichtet sich die Verbindung zwischen Christus und der Kirche in der Taufe<sup>14</sup>, die in den ekklesialen Leib eingliedert (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,26ff.), und im Abendmahl<sup>15</sup>, das den ekklesialen Leib dadurch konstituiert

<sup>11</sup> Vgl. R. Vorholt, Alle Wege führen nach Rom. Die Hauptstadt im Blickfeld des Paulus, in: R. von Bendemann/M. Tiwald (Hrsg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 208–218.

<sup>12</sup> Vgl. P. Wick, Leib. Ein Beitrag zur paulinischen Anthropologie und Theologie, in: K. Schiffner u. a. (Hrsg.), Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. FS Horst Balz, Stuttgart 2007, 275–286.

<sup>13</sup> In der patristischen Ekklesiologie ist es ein Topos, die Verwundungen des ekklesialen Christusleibes anzusprechen – allerdings als konkrete *imitatio Christi* und deshalb immer wieder gegen Häretiker gerichtet (Cyprian, De catholicae ecclesiae unitate 23) oder als Ausweis der Unvollkommenheit in der Welt gedeutet (Origenes, In Leviticum homiliae VII,2), zuweilen aber auch im Blick auf die Schwäche der Mitglieder (Basilius, De Spiritu Sancto IX,23; XXVI, 61

<sup>14</sup> Vgl. St. E. Porter/A. R. Cross (Hrsg.), Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies (JStNT.S 234), Sheffield 2002.

<sup>15</sup> Vgl. J. Schröter, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), Stuttgart 2006.

und vitalisiert, dass die Feiernden am eucharistischen Leib Christi Anteil gewinnen (1 Kor 10,16f.; 11,23ff.).<sup>16</sup>

Allerdings ist „Leib Christi“ eine *Metapher* der Kirche; als solche setzt sie Identität und Differenz in ein essentielles Verhältnis, das mit einer paulinischen Kategorie (Röm 12,6) am besten als *analogia fidei* begriffen werden kann, mithin als je größte Ähnlichkeit, die durch eine desto größere Unähnlichkeit transzendiert und im Glauben sowohl erkannt als auch verwirklicht wird. Die Beziehung zwischen Christus und der Kirche ereignet sich im Heiligen Geist, dessen Art es ist, Differenzen nicht aufzuheben, dadurch fruchtbar zu machen, indem er einen Spannungsbogen mit einem großen Energiefeld aufbaut.<sup>17</sup>

Ein zweites Kennzeichen des paulinischen Bildes ist die Dialektik von Einheit und Vielfalt: je mehr Einheit, desto mehr Vielfalt – und je mehr Vielfalt, desto mehr Einheit. Paulus konkretisiert die Dialektik mithilfe einer Figurenreden von Körpergliedern, die in Korinth als stark und schwach gelten. Einerseits ermutigt er diejenigen, die von anderen, aber auch von sich selbst als unwichtig für das Leben der Kirche angesehen werden, ihren unverzichtbaren Wert zu erkennen und anzunehmen; andererseits ermahnt er diejenigen, die in eigenen und fremden Augen als stark gelten, sich nicht von den anderen abzuschneiden. Durch diese Konkretion wird ein symmetrisches Wechselverhältnis aufgebaut, das die Frage, wer oben und unten ist, wer stark und wer schwach, wer Herr und wer Knecht, revolutioniert, nämlich im Zeichen des auferstandenen Gekreuzigten neu definiert. Die Dialektik von Einheit und Vielfalt korrespondiert der typisch paulinischen von Stärke und Schwäche. Sie funktioniert, weil der Apostel ein Ethos der Anteilnahme, des Mitleids und der Mitfreude, der Anerkennung und Bestärkung aufbaut, dessen Herz im Hohenlied der Liebe 1 Kor 13<sup>18</sup> schlägt. Die Dialektik ist fundiert im Wirken Gottes, des Kyrios und des Pneuma, das aus einer differenzierten Einheit des Ursprungs eine konzise Vielfalt der Charis-

---

<sup>16</sup> Die eucharistische Ekklesiologie hat Augustinus betont: *sermo* 272. In der Gegenwart hat sie vor allem J. Ratzinger weitergeführt: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I–II, Freiburg i. Br. 2010.

<sup>17</sup> Vgl. F.-W. Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992.

<sup>18</sup> Vgl. P. G. Kichschläger, Die eschatologische Dimension von Liebe. 1 Kor 13 und der „andere Weg“, in: Bibel und Liturgie 85 (2012), 61–72.

men generiert (1 Kor 12,4ff.) und zur Kooperation bestimmt, die „anderen nützt“ (1 Kor 12,7).<sup>19</sup> Paulus entmythologisiert die politische Theologie, indem er das Bild auf die Kirche bezieht. Sie bildet diejenige Gemeinschaft, die Glaube, Hoffnung und Liebe verbindet; sie ist Ort und Medium der Versöhnung und Befreiung; sie ist es nicht aus der Entscheidung, dem Willen und der Arbeit ihrer Mitglieder heraus, sondern durch Christus und „in Christus“ (Röm 12,5), als sein Leib.

Ein drittes Merkmal ist das Verhältnis zur Welt. Das Bild des Leibes macht deutlich, dass für die Ekklesia die Beziehung zum Kosmos essentiell ist, kulturell und ökologisch, politisch und sozial. Die Kirche besteht aus lebendigen Menschen; sie bildet sich vor Ort, bezogen auf eine Stadt (1 Kor 1,2; Röm 1,7 u.ö.), auf eine Provinz (2 Kor 1,1) und auf die die ganze Ökumene (Röm 10,8 [Ps 19,5]; vgl. 1 Kor 1,2); sie ist vielsprachig (vgl. 1 Kor 16,22; Gal 4,6; Röm 8,16); sie bildet Recht aus (vgl. 1 Kor 5–6)<sup>20</sup>; sie entwickelt von Anfang an Institutionen, die sich aus der Adaption jüdischer wie griechischer Modelle herleiten lassen<sup>21</sup>; mit ihrer Liturgie, ihrer Martyrie und ihrer Diakonie ist sie in der Welt und für sie präsent. Als Leib betrachtet, ist die Kirche weder taub noch stumm, weder blind noch lahm – wenn sie auch oft genug an Seh- und Hörschwäche, an Wortkargheit und Motivationslosigkeit leidet. So wenig die Notwendigkeit einer „Entweltlichung“ theologisch zu bezweifeln ist<sup>22</sup> – Paulus warnt die Korinther, nicht „aus der Welt“ auszuwandern (1 Kor 5,10); denn sie sind mit Leib und Seele Christenmenschen. Der Apostel ist auf den missionarischen Impuls konzentriert, aber zwischen den Zeilen seiner Briefe kann die Exegese eine hohe hermeneutische Fähigkeit entdecken, im Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie der Wahrheit des Evangeliums auf die Spur zu kommen und sie mit der

<sup>19</sup> Vgl. *Th. Söding*, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg i. Br. 2005, 206–209.

<sup>20</sup> Vgl. *E. P. Gindale*, Corpus Christi. Ein Beitrag zur Genese eines Grundbegriffs der kirchlichen Rechtsgeschichte von Paulus bis Humbert von Silva Candida, Tübingen 1979.

<sup>21</sup> Vgl. *D.-A. Koch*, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2013.

<sup>22</sup> Vgl. die differenzierte Diskussion bei *J. Erbacher* (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2012.

Freiheit des Glaubens zu vermitteln. Deshalb ist der Dialog zwischen Kirche und Welt, die klare Positionierung und die engagierte Kommunikation, ein ekklesiologisches *essential*.

Ein viertes Wesensmerkmal kommt in den Blick, wenn beachtet wird, wer das Bild komponiert hat: Der Apostel schreibt der Ekklesia. Er stellt ihr mit dem Bild des Leibes Christi einen Spiegel vor Augen, in dem sie sich selbst erkennen kann. Er setzt sich für den Glauben an Jesus Christus, für die Kooperation der Charismen und für den missionarischen Dialog mit der Welt ein. Nach 1 Kor 12,28 ist sein eigener Apostolat *iure divino* („... Gott hat eingesetzt ...“) – so wie der Dienst der Lehrer und Propheten und so wie die Vielfalt der Charismen gleichfalls auf den einen Geist, den einen Kyrios und den einen Gott zurückgeht (1 Kor 12,4ff.). Der Apostel setzt seine ganze Autorität dafür ein, dass die Kirche lebt – in ihren vielen Gliedern, als der eine Leib. Die Autorität des Apostels ist aber nichts anderes als jene Diakonia, die aus der Partizipation an der Diakonie Jesu folgt (vgl. 2 Kor 5)<sup>23</sup>; Paulus macht als Apostel deutlich, dass die Korinther den Leib *Christi* bilden, weil *er* seinen Leib und sein Blut für sie hingegeben hat (1 Kor 11,23ff.); er macht die Gläubigen nicht von sich abhängig, sondern erinnert sie an ihre vitale Glaubensbeziehung zu Jesus Christus (1 Kor 3,6f.); er verweist auf das Wirken des Geistes, der sie zu lebendigen Gliedern des Leibes Christi macht, und erinnert sie an ihre Verantwortung für das gemeinsame Kirchbauprojekt (1 Kor 12–14); er macht auch transparent, wie er als Apostel mit ihnen kommuniziert: in seiner Liebe zu Gott, aus seinem Gebet heraus, durch seine Inspiration, die Teil seiner Sendung ist, in der Anteilnahme an ihrem Geschick und in der Wahrnehmung seiner apostolischen Vollmacht in ihrem Interesse.

Insofern und in dieser Weise ist für Paulus die Korrelation zwischen apostolischer Hierarchie und ekklesialer Charismatik konstitutiv für die Kirche, als Leib Christi gesehen. Das hierarchische Prinzip ist darin begründet, dass Jesus Christus der Herr der Kirche ist und hat sein Recht auch nur darin, diese Herrschaft Jesu Christi zu bezeugen, darzustellen und zu verwirklichen (2 Kor 4,4ff.). Aus der christologisch begründeten Hierarchie, die sich in den Grundvollzügen der Kirche ereignen muss, folgt das egalitäre Prinzip, insofern

---

<sup>23</sup> Vgl. R. Vorholt, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur paulinischen Apostolatstheologie (WMANT), Neukirchen-Vluyn 2006.

alle denselben Glauben teilen, dieselbe Taufe haben, denselben Gnade bedürftig und teilhaftig sind. Schon im Ersten Korintherbrief und im Römerbrief ist angelegt, dass die Hierarchie, also die Christozentrik, die Bedingung der Möglichkeit für die geschichtliche Existenz der Kirche ist, die Weitergabe des Glaubens, die Verbindungen zwischen Räumen und Zeiten. Das charismatische Prinzip ist darin begründet, dass es immer der Heilige Geist ist, der der Kirche Leben einhaucht, indem er Glaube, Hoffnung Liebe entstehen lässt, Gaben schenkt und Aufgaben stellt, Motivation schafft und Kommunikation herstellt. Aus dem charismatischen Prinzip, das sich gleichfalls in den Grundvollzügen der Kirche ereignen muss, folgt die konstitutive Vielfalt der Kirche: die Teilhabe vieler, der Austausch verschiedener Gaben, die Kooperation unterschiedlicher Menschen, Dienste und Energien. Das hierarchische und das charismatische Prinzip gehören nach Paulus wesentlich zusammen, weil der Geist jeweils den christologischen Ursprung vergegenwärtigt und dieser gerade in der Freisetzung des Geistes besteht.

## 1.2 Die deuteropaulinische Verschiebung

Das paulinische Bild erfährt in Briefen der Paulusschule eine erhebliche Verschiebung. Der Kolosserbrief<sup>24</sup> und der Epheserbrief<sup>25</sup> zeichnen das Bild so, dass Christus das „Haupt des Leibes“ ist (Kol 1,18.24; 2,18f.; Eph 1,22; 4,15; vgl. 2,14–17; 4,4f.)<sup>26</sup>, während im Ersten Korintherbrief der Leib als ganzer Jesus Christus darstellt (1 Kor 12,12–27) und im Römerbrief Jesus Christus – wenn die kühne Metapher erlaubt ist – wie der Mutterschoß ist, „in“ dem die Kirche

<sup>24</sup> Vgl. *Sang-Won (Aaron) Son*, To sōma tu Christu in Colossians 2:17, in: ders. (Hrsg.), *History and Exegesis*. FS Edward Earl Ellis, New York 2006, 222–238; *R. Canavan*, *Clothing the Body of Christ in Colossae. The Wild Kingdom of Early Christian Literature. A visual Construction of Identity* (WUNT II/334), Tübingen 2012.

<sup>25</sup> Vgl. *Ch. Gerber*, Die alte Braut und Christi Leib, Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs, in: *New Testament Studies* 59 (2013), 192–221. Sie macht deutlich, dass im Kirchenbild des Epheserbriefes weder die lokale Präsenz noch die Konkretion der Versammlung verlorengehen.

<sup>26</sup> Vgl. *R. Hoppe*, *Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung* (SBAB 47), Stuttgart 2010, 175–192. 211–229. Er arbeitet die sukzessive Veränderung vom Kolosser- zum Epheserbrief heraus.

sich bildet (Röm 12,4ff.).<sup>27</sup> Die Veränderung des Körperbildes geht in den Deuteropaulinen mit einer Veränderung des Kontextes einher: Die Kirche ist Teil des Welt, gerade wenn man sie *sub specie Dei* betrachtet; sie ist aber gerade jener Teil, in dem das All Kosmos ist – so geordnet, wie es der Wirklichkeit entspricht: Gott wird als Schöpfer, Erhalter und Erlöser bekannt; Jesus Christus ist der Mittler; sein Kreuz ist der Kompass, der dem Leben der Menschen Orientierung gibt. Das religionsgeschichtliche Umfeld wird weniger durch die politische Theologie als durch die stoische Kosmologie<sup>28</sup> erschlossen, auch wenn der Epheserbrief ein starkes Bewusstsein hat, von welch politischer Brisanz der Friede zwischen Juden und Heiden ist, dem die Kirche einen Ort zu geben berufen ist (Eph 2,11–22).

Die Bildverschiebung reagiert auf eine doppelte Herausforderung.<sup>29</sup> Einerseits nötigen Unsicherheiten im christlichen Welt- und Menschenbild, die im Zuge missionarischer Expansion und kirchlicher Inkulturation entstanden sind, zu einer offensiven Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen Schöpfungs- und Erlösungstheologie: Der ganze Kosmos und alle Kreaturen finden „in“ Christus, „durch ihn ... und auf ihn hin“ (Kol 1,15–20) ihr Sein und ihren Sinn; deshalb gibt es prinzipiell keine mythischen oder metaphysischen Störfaktoren zwischen Gott und den Gläubigen, die durch Engelkult oder asketische Übungen ausgeräumt werden müssten; Christus beherrscht das All, und diese Herrschaft, die der Erlösung dient, wird in der Kirche erkannt und bekannt, gefeiert und – hoffentlich auch – praktiziert. Andererseits stellt sich die große Aufgabe, im Übergang von der apostolischen Gründungszeit zur Generationenfolge kommender Christenmenschen die Verbindung

---

<sup>27</sup> Zum Leitmotiv „in Christus“ vgl. U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 548f. Entscheidend ist, dass die Präposition „in“ nicht nur an die definitive Vergangenheit des Heilstodes erinnert und damit an den geschichtlichen Grund der Ekklesia in der Sendung Jesu, sondern die gegenwärtige Herrschaft des Auferstandenen erhellt, der die Kirche – wie die einzelnen Gläubigen – umfängt, so dass sie in ihm geborgen, von ihm umarmt, durch ihn geführt wird.

<sup>28</sup> Vgl. J. Wildberger, Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84), Berlin 2006.

<sup>29</sup> Den Hintergrund beleuchtet die Einleitungswissenschaft; vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB), Göttingen <sup>8</sup>2013, 372–377 (Kol). 386–390 (Eph).

mit dem Ursprung zu halten und die Herausforderungen neuer Zeiten zu meistern. Dem dient die Etablierung kirchlicher Dienste, die an den Dienst der Apostel anknüpfen, um zu bezeugen, was sie einmalig, und fortzusetzen, was sie erstmalig mit der Verkündigung des Wortes Gottes für die Kirche und die Welt getan haben.<sup>30</sup> Auch in den Deuteropaulinen bleibt der Reformansatz lebendig: Es gibt einen programmatischen Rückbezug auf Paulus, aber keine Repetition, sondern eine Innovation seiner Theologie (mit neuen Problemen und neuen Chancen).

Die Folgen der Bildverschiebung sind erheblich. Die paulinischen Parameter werden akzentuiert. Die organische Verbindung zwischen Christus und der Kirche wird stärker betont als die Differenz, die Einheit der Kirche stärker als die Vielfalt, die konstruktive Rolle der Kirche für den Kosmos<sup>31</sup> stärker als die dialogische Existenz der Kirche in der Welt. Das hierarchische Prinzip der Kirche wird konkretisiert und reflektiert, während das charismatische in den Hintergrund zu treten droht.<sup>32</sup> Christus ist der Herr der Kirche; die Kirche ist von seinem Geist erfüllt. Das ist ein genuin paulinischer Gedanke.<sup>33</sup> Neu ist aber die Perspektive: Während Paulus auf die apostolische Gründung schaut und beim Wie des weiteren Kirchenbaus auf die freie Kooperation der Charismen setzt, die sich vom Apostel anleiten lassen (1 Kor 3,10–17), betonen der Kolosser- und mehr noch der Epheserbrief, dass Jesus Christus diese Herrschaft durch berufene Menschen ausübt, die eine offizielle Verantwortung dafür tragen, dass sich die Kirche in ihrer Lehre und in ihrem gesamten Leben an

---

<sup>30</sup> Die Dynamik der Entwicklung kirchenleitender Dienste beschreibt *M. Tiwald*, Die vielfältigen Entwicklungslinien des kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für die heutige Theologie, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br. 2010, 101–128.

<sup>31</sup> Betont von *J. D. G. Dunn*, One Church – Many Churches, in: A. A. Alexeev/Ch. Karakoulis/U. Luz (Hrsg.), Einheit der Kirche im Neuen Testament (WUNT 218), Tübingen 2008, 3–22.

<sup>32</sup> Vgl. *H. Roose*, Die Hierarchisierung der Leib-Metapher im Kolosser- und Epheserbrief als „Paulinisierung“. Ein Beitrag zur Rezeption Paulinischer Tradition in pseudo-Paulinischen Briefen, in: *Novum Testamentum* 47 (2005), 117–141.

<sup>33</sup> Vgl. *I. de la Potterie*, Le Christ, plérôme de l'Église (Ep 1,22–23), in: *Biblica* 58 (1977), 500–524.

Jesus Christus orientiert, der nicht nur die entscheidende Gestalt der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und Zukunft ist. Der Leib Christi bleibt, zumal im Epheserbrief, eine organische Größe, die auf Wachstum und Reife angelegt ist (Eph 4,7–16)<sup>34</sup>; es bleibt auch dabei, dass Jesus Christus selbst – vom Vater her und im Geist – alle Gaben schenkt, die für die Kirche wesentlich sind (Eph 4,7–11). Aber der Fokus liegt auf den wenigen Verantwortlichen, die angesichts wachsender Mitgliederzahlen die Qualität halten und nach Möglichkeit steigern sollen. In den Deuteropaulinen bleibt der Bezug zu den Charismen konstitutiv – weil die Leitungs- und Lehrdienste selbst charismatisch verstanden sind, nämlich als spezifische Geistesgaben des erhöhten Christus an seine Kirche, und weil deren Verantwortung gerade im Training aller Körperglieder des Christusleibes besteht.<sup>35</sup> Dadurch wird ein starker Spannungsbogen – nicht zwischen Dienst und Amt, auch nicht zwischen Pneuma und Institution, aber – zwischen Charisma und Hierarchie sichtbar. Er ist eine Transformation des paulinischen Bildes von der apostolischen Kirche in die nachapostolische Zeit.

### 1.3 Der neutestamentliche Impuls

Erst die historisch-kritische Exegese hat die spannungsreichen Strukturen und Dynamiken der paulinischen Bildgebung sichtbar gemacht<sup>36</sup> – aber oft zu Lasten der Deuteropaulinen interpretiert, die angeblich von den Höhen der paulinischen Geistesfreiheit in die Niederungen frühkatholischer Institutionalisierung führe.<sup>37</sup> Demgegenüber kann eine historische und theologische Hermeneu-

<sup>34</sup> Vgl. D. Rode, *Unidad y crecimiento eclesiológicos preservados por la Iglesia según Efesios 4:7–16*, in: *DavarLogos* 5 (2006), 151–160.

<sup>35</sup> Vgl. Th. Söding, *Das Charisma des Dienens – Die Entwicklung von Ämtern in der frühen Kirche. Bewegung und Gegenbewegung*, in: W. Krieger / B. Sieberer (Hrsg.), *Ämter und Dienste: Entdeckungen – Spannungen – Veränderungen*, Linz 2009, 89–144.

<sup>36</sup> Gemäß orthodoxer Tradition betont St. Tofana die literarische Einheit und theologische Harmonie: Die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche im Licht der ekklesiologischen Terminologie des Neuen Testaments, in: A. A. Alexeev/Ch. Karakoulis/U. Luz (Hrsg.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament*, 33–41.

<sup>37</sup> Markant bei E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (BHT h 9), Tübingen 1934;

tik des Kanons<sup>38</sup> zweierlei zeigen: dass die Deuteropaulinen und die Pastoralbriefe nie ein Monopol besessen haben, sondern strukturell im Kontext von authentischen Paulinen rezipiert worden sind, und dass sie neue Bildperspektiven entwickelt haben, die von neuen Standpunkten aus neue Durchblicke eröffnet, allerdings auch Abschattungen und Ausblendungen produziert haben.

Damit lässt sich exegetisch ein Zwischenergebnis in zwei Aspekten festhalten. Zum einen baut das Corpus Paulinum mit dem Motiv des Leibes Christi ein enormes Spannungsfeld auf, das von vier Eckpunkten markiert wird: der Analogie zwischen Christus und der Kirche, der Dialektik von Einheit und Vielfalt, dem Dialog zwischen Kirche und Welt und der Korrelation zwischen apostolisch begründeter Hierarchie und charismatisch erfüllter Koinonia. Diese Eckpunkte werden zu Kriterien, wenn die intensive Rezeption unter dem Aspekt der Schriftgemäßheit analysiert und kritisiert werden soll. Sie erlauben, Akzentuierungen und Einseitigkeiten, Innovationen und Revisionen, Amplifikationen und Restriktionen zu identifizieren und kritisch zu rekonstruieren, so dass der Rückbezug auf Paulus die Dynamik der Aktualisierung nicht hindert, sondern fördert.

Zum anderen dokumentiert der neutestamentliche Kanon eine Entwicklung mit einer klarer Richtung und einem offenem Ausgang, der in die Zukunft der Kirche führt. Früher hat man diese Entwicklung in der Psyche des älter werdenden Paulus festgemacht; heute denkt die kritische Exegese an die Entstehung eines Generationenvertrages, der den paulinischen Ansatz aktualisiert, indem er ihn modifiziert, und die neuen Modelle etabliert, indem er den paulinischen Ansatz konsolidiert. Die starke Entwicklung erklärt sich aus dem genuinen Energiepotential des Leib-Christi-Motivs. So organisch die Vorstellung des Leibes Christi ist, so dynamisch ist sie. Wenn die Variationen, die sich ergeben, nicht die Situation erhellen, in der sie entstehen, wird das Bild unscharf – ebenso wenn es übermalt oder übertüncht, eingefroren oder eingerahmt wird. Es sind genau die Wesensmerkmale der Leib-Christi-Ekklesiologie, die Kon-

---

ders., *Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi* (1969), in: ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen <sup>2</sup>1972, 178–210.

<sup>38</sup> Vgl. *J.-M. Auwers/H. J. de Jonge* (Hrsg.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003.

tinuität und Transformation generieren: Die Analogie von Christus und Kirche konkretisiert und transzendiert jede Sozialgestalt des Leibes Christi; die Dialektik von Einheit und Vielfalt erhellt nicht nur die Synchronie, sondern auch die Diachronie der Kirche; der Dialog zwischen Kirche und Welt ist prinzipiell ebenso ungeschlossen wie der Wahrheitssuche verpflichtet; die Korrelation zwischen Hierarchie und Charisma wird nie nur konstatiert, sondern immer neu austariert, weil sie am Wachstum des Leibes orientiert ist. Insofern zeigen sich am Motiv des Leibes Christi paradigmatisch die Stärken und Schwächen, die Versuchungen und Gelegenheiten dessen, was im theologischen Sinn Tradition genannt werden kann<sup>39</sup> und als Korrelat von Reform in Geltung bleiben muss, wenn es wirklich um die Kirche geht – und in der Kirche, paulinisch gesprochen, um Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 13,13).

## 2. Die modernen Spiegelungen des Bildes im katholischen Lehramt und ihre ökumenischen Reflexionen

Für die katholische Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts ist das Leib-Christi-Bild signifikant<sup>40</sup>, mehr als für die evangelische. Das Lehramt ist besonders engagiert und positioniert; die Theologie hat vieles vorgedacht und kritisch interpretiert; im Kirchenvolk kursieren eigene Lektüren, die weniger von der Theologie, jedoch stark vom *magisterium* beeinflusst sind, aber auch eine spezielle Dynamik entwickeln und dadurch Theologie wie Lehramt beeindrucken (können resp. sollten). Wegen der großen Bedeutung und Wirkung stehen die lehramtlichen Aussagen im Fokus. Sie sind auch für die Ökumene von größtem Gewicht.

---

<sup>39</sup> Vgl. B. Oberdorfer/U. Swarat im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (Hrsg.), Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 89), Frankfurt a. M. 2010.

<sup>40</sup> Eine kritische Rekonstruktion bei J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994, 277–315.

## 2.1 Positionen des Lehramtes

Schon im Ersten Vatikanischen Konzil, das seine Arbeit aufgrund des Krieges zwischen Deutschland und Frankreich nicht hat erledigen können, war eine Erklärung zur Kirche geplant, in der nicht der bis dahin führende Begriff der *societas*, sondern das Konzept des *corpus Christi* zentral hätte sein sollen. Im 20. Jahrhundert wird der Plan aufgenommen und in veränderter Form verwirklicht. Zwei lehramtliche Texte stechen hervor: die Enzyklika *Mystici corporis* Pius XII. und die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Lumen gentium*. Sie haben die nachkonziliare Entwicklung stark beeinflusst, ohne dass sie von ihr überholt worden wären.

### 2.1.1 *Mystici corporis*

1943 veröffentlicht Pius XII. die Enzyklika *Mystici corporis*<sup>41</sup>. Sie greift die liturgische Bewegung auf<sup>42</sup>, die nicht nur den häufigen Kommunionempfang, sondern vor allem die aktive Teilhabe an der gesamten Liturgie propagierte, und die Bibelbewegung<sup>43</sup>, die den „unerschöpflichen Schatz heilsamster Wahrheiten“ heben wollte, von dem der katholische Pädagoge und Kirchenreformer Franz Overberg gesprochen hat<sup>44</sup>. Sie ist ein großer Schritt weg von einer primär juristischen Definition der Kirche als *societas perfecta* hin zu

---

<sup>41</sup> AAS 35 (1943), 193–248. Auszüge: DH 3800–3822 (weder die biblischen noch die zeitgeschichtlichen und die marianischen Ausführungen werden hier erfasst). Eine entschieden positive Würdigung unternimmt B. Gherardini, *L'enciclica „Mystici Corporis“* (29 giugno 1943), in: Ph. Chenu (Hrsg.), *L'eredità del magistero di Pio XII. (Dibattito per il millennio 13)*, Città del Vaticano 2010, 203–217.

<sup>42</sup> Vgl. Th. Maaß-Ewert/K. Richter, Die liturgische Bewegung in Deutschland, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hrsg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Bd. II: *Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart* (LQF 88), Münster 2002, 629–648; als Zeitzeugen vgl. J. A. Jungmann, *Liturgische Erneuerung. Rückblick und Ausblick*, Kevelaer 1962.

<sup>43</sup> Vgl. W. Beilner, Die Bibelbewegung: Ihre Geschichte, ihre Bedeutung für das Konzil und ihre bleibenden Anliegen für Gegenwart und Zukunft., in: *Bibel und Liturgie* 69 (1996), 136–139.

<sup>44</sup> Vgl. K. J. Lesch, Die Bibel – „ein unerschöpflicher Schatz der heilsamsten Wahrheiten“: Bernard Overbergs Bedeutung für die katholische Bibelbewegung, in: *Religionspädagogische Beiträge* 53 (2004), 97–108.

einer spirituellen Sicht, für die Romano Guardins Diktum: „Die Kirche erwacht in den Seelen“<sup>45</sup> kennzeichnend ist (vgl. DH 3814). Die Enzyklika verwendet mit „mystisch“ ein gefährliches Adjektiv, das ohne biblische Basis ist, aber der Rückbindung an die Bibel dient, indem es die geheimnisvolle Präsenz Jesu Christi als Herz ihres Heildienstes erfassen soll<sup>46</sup>; dadurch wird – im katholischen Sprachspiel – exakt die Dialektik vom Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche erfasst und in eine essentielle Relation zueinander gebracht (DH 3806. 3809ff. 3815).<sup>47</sup>

An den entscheidenden Eckpunkten entstehen unter diesem Vorzeichen durchaus differenzierte Verhältnisbestimmungen. So sehr die Kirche als *alter Christus* seine Person auf Erden vertritt (DH 3806), so sehr wird – mit Verweis auf die paulinische Metaphorik – die Differenz betont, und zwar um das Gottsein Gottes zu wahren (DH 3816). So sehr die Einheit des Leibes betont wird, so wenig wird vergessen, dass der Leib aus mehreren Gliedern besteht (DH 3800). So sehr sich der Blick auf das Binnenverhältnis der Kirche konzentriert, so wenig wird die Tragödie und Schuld der Zeit vergessen. So heilbringend die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ist, so wenig darf irgendein Zwang ausgeübt werden (DH 3822). So stark die Hierarchie – mit dem Papsttum – betont wird (DH 3804), so deutlich wird eine Monopolstellung des Amtes zurückgewiesen

---

<sup>45</sup> Das Wort findet sich programmatisch gleich im Anfangssatz seines Frühwerks: R. Guardini, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge (1923), in: ders., Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn (Werke), Mainz <sup>4</sup>1990.

<sup>46</sup> Während ursprünglich die Hostie als „mystischer“ und die Kirche als „wahrer“ Leib Christi galten, führt der Streit um die Realpräsenz dazu, das eucharistische Brot den „wahren“ und die Kirche den „mystischen“ Leib Christi zu nennen, um die geheimnisvolle Gegenwart Jesu Christi in ihr zu erfassen. Die scholastische Gleichsetzung von *corpus Christi* und *corpus ecclesiae* führt dann aber zu einer ungeheuren theologischen Aufwertung der Kirche als Körperschaft; die Spitze bildet die Bulle *Unam Sanctam* von Bonifaz VIII., die gegen die Ostkirche das Bild entwickelt, es entstehe ein Monstrum, wenn der Leib der Kirche nicht nur ein einziges Haupt, nämlich den Papst habe. Die problematische Entwicklung wird mitsamt dem folgenden Durchbruch scharf analysiert von J. Ratzinger, Art. Leib Christi II. Dogmatisch, in: LThK<sup>2</sup> 6 (1961), Sp. 910ff.

<sup>47</sup> In der Enzyklika Leos XIII. *Satis cognitum* von 1896 (AAS 28 [1885/96] 709–757; Auszüge: DB 3300–3310), auf die sich *Mystici corporis* vielfach bezieht, wird die Dialektik angebahnt, aber unter dem Vorzeichen der institutionellen Sichtbarkeit.

(DH 3801); mit dem augustinisch klingenden Satz<sup>48</sup>, der Heilige Geist sei die „Seele“ des Leibes, wie Christus sein „Haupt“ ist (DH 3808), soll die umfassende Wirksamkeit des Geistes betont werden, wenngleich das Bild ein wenig verrutscht ist.

Allerdings gibt es Grenzen. Die Aussage, die Kirche sei „quasi die zweite Person Christi“ (DH 3806) geht in der Anwendung des Analogieprinzips sehr weit, auch wenn klargestellt wird, sie sei nicht auf die inkarnatorische Präsenz, sondern auf die Anteilgabe an den Heilsgütern Christi zu beziehen (DH 3806). Die aktive Rolle der Kirche wird – aufgrund einer Vermischung der paulinischen und deuteropaulinischen Bilder – so stark betont (DH 3805. 3813. 3817), dass der Verdacht ausgeräumt werden muss, Jesus Christus sei irgendwie auf sie angewiesen, um der Retter aller Menschen sein zu können. Die Einheit der Kirche wird nur als Gegensatz zur Spaltung betont, nicht auch als Korrelat der Vielfalt; dem entspricht, dass die Vielfalt nur als Fülle und Ordnung erscheint (DH 3800), nicht als Differenz und Dialog und dass sie nur dadurch zu entstehen scheint, dass die Gaben des Geistes hierarchisch (DH 3807) und moralisch (DH 3808) abgestuft verliehen werden, nicht aber dadurch, dass jedem und jeder Gläubigen gegeben wird, was dem Wachstum des Leibes dient, so dass wechselseitige Solidarität und Anerkennung herrschen, die nicht darauf beruhen, dass „mehr“ oder „weniger“ Charisma, sondern dass andere Gaben geschenkt werden. Der Leib Christi wird ohne weiteres mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert, ohne dass es eine ökumenische Öffnungsklausel gäbe (DH 3802); nur ein moralisches Vollkommenheitsideal wird zurückgewiesen (DH 3803), aber wer nicht zur römisch-katholischen Kirche gehört, hat sich vom Leib abgespalten (DH 3802f.), und wer nicht zu ihr gehört, kann nur eingeladen werden, zu ihr zu stoßen (DH 3822). Das Verhältnis zur Welt wird nur als Unterscheidung, nicht als Teilhabe beschrieben. Die Hierarchie Christi wird direkt mit der Hierarchie des Papst- und Bischofsamtes identifiziert (DH 3804f.), nicht aber mit der *communio* der Gläubigen vermittelt.

Liest man *Mystici corporis* als Dokument katholischer Kirchenreform, liegt der Fokus auf einer Intensivierung des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Praxis, die ethisch relevant, aber sakramen-

---

<sup>48</sup> *Augustinus*, sermo 267,4.

tal begründet ist. Ökumenisch konstruktiv ist sie insoweit, als sie das körperschaftliche Denken relativiert und biblische wie patristische Motive einspielt, die auch für die reformatorischen Traditionen wesentlich gewesen sind. Ihre deutlich sichtbare Grenze besteht darin, dass sie weder den ekklesiologischen Status der anderen Kirchen und Gemeinschaften bedenkt noch jenem kommunikativen Begriff der Kirche zum Durchbruch verhilft, der im Titel angelegt ist. Der tiefe Grund ist eine selektive Rezeption des biblischen Zeugnisses.

### 2.1.2 *Lumen gentium*

Die Aufbrüche und Grenzen von *Mystici corporis* haben eine produktive Rezeption befördert. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium*<sup>49</sup> bezieht sich ausdrücklich und eingehend auf sie, öffnet aber neue Horizonte.<sup>50</sup> Zum einen wird die Konzentration auf das eine Bild des Leibes Christi relativiert; zwar hat es ein eigenes Kapitel (LG 7 – DH 4112–4117)<sup>51</sup>; aber zuerst wird eine Fülle anderer biblischer Metaphern ausgebreitet (LG 6), danach gilt das Hauptaugenmerk dem Motiv des Gottesvolkes (LG cap. 2).<sup>52</sup> Zum anderen wird das Bild im engen Anschluss an die biblische Basis (DH 4112) und deshalb differenzierter, konkreter, aber auch transparenter ausgeführt.<sup>53</sup>

Was das Verhältnis von Christus und Kirche anbelangt, wird zwar die Leib- mit der Hauptmetapher harmonisiert; aber der Aspekt ist die Verbundenheit zwischen dem Haupt und den Gliedern, die ganz auf den Heildienst Jesu Christi, seine Anteilnahme am Leben der

<sup>49</sup> Vgl. P. Hünemann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: ders./B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II, Freiburg i. Br. 2009 (2004), 263–582.

<sup>50</sup> Vgl. Y. Congar, Le concile de Vatican II. Son église – peuple de Dieu et corps du Christ, Paris 1984.

<sup>51</sup> Überdies begegnet es u. a. in SC 59; LG 11. 26. 30. 32. 33. 39. 49. 50. 52.

<sup>52</sup> Gleichwohl gibt es Stimmen, die das Gewicht verschieben; vgl. A. Diriar, Ses frontières sont la charité. L'Église corps du Christ et Lumen gentium, Paris 2011. Differenzierter: M. Becht, Kirche als Leib Christi. Zur Leib-Christi-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils, in: Theologie und Philosophie 79 (2004), 361–387.

<sup>53</sup> Vgl. W. Kasper, Volk Gottes – Leib Christ – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: J.-H. Tüch (Hrsg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 221–241.

Menschen, und auf die Partizipation der Kirchenmitglieder an seinen Heilsgaben abgestellt ist<sup>54</sup>; daraus folgt die Erinnerung an den Auftrag an alle Gläubigen, mit Jesus konform zu gehen, heißt: sich von seinem Lebensstil prägen zu lassen und dadurch den Glauben zu verifizieren, dass er sein Leben für ihr Leben hingegeben hat. Deshalb ist einer Gleichsetzung oder Beiordnung von Christus und Kirche ein Riegel vorgeschoben; es ist vielmehr *expressis verbis* von „Analogie“ die Rede. Gleichzeitig ist die – ökumenisch nicht unbelastete – Rede von der Kirche als „Sakrament“ des Heiles hier biblisch begründet; im Rahmen der katholischen Lehrentwicklung gibt sie sich nicht als Hypertrophie, sondern als Relativierung der Kirche zu erkennen: Sie ist nicht weniger als, aber auch nicht mehr als „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott und der Menschen untereinander“ (LG 1).<sup>55</sup> Taufe und Eucharistie sind nach LG 7 – wie bei Paulus selbst und durchweg mit explizit paulinischer Begründung – die wichtigsten Schnittstellen zwischen Christus und den Mitgliedern der Kirche.

Im Vergleich mit *Mystici corporis* ist auch die Vielfalt im Bild des Leibes Christi stärker betont. Sie wird nicht in der Logik hierarchischer Abstufungen, sondern göttlicher Gnade entwickelt und auf die vielfältigen Aufgaben beim Kirchenbau bezogen, allerdings nicht explizit auf die spezifischen Fähigkeiten und Fertigkeiten aller Kirchenmitglieder, auch der sog. Laien. Die Einheit wird weniger im Koordinatensystem der katholischen Kirchenordnung als – wie bei Paulus – im Netzwerk der Agape begründet, das von der Liebe Gottes selbst geknüpft wird. Sie wird aber nur innerkatholisch reflektiert. Zwar ist *Lumen gentium* offener für die Ökumene als *Mystici corporis*, weil (in LG 8) ausdrücklich die „Elemente der Heiligung und Wahrheit“ erwähnt werden, die andere Kirchen und kirchliche Gemein-

---

<sup>54</sup> Vgl. W. Thönnissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. 1996.

<sup>55</sup> In dieser Formulierung kommt – ohne direkten Schriftbezug – ein originär paulinisches Anliegen zum Ausdruck: Die Hoffnung auf eine friedliche Einigung unter den Menschen, für die das Bild des Leibes mit seinen Gliedern ursprünglich steht, kann nur Gott selbst verwirklichen; im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung realisiert sich diese Einheit, die allen ihr Recht gibt, in der Kirche, weil hier diejenigen zusammenkommen, die Frieden mit Gott geschlossen haben (vgl. Röm 5,1–11) und deshalb die Liebe Gottes weitergeben. Freilich muss dieses Geschenk immer neu angenommen werden; deshalb schreibt Paulus seinen Brief – und deshalb wird er bis heute gelesen.

schaften hüten; um dies anzuzeigen, wird nicht mehr einfach gesagt, die römisch-katholische Kirche „sei“ die einzig wahre Kirche Jesu Christi (*est*), verwirkliche sie (*subsistit*).<sup>56</sup> Aber diese präzise Positionierung wird weder hier noch in *Unitatis redintegratio* unter Verweis auf den Leib Christi mit seinen vielen Gliedern entfaltet.

Für das Verhältnis von Kirche und Welt ist das Motiv des *corpus Christi* in *Lumen gentium* nicht ausgewertet worden – wie umgekehrt die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* nur *en passant* auf den Leib Christi rekurriert und nicht die Kirche, sondern die von Christus geeinte Welt im Blick hat<sup>57</sup>. „Dialog“ ist eine theologische Kategorie, die bis heute vom Lehramt nur innerkirchlich und ökumenisch verwendet wird, aber nicht im Verhältnis zur Welt.<sup>58</sup>

Große Bedeutung hat in *Lumen gentium* hingegen das Verhältnis von Charisma und Hierarchie. Es wird genauso differenziert beschrieben wie in der Gesamtanlage der Kirchenkonstitution: zuerst kommt das Volk Gottes, dann das hierarchische Amt der Bischöfe. Alles wird auf das Wirken ein und desselben Geistes zurückgeführt, ohne eine Quantifizierung oder Qualifizierung der Gnade, aber auch ohne Gleichmacherei. Für die katholische Ekklesiologie ist der Episkopendienst ein wesentliches Element der apostolischen Sukzession und deshalb ein Kriterium des Kircheseins.<sup>59</sup>

### 2.1.3 Die nachkonziliare Lehrentwicklung

Die nachkonziliare Lehrentwicklung folgt *Lumen gentium* nicht nur in der christologischen Grundierung, sondern auch in der Konzen-

---

<sup>56</sup> Die Glaubenskongregation hat 2007 in „Fünf Fragen und fünf Antworten“ klar gestellt, dass der Sinn dieser Wendung nicht sei, Selbstzweifel am ekklesialen Status der katholischen Kirche zu säen, sondern anzuzeigen, dass das, was die katholische Kirche als ekklesiale *essentials* erkenne, nicht nur in ihr zu erkennen sei; vgl. (gegen Kritik von rechts) W. Kasper, Die Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br. 2011, 234–238. Anders, als Verschärfung des *est*, interpretiert jedoch A. v. Teuffenbach, Die Bedeutung des *subsistit* in LG 8, München 2002.

<sup>57</sup> *Gaudium et spes* 78 spielt auf Eph 2 an.

<sup>58</sup> Vgl. H.-J. Pottmeyer, Dialogstrukturen in der katholischen Kirche und die Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 41 (2012), 602–615.

<sup>59</sup> Hier diagnostiziert *Unitatis redintegratio* 22 auf evangelischer Seite einen Mangel (*defectus*) der sakramentalen Ordination; vgl. P. Cipriana, *Defectus ordinis. La sacramentalità dell'ordine nelle chiese della riforma* (Tesi di dottorato in Teologia 12), Napoli 2001.

tration der Leib Christi-Ekklesiologie auf das kirchliche, genauer: das katholische Binnenleben. Das Weltverhältnis der Kirche wird nicht mehr vom Bild erfasst; die Dialektik von Einheit und Vielfalt wird weitgehend auf die Korrelation von Hierarchie und Charisma reduziert. In dieser Perspektive gibt es keine einheitliche Linie, sondern ein nicht unerhebliches Schwanken zwischen forcierter Theologie der Einheit und innovativer Theologie der Vielfalt. Die Schwankungen erklären sich aus situativen Anlässen und gesuchten Konkretionen. Zwischen den Akzentuierungen braucht kein Widerspruch zu bestehen.

Denn zum einen begegnet die Ekklesiologie der Vielfalt in Form einer *communio*-Ekklesiologie<sup>60</sup>, die auf die organische Verbundenheit aller Kirchenmitglieder getrimmt ist, ohne die unterschiedlichen Gaben und Aufgaben als solche anzuerkennen. Überdies ist für sie die Gemeinschaft der Bischöfe zentral<sup>61</sup>, während die ekklesiologischen Positionen der Ordensleute<sup>62</sup> und Priester<sup>63</sup> zwar in päpstlichen Lehrschreiben angesprochen, aber nicht umfassend geklärt, und die Berufungen aller Glieder des Leibes zum Aufbau der Kirche zwar allgemein erwähnt, aber nicht konkret im Blick auf Rechte und Pflichten bestimmt werden.<sup>64</sup>

Zum anderen kann die Ekklesiologie der Einheit gerade der Integration vieler verschiedener Sprachen und Kulturen dienen. *Dominus Iesus* hat ihn zwar verwendet<sup>65</sup>, um die pluralistische Religions-

---

<sup>60</sup> Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985. Die Dokumente. Mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg i. Br. 1986.

<sup>61</sup> Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores gregis zum Thema: Der Bischof – Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 163), Bonn 2003.

<sup>62</sup> Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, Der Dienst der Autorität und der Gehorsam. Instruktion (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 181), Bonn 2008.

<sup>63</sup> Kongregation für den Klerus, Instruktion Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 157), Bonn 2002.

<sup>64</sup> M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>65</sup> *Dominus Iesus* 16: „Wie es nur einen einzigen Christus gibt, so gibt es nur einen einzigen Leib Christi, eine einzige Braut Christi: ‚die eine alleinige katholische und apostolische Kirche‘.“ Das Zitat stammt aus dem Credo der armenischen Kirche (DH 48). Die weitere Fußnotenverweise verbinden aber ohne weiteres Bonifatius VIII., Bulle *Unam sanctam* (DH 870–872) und *Lumen gentium* 8. Im Abschnitt zuvor wird das Zueinander von Haut und Gliedern dialekt-

theologie<sup>66</sup> abzuwehren und den Unterschied zwischen Kirche und kirchlicher Gemeinschaft einzuschärfen, der gerade an der Feier der Eucharistie aufbricht, entwickelt aber eine klare Sicht des universalen Heilswillens Gottes und setzt auf einen interreligiösen Dialog „im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit“<sup>67</sup>. Die Enzyklika Johannes Pauls II. *Ut unum sint*<sup>68</sup> öffnet sich vom Rekurs auf die Einheit des Leibes Christi her der Ökumene, um die Spaltung zu überwinden<sup>69</sup>, und stellt, von der ersten bis zu letzten Zeile nur als päpstliches Lehrschreiben zu lesen, die Ausgestaltung des Petrusdienstes ins offene Gespräch der Konfessionen, vermittelt aber nicht die Vielfalt der Kirchen und Gemeinschaften mit der Einheit des Leibes.

Die Akzentuierungen in der nachkonziliaren Lehrentwicklung reagieren in erster Linie auf zwei Herausforderungen: Einerseits sind durch die Globalisierung und die soziale Entwicklung, besonders die Frauenemanzipation, die traditionellen Rollen im katholischen Kirchenleben unsicher geworden; andererseits haben durch

---

tisch als Unterscheidung, die Verbindung bedeutet, und als Verbindung gesehen, die Unterscheidung voraussetzt.

<sup>66</sup> Vgl. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973; *ders.*, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989. Dazu die kritische Auseinandersetzung in: R. Schwager (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996.

<sup>67</sup> *Dominus Iesus*. Das vollständige Zitat lautet: Es wird „auch der interreligiöse Dialog gepflegt, der die *missio ad gentes* gewiss nicht ersetzt, sondern begleitet, wegen jenes Mysteriums der Einheit, aus dem folgt, „dass alle erlösten Menschen, wengleich in Verschiedenheit, dennoch an dem einen und selben Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist teilhaben“ (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog und Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Instruktion Dialog und Verkündigung 29: AAS 84 [1992], 424; vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 22). Dieser Dialog, der zum Evangelisierungsauftrag der Kirche gehört (Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio* 55: AAS 83 [1991], 302–304), führt zu einer Haltung des Verständnisses und zu einer Beziehung der gegenseitigen Kenntnis und der wechselseitigen Bereicherung, und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit (Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog und Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Instruktion Dialog und Verkündigung 9: AAS 84 [1992], 417f.).

<sup>68</sup> *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 121), Bonn 1995.

<sup>69</sup> *Ut unum sint* 5 (mit Verweis auf Eph 2,14ff.), 6.

die Ökumenische Bewegung die Beziehungen der katholischen Kirche an Aufmerksamkeit gewonnen. In vielen katholischen Gemeinden auf allen Erdteilen wird das Leib-Christ-Gleichnis vor allem herangezogen, um die Vielfalt der Gaben und Aufgaben, der Wege und Lebensformen in der Kirche zu betonen. Dadurch entstehen Spannungen, die in der Zukunft gelöst werden müssen.

## 2.2 Ökumenische Reflexionen

Die ökumenische Bewegung befasst sich eingehend mit den Positionen des katholischen Lehramtes, kritisch und konstruktiv. In der orthodoxen und der evangelischen Theologie hat der „Leib Christi“ nicht dieselbe Bedeutung wie in der katholischen. Das Bild wird auch in einem anderen Licht betrachtet. Die Orthodoxie<sup>70</sup> konzentriert sich auf die Eucharistie, der Protestantismus auf die Christologie. Die Bildverschiebungen im Corpus Paulinum werden nur selten als Urteilsindikator genutzt; die Exegese spielt als Diskussionspartnerin eine untergeordnete Rolle. Der Blick richtet sich vielfach auf die bewegte Interpretationsgeschichte<sup>71</sup>, die ihrerseits nur einen kleinen Teil der Rezeptionsgeschichte erfasst: Bilder werden mehr als Worte, Melodien mehr als Texte, Gebäude mehr als Gedanken, Sozialisationsprozesse mehr als Reflexionsprozesse gewirkt haben.<sup>72</sup> Die Ökumene ist auf die Möglichkeiten einer gegenwärtigen Verständigung fokussiert, die nicht sofort eine volle sichtbare Kirchengemeinschaft zu antizipieren braucht, aber sich auch nicht mit der Affirmation des *status quo* begnügen muss.

Das evangelisch-katholische Verhältnis ist besonders brisant. Sowohl Martin Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften, Cal-

---

<sup>70</sup> Zur Sicht der Orthodoxie vgl. J. D. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premières siècles*, Paris 199; *ders.*, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today's*, hrsg. v. G. Edwards, Alhambra 2010; *ders.*, *The Eucharistic Communion and the World*, hrsg. v. B. Tallon, London 2011.

<sup>71</sup> Vgl. H. Theißen, Kein „blindes und undeutliches Wort“. Die präzise Unschärfe der Kirchenmetaphern am Beispiel corpus Christi, in: *Theologische Zeitschrift* 65 (2009), 22–42.

<sup>72</sup> Für die Reformationszeit nachgewiesen von M. Sandl, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation (Medienwechsel Medienwandel Medienwissen 18)*, Zürich 2011.

vin, Zwingli und andere Reformatoren<sup>73</sup> als auch die katholischen Theologen im Umkreis des Trienter Konzils<sup>74</sup> berufen sich auf die paulinische Ekklesiologie und das einprägsame Bild des Leibes Christi. Im Blick auf die spätere Konfessionalisierung werden von großen Teilen der Forschung gerne prinzipielle Gegensätze entweder programmatisch aufgebaut oder programmatisch relativiert. Tatsächlich gibt es typisch katholische und typisch evangelische Adaptionen. Doch sie wachsen auf einem weiten Feld von Interpretationen, das in der Antike angelegt<sup>75</sup> und im Mittelalter weiter bearbeitet worden ist<sup>76</sup>; sie weisen in den Konfessionen eine erhebliche Bandbreite auf, die nicht selten Minderheitenpositionen profilierter und zukunftssträchtiger als Mehrheitstrends erscheinen lässt; sie erleben im Laufe der Zeit erhebliche Veränderungen, die aus einem starken Aktualisierungsinteresse resultieren. Schließlich entwickelt die ökumenische Bewegung selbst eine Tradition, die einerseits für die Konfessionsfamilien, andererseits für die interkonfessionellen Beziehungen wesentlich sind.

Das katholische Lehramt ist von diesen Tendenzen so stark geprägt wie viele evangelische Reaktionen. Wird es ökumenisch reflektiert, zeigen sich seine Leistungen und seine Grenzen an den vier Eckpunkten, die sich aus der Pauluslektüre ergeben haben, und in dem zwischen ihnen aufgebauten Spannungsfeld.

### 2.2.1 Christus und Kirche

Im Verhältnis zwischen Christus und der Kirche wird der katholischen Theologie von evangelischer Seite zwar nicht selten vorgehalten, in der Verbindung zu weit und in der Unterscheidung nicht weit genug zu gehen. Aber das Bild des Leibes Christi begründet zweifellos eine enge Beziehung, die auf Unterscheidung und Anteilgabe

---

<sup>73</sup> Vgl. *Th. J. Davis*, *This is my Body. The Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids, Mich. 2008.

<sup>74</sup> Vgl. *P. de Lauber*, *L'église, corps du Christ dans l'histoire. Une perspective catholique*, Paris 2005.

<sup>75</sup> Vgl. *É. Mersch*, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Paris 1933. Dazu vgl. *K. Vanhoutte*, *L'église du Christ. Étude systématique de l'ecclésiologie d'Emile Mersch*, Rom 1989.

<sup>76</sup> Vgl. *H. de Lubac*, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen Age*, Paris 1949. Kulturgeschichtlich ausgeweitet: *S. Beckwith*, *Christ's Body. Identity, Culture, and Society in Late Medieval Writings*, London 1996.

beruht. Ob paulinisch oder deuteropaulinisch entwickelt, ist der Primat Jesu Christi unzweideutig, wie von *Mystici corporis* bis *Dominus Iesus* auch klargestellt wird. Es scheint, dass gerade das Motiv des *corpus Christi* die moderne katholische Ekklesiologie inspiriert hat, das Verhältnis biblisch zu entwickeln und dadurch soteriologisch zu fokussieren. Das ist ökumenisch aufschlussreich. Denn nicht nur in der orthodoxen, sondern auch in der evangelischen Theologie gibt es starke Resonanzen, die ihrerseits ein katholisches Echo hervorgerufen haben.<sup>77</sup>

Bei der Verbindung zwischen Christus und der Kirche spielen – von 1 Kor 12 an – die (später so genannten) Sakramente der Taufe und der Eucharistie die entscheidende Rolle; sie stehen dafür, dass die Verbindung zwischen Jesus und der Kirche nicht von der Moralität und Spiritualität der Gläubigen abhängt, sondern auf Jesus Christus selbst zurückgeht, der Gottes Gnade im Heiligen Geist vermittelt. Insofern ist die katholische Akzentuierung auch eine Anfrage an die evangelische Kirche, wie sie die sakramentale Praxis gestaltet und gewichtet, besonders in der Feier des Abendmahles und im Verständnis der Realpräsenz Jesu Christi. Es gibt keine entfaltete Ekklesiologie des Leibes Christi ohne – wie bei Paulus selbst – eine eucharistische Praxis, die im „Kelch des Segens“ und im gebrochenen Brot die Mitte ekklesialer Koinonia sieht (1 Kor 10,16f.). Umkehrt ist die Gemeinsamkeit der Taufe eine Begründung ekklesialer Identität (vgl. Gal 3,26ff.), die von der katholischen Seite lehramtlich bislang nicht eingeholt worden ist. Weil die in einer evangelischen Kirche gespendete Taufe – inzwischen – als Sakrament der Inkorporation in den Leib Christi anerkannt ist, kann auch der kirchliche Status der evangelischen „Gemeinschaften“ im Grunde nicht zweifelhaft sein. Freilich ist – paulinisch mit der Theologie des Leibes Christi geurteilt – die eine Taufe (vgl. Eph 4,4f.) notwendige, nicht jedoch hinreichende Bedingung voller Kirchengemein-

---

<sup>77</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1980, 718: „Der Heilige Geist ist die erweckende Macht, in der sich Jesus Christus seinen Leib, d. h. seine eigene irdisch-geschichtliche Existenzform, die eine, helige, allgemeine, apostolische Kirche geschaffen hat und fort und fort erneuert“; Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentaltheologie und Christologie in der systematischen Theologie* (Werke 2), Gütersloh 2002, 108: „Christus als Gemeinde existierend“.

schaft, die vielmehr die Praxis der Eucharistie und das Engagement in der Agape voraussetzt, aber auch das (nicht unbedingt identische, doch gemeinsame und geteilte) Verständnis der Apostolizität und der apostolischen Sukzession.<sup>78</sup>

### 2.2.2 Einheit und Vielfalt

Im Verhältnis von Einheit und Vielfalt zeigt sich in der katholischen Theologie der erwartete Hang, die Einheit mehr als die Vielfalt zu betonen, ja die Vielfalt kaum als solche zu würdigen. Diese Tendenz begegnet einer grassierenden Banalisierung von Vielfalt, die nicht auf einer Auseinandersetzung mit anderen als anderen beruht, sondern auf einer Relativierung von Unterschieden. Aus biblischer und speziell paulinischer Sicht mag die Tendenz, die Einheit zu betonen, erklärbar sein, weil sie sich bereits im Kolosser- und Epheserbrief abzuzeichnen beginnt. Aber das ist kein Grund, sie nur fortzusetzen und womöglich zuzuspitzen; denn in den paulinischen Hauptbriefen ist eine Dialektik aufgebaut worden, die theologisch – und zwar prototrinitarisch (1 Kor 12,4ff.)<sup>79</sup> – begründet wird. Diese Dialektik gilt es neu zu gewinnen: mit einem starken Begriff von Einheit und einem starken Begriff von Vielfalt.

Die – organische – Einheit aller Glieder hat bei Paulus selbst wie in seiner Schule einen großen Stellenwert. Das Bild des Leibes steht dafür, dass Vielfalt ein konstitutiver Aspekt derjenigen Einheit ist, von der schriftgemäß zu sprechen ist. Auf dem Boden der Leib-Christi-Ekklesiologie ist es schwer zu begründen, diese Einheit nur der Unsichtbarkeit der Kirche zuzuordnen, während sich in ihrer Sichtbarkeit die Vielfalt von Kirchentümern zeige. Die Metaphorik des Bildes baut vielmehr ein essentielles Spannungsverhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit auf, das sowohl im Blick auf die konstitutive Einheit als auch im Blick auf die konstitutive Vielfalt der Kirche zu entfalten ist. Die Sichtbarkeit der Kirche darf freilich – auch wenn das rechtliche Moment von Anfang an stark ist – nicht auf das Institutionelle reduziert werden, sondern muss im paulini-

---

<sup>78</sup> Ausführlicher zu diesem Punkt: *Th. Söding*, Dialektik der Einheit. Die Gemeinschaft der Kirche nach dem Neuen Testament, in: J.-H. Tück (Hrsg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche (Theologie kontrovers)*, Freiburg i. Br. 2008, 15–32.

<sup>79</sup> Vgl. *L. W. Hurtado*, *God in New Testament Theology*, Nashville 2010.

schen Sinn aus den Sakramenten und aus der Praxis von Glaube, Hoffnung und Liebe<sup>80</sup> entwickelt werden, so wie sich umkehrt ihre Unsichtbarkeit gerade dort am intensivsten ereignet, wo die Gegenwart Jesu Christi sichtbar gefeiert wird, vor allem in Taufe und Eucharistie. Daraus folgt, dass der Dienst an der Einheit nicht das Privileg des Papstes und der Bischöfe, sondern die Berufung aller Gläubigen ist – so wenig dieser Dienst bei allen die gleiche Form und Vollmacht hat. Nach katholischem Verständnis obliegt der Dienst an der Einheit in erster Linie dem Bischof von Rom, der als Nachfolger Petri betrachtet wird.<sup>81</sup> Im Spiegel des Leib-Christi-Bildes betrachtet, kann er diese Einheit aber nur dann personifizieren, wenn er nicht isoliert, sondern in die ganze Kirche eingebunden ist und diese Bindung zu einem Markenzeichen seines Dienstes macht; die Kollegialität der Bischöfe<sup>82</sup> ist eine notwendige und zentrale, aber keine hinreichende Bedingung dieser Einbindung; mit dem *sensus fidei* des Gottesvolkes kennt die katholische Kirche einen *locus theologicus*, dem das *magisterium* verpflichtet ist; aber bislang fehlt eine genaue Verhältnisbestimmung.<sup>83</sup> Umgekehrt fragt sich von katholischer Seite aus, welche Formen des Dienstes an der Einheit – nicht nur auf lokaler, regionaler und nationaler, sondern auch auf universaler Ebene – die evangelische Kirche entwickeln kann und will.<sup>84</sup>

In einer Leib-Christi-Ekklesiologie der Vielfalt hinwiederum ergeben sich für die katholische Theologie drei Hauptaufgaben. *Ers- tens* müssen Differenz und Kooperation, Anerkennung und Unterstützung als kategoriale Bestimmungen ekklesialer Vielfalt im Blick

---

<sup>80</sup> Vgl. Th. Söding, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150), Stuttgart 1992.

<sup>81</sup> Vgl. K. Koch, Die einige und einzige Kirche. Ökumenische Perspektiven der Kircheneinheit, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 43 (2014), 112–125.

<sup>82</sup> Vgl. H.-J. Pottmeyer, Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status, Düsseldorf 1989.

<sup>83</sup> Einen Vorschlag hat die *Internationale Theologische Kommission* unterbreitet: *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199), Bonn 2015.

<sup>84</sup> In der Studie „Apostolizität“ wird die Antwort auf diese Frage von evangelischer Seite aus als Aufgabe beschrieben, die gelöst werden muss: Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Frankfurt a. M./Paderborn 2009 (engl. Minneapolis 2008).

auf alle Glieder des Leibes Christi anerkannt werden. Das ist in *Lumen gentium* ansatzweise, aber wegen der Konzentration des Konzils auf die Bischöfe nicht umfassend geschehen. Traditionell wird das Thema nur in einer Richtung entwickelt: als Gehorsamspflicht der Laien gegenüber dem Lehramt und der pastoralen Führung. Diese Pflicht kann aber nur dann mit der Leib-Christi-Ekklesiologie begründet werden, wenn ihr die Aufgabe der *pastores* entspricht, auf das zu schauen und zu hören, was Volkes Stimme ist – nach dem alten Grundsatz *vox populi vox Dei*<sup>85</sup>. Wie weit eine rechtliche Absicherung dieser Reziprozität gehen kann, bleibe dahingestellt. Wesentlich ist eine Form der wechselseitigen Anteilnahme, die eine intensive Kommunikation voraussetzt: in der Horizontalen eine Konsultation der Gläubigen in Glaubensfragen, die John Henry Newman beschrieben hat<sup>86</sup>, die aber auf Dauer gestellt werden müsste, und in der Vertikalen ein permanentes, gemeinsames, dialogisches Gebet um das Wirken des Geistes, der – nach Paulus und seiner Schule – es weder an Gaben für das Leben der Kirche noch an Anerkennung für das Wirken anderer fehlen lassen wird.<sup>87</sup>

*Zweitens* muss das Verhältnis zwischen der *una sancta* und den vielen Ortskirchen geklärt werden. Der „Streit der Kardinäle“ zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger hat das Konflikt-, aber auch das Lösungspotential deutlich gemacht.<sup>88</sup> Mit einer Stärkung

---

<sup>85</sup> *Petrus de Blois*, ep. 15.

<sup>86</sup> J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London 1986; vgl. H. Geißler, *Das Zeugnis der Gläubigen in Lehrfragen nach John Henry Newman*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 41 (2012), 669–683.

<sup>87</sup> Vgl. M. Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrise* (s.o. Anm. 64).

<sup>88</sup> Vgl. W. Kasper, *Zur Theorie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: *Auf neue Art Kirche sein*, FS Josef Homeyer, München 1999, 32–48: „Die eine Kirche bestand von Anfang an ‚in und aus‘ Ortskirchen“; J. Ratzinger, *L’eccelesologia della Costituzione Lumen Gentium*, in: R. Fisichella (Hrsg.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alle luce del Giubilei*, Roma 2000, 66–81: Es gibt einen ontologischen Primat der Universalkirche; W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795–804: Es besteht eine Gleichursprünglichkeit von Universal- und Ortskirche. Zum Nachhall: P. Hofmann, *Kirche als universale concretum. Der „Streit der Kardinäle“ und seine fundamentaltheologischen Voraussetzungen*, in: J. Ehret (Hrsg.), *Päpstlicher Primat und Episkopat vom ersten Jahrtausend; bis zum II. Vatikanischen Konzil*.

oder Schwächung des römischen „Zentralismus“ hat das Thema nur indirekt zu tun, aber viel mit der eucharistischen Dimension der Eklesia, dem einen Brot für alle, das die vielen eint. Wenn sich die eine Kirche ihrem Wesen nach vor Ort verwirklicht und die Ortskirche zwar ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche sind, gewinnt die paulinische Dialektik – Einheit durch Vielfalt und Vielfalt durch Einheit – neue Brisanz. Die „Teilkirchen“ sollte man dann besser „Gliedkirchen“ nennen (auch wenn das Wort im evangelischen Sprachgebrauch eine etwas andere Bedeutung hat). Wenn man nach einem Bild sucht, ist vielleicht das eines Netzwerkes besser geeignet als das von Schnitt- und Teilmengen: Das Netz geht den Knoten voraus und besteht doch nur aus Verknüpfungen, die immer neue Verbindungen ermöglichen und dadurch das Netz zum Netz machen.

*Drittens* muss die ökumenische Bedeutung des Leib-Christi-Bildes von der katholischen Theologie erschlossen werden. Wenn Eklesia bei Paulus von Anfang an immer die Ortsgemeinde meinen kann, die sich zum Gottesdienst versammelt, aber auch die *una sancta*, die zu jeder Zeit vor Ort ist, und wenn in der deuteropaulinischen Tradition die lokale und praktische Konkretion von Kirche weiter im Blick stehen, so sehr die eine Kirche aus Juden und Heiden vor Augen geführt wird, die Gott immer schon erwählt hat, ist der Verzicht, das paulinische Bild auf die Ökumene zu übertragen, nicht selbstverständlich, sondern ein weiterer Indikator dafür, dass in der katholischen Theologie der ekklesiale Status einerseits der orthodoxen, andererseits der evangelischen Kirchen und Gemeinschaften nicht konsequent geklärt ist. Auf den paulinischen Impuls zu verzichten, ist aber nicht folgenlos. Denn erstens sind es seine Briefe, die begründen, dass und weshalb ein fundamentaler Konsens im Verständnis von Taufe und Eucharistie einerseits (1 Kor 12,13), Apostolat und apostolische Sukzession andererseits (1 Kor 12,28) der Schlüssel einer ökumenischen Einigung sind; zweitens begründet Paulus die Einheit durch Anerkennung der Vielfalt; er fordert eine wechselseitigen Sympathie durch Stärkung der Schwachen, an der es aber in den ökumenischen Beziehungen – von welchem Standpunkt aus immer man Stärke und Schwäche zu bestimmen

---

FS. Agostino Marchetto, Vatikanstadt 2013, 391–426; W. Kasper, Der „Streit der Kardinäle“ neu aufgelegt. Eine Zumutung, die man sich nicht bieten lassen kann, in: Stimmen der Zeit 232 (2014), 119–123.

trachtet. – notorisch mangelt; vor allem jedoch wird eine Inspiration durch die Leib-Christi-Ekklesiologie dazu führen, dass die Ökumene selbst dem Aufbau der Kirche dient, und zwar nicht nur als Heilung von Erinnerung, sondern als inneres und äußeres Wachstum aus der sakramentalen Verbindung mit Jesus Christus.

### 2.2.3 Kirche und Welt

Sowohl in der katholischen Ekklesiologie als auch in der ökumenischen Bewegung ist das Weltverhältnis als konstitutives Merkmal der Kirche kaum mit dem Leib Christi in Verbindung gebracht worden, obwohl sowohl die politische als auch die kosmische Referenz des Bildes dazu anleiten. Das Weltverhältnis ist für die Kirche deshalb konstitutiv, weil sie sich in Raum und Zeit verwirklicht, um Menschen gewinnen und von Menschen gebildet werden zu können. Die Ökumene öffnet den Blick für die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Orte, an denen die Kirche zuhause ist oder sein könnte. Sie ist auch in der Moderne als Bewegung nicht unabhängig von weltlichen Entwicklungen, insbesondere von Krieg und Frieden, entstanden. Sie hat sich – mit gutem Grund – auf die Mission und die Diakonie konzentriert, muss sich aber – mit gleichfalls gutem Grund – dem Dialog der Kulturen öffnen, weil sie nur so in Kontakt mit der Weisheit der Völker, dem Fortgang der Technik, den Erkenntnissen der Wissenschaft, den Schätzen der Kunst gelangen kann. Ohne den Dialog gibt es kein Verstehen und Lernen auf Seiten der Kirche selbst, keine aktive Zeitgenossenschaft, kein „Mitfreuen“ und kein „Mitleiden“, das aber nach 1 Kor 12 zu den *essentials* des Leibes Christi gehört und an den Grenzen der Kirchenmitgliedschaft nicht enden kann, wenn anders Jesus Christus, der Kyrios, sich „für viele“ und „für alle“ hingegeben hat (Röm 5,1–11).

### 2.2.4 Hierarchie und Charisma

Prominent wird das Verhältnis von Hierarchie und Charisma mit der Leib-Christi-Ekklesiologie diskutiert. Allerdings rekuriert die katholische Theologie meist auf die Gefangenschaftsbriefe mit ihrer Unterscheidung von Haupt und Gliedern, während die evangelische Theologie sich stärker an den genuinen Paulinen orientiert. Durch die moderne Soziologie sind Gegensätze zwischen Hierarchie und Egalität (wie zwischen Institution und Charisma) aufgebaut worden, die sich aus der Logik des Staates, aber nicht aus der Logik der Kirche ableiten. Die Exegese kann diese Strategien durchkreuzen und

der Ökumene neue Perspektiven öffnen. Wenn erstens anerkannt wird, dass schon im Ersten Korinther- und im Römerbrief das Spannungsverhältnis angelegt ist, weil der Apostel nicht ausgeblendet werden kann, der den Brief schreibt, und weil er schreibt, um die Herrschaft Jesu Christi, die Diakonie ist, zu etablieren und wenn zweitens nicht geleugnet wird, dass sowohl im Kolosser- als auch im Epheserbrief die Charismen konstitutiv bleiben, zeigt sich, dass auch das, was im Deutschen (seit Martin Luther) meist „Amt“ genannt wird, nicht aus dem Gegensatz zu den Charismen, sondern als Charisma verstanden werden muss: als Gnadengabe Gottes an die Kirche. Die Geschichte der katholischen Theologie kennt demgegenüber die weitgehende Gleichsetzung des Hauptes Jesus Christus mit dem Papst als Haupt der Universalkirche und dem Bischof als Haupt der Ortskirche. Die moderne Lehrentwicklung der katholischen Theologie hat jedoch stärker differenziert und über die Kategorie der Repräsentation den Unterschied wie die Verbindung differenzierter erfasst. Sie hat keine Bedenken, im Zuge einer kanonischen Schriftauslegung, die sich von der Tradition des hermeneutischen Weg weisen lässt, die Brücke zum Papst- und Bischofsdienst über andere Schriftstellen als die paulinischen Belegtexte zu schlagen. Dagegen können auch nicht prinzipielle Einwände geltend gemacht werden, wenn anders Paulus kein Einzelkämpfer gewesen ist, sondern sich bewusst in die *communio* aller Apostel gestellt hat (1 Kor 15,5–11). Würden sich jedoch sowohl die dogmatische Ekklesiologie als auch das *magisterium* stärker auf die exegetischen Argumentationen einlassen, würde sich zweierlei ergeben: Zum einen würde die Dynamik und Pluralität der neutestamentlichen Entwicklung des Kirchenbildes die Tradition gewordene Form katholischer Ekklesiologie in ihrer Genese, in ihren Möglichkeiten und in ihren Grenzen so verstehen lassen, dass sie nicht nur als mögliche, sondern als bestimmte Rezeption erkennbar wird, die in der Lage ist, die Gründe ihrer Konsequenz diskursiv zu reflektieren; zum anderen würde sich ein Raum für Reformen öffnen, die nicht aus der Tradition aussteigen, aber sie fortschreiben. Entscheidend wäre es, die Repräsentation als Funktion der Diakonie zu erkennen. Das ist der Ansatz bei Paulus. Er kann als Apostel deshalb „an Christi statt“ bitten und mahnen (2 Kor 5,20), weil Jesus Christus ihn gesandt damit, damit alle, die aus seinem Mund das Evangelium vernehmen, das Wort Jesu Christi selbst hören (vgl. Röm 10,13ff.). Wenn aber Diakonie das Wesen von Hierarchie ist, erweisen sich die Charismen als konstitutiv

für die Hierarchie, so wie die Hierarchie, verstanden als berufene Wahrnehmung des Primates Jesu, konstitutiv für die Kooperation der Charismen ist, die als solche von Gott kommen, aber in ihrer Entwicklung und Stellung nicht nur auf die Agape der Gläubigen (1 Kor 13), sondern zuerst auf die Verkündigung des Evangeliums angewiesen sind, die grundlegend die Apostel mit den Propheten, in ihrer Nachfolge aber nach dem Epheserbrief die Evangelisten, Hirten und Lehrer haben.

Die ökumenische Bewegung hat zwar die Notwendigkeit ekklesialer Supervision herausgearbeitet und nicht nur die katholische Seite an die Notwendigkeit einer Kontextualisierung der Hierarchie erinnert, sondern auch die evangelische Seite gefragt, wie ihr Verständnis von jener Hierarchie aussieht, ohne die keine Herrschaft Jesu Christi über die Kirche etabliert werden kann. Sie hat aber ihrerseits noch Nachholbedarf in der systematischen Erschließung jenes Potentials, das die paulinische Leib-Christi-Ekklesiologie aufbaut.

### 3. Das Bild als Wegweiser in den aktuellen Reformdebatten

Die vier Eckpunkte des paulinischen und deuteropaulinischen Bildes werden zu Kriterien, kirchliche Reformprozesse theologisch zu beurteilen. Zwar gibt es viele andere biblische Bezugspunkte als das Bild des Leibes Christi und insofern weitere biblische Kriterien; aber die kanonische Bedeutung dieses Bildes ist so groß, dass die Diskussion unterkomplex wird, wenn sie seine Referenz marginalisiert. Zweifels es gibt auch andere Kriterien als biblisch begründete, aber wenn der Reformgedanke<sup>89</sup> theologisch Bestand haben soll, muss er nach evangelischen wie katholischen Voraussetzungen seine Schriftgemäßheit reflektieren.<sup>90</sup> Als Kanon betrachtet, legt die Bibel die Kirche – oder die Kirche die Bibel – nicht auf eine bestimmte Inter-

---

<sup>89</sup> Vgl. *I. Karle* (Hrsg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven* (Arbeiten zur praktischen Theologie 41), Leipzig 2009; *J. Wiemeyer* (Hrsg.), *Dialogprozesse in der katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen*, Paderborn 2012.

<sup>90</sup> Diesem Anspruch muss sich auch das „Theologenmemorandum“ stellen, dass 2011 in der katholischen Kirche Wellen geschlagen hat; vgl. *Th. Schüller/J. Köne-mann* (Hrsg.), *Das Memorandum. Die Positionen Für und Wider*, Freiburg i. Br. 2011; *M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel* (Hrsg.), „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“. *Argumente zum Memorandum*, Freiburg i. Br. 2011.

pretation fest, sondern weist sie einen bestimmten Weg. Dieser Weg kennt nicht nur verschiedene Stationen, sondern auch verschiedene Varianten, ist jedoch nur dann kein Irrweg, wenn er ein klares Ziel verfolgt, nämlich die heilswirksame Einheit der Gottes- mit der Nächstenliebe, und einen bestimmten Verlauf nimmt, der vielleicht nicht unterwegs, aber ausschnittsweise im Rückblick zu erkennen ist. Das Motiv des Leibes Christi bietet selbst das Beispiel für eine dynamische Entwicklung, die gerade dann Zukunft eröffnet, wenn sie sich am apostolischen Ursprung orientiert.

Der Blick auf die Leib-Christi-Ekklesiologie fokussiert theologische Parameter. Ausgeblendet wird das Verhältnis zwischen Kirche und Israel, das aber theologisch essentiell ist und von Paulus im Kontext einer Theologie des Volkes Gottes diskutiert wird (vgl. Röm 9–11); eingeblendet werden der essentielle Bezug zu Taufe und Eucharistie, der Heils- und Sozialdienst der Kirche, die hörbaren Worte und sichtbaren Zeichen des Glaubens, die aktive Partizipation aller Glieder am kirchlichen Leben, die *Communio* der Gläubigen, die Annahme der Geistes-Gaben, die Arbeit am inneren und äußeren Aufbau der Kirche, die Entwicklung zur Mündigkeit, der Bezug auf das apostolische Evangelium und den Dienst der Verantwortlichen, die eine besondere Berufung und Sendung haben, die das Ethos der *Agape*, die Hoffnung auf Vollendung. Die heutige Situation erlaubt es, die verschiedenen konfessionellen Erfahrungen zu sammeln, zu klären und miteinander ins Gespräch zu bringen, damit nicht nur über die Technik und Effizienz, sondern über die Qualität von Reformen diskutiert werden kann.

Alle Kriterien, die theologisch im Zeichen des Leibes Christi entwickelt werden, sind *per definitionem* nicht isoliert, sondern mit der kulturellen, sozialen, politischen und ökologischen Realität der Kirche korreliert: mit der Art und Weise der Liturgiefeier, der Katechese, der Predigt und Didaktik, mit dem Engagement und der Effektivität der Diakonie und der Bildungsarbeit, mit der innerkirchlichen und interkonfessionellen Dialogkultur, mit dem Stil des kirchlichen Leitungsdienstes und dem Engagement der Gläubigen für das Zeugnis des Glaubens.

Die Qualität einer Kirchenreform bemisst sich, ins Licht der paulinischen Leib-Christi-Ekklesiologie gestellt, *erstens* daran, wie sie die Beziehung aller Gläubigen zu Jesus Christus qualifiziert: Nimmt sie die bestehenden Beziehungen ernst? Vertieft sie den Glauben? Das Be-

kenntnis zu ihm, das im Vertrauen auf ihn gründet und zu seiner Nachfolge führt, verdankt sich dem Wirken des Geistes (1 Kor 12,3) und konkretisiert das Bekenntnis zum einen Gott (1 Kor 8,6). Ohne eine Vitalisierung des Christusglaubens ist jede Reformanstrengung fruchtlos. Mehr noch: Der Aufbau einer persönlichen und gemeinschaftlichen Beziehung zu Jesus Christus ist Ziel und Antrieb jeder Kirchenreform, die ihren Namen verdient. Die Theologie haftet für die differenzierte Verhältnisbestimmung, die Verbindung und Unterscheidung zwischen Christus und der Kirche. Die Feier der Sakramente, die pastorale Arbeit, die Katechese und Bildungsarbeit, die Diakonie und Caritas aber sind der Ernstfall dieser Beziehung. Von ihm her und auf ihn hin muss eine Reform angelegt sein, die ihren Namen verdient. Die Theologie heute hat von der Exegese über die Dogmatik bis zur Religionspädagogik – zahlreiche Konzepte entwickelt, um den paulinischen Ansatz aus einer kritischen Rekonstruktion konfessioneller Traditionen zu aktualisieren; wie die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* gezeigt hat, zeigen sich an dieser Stelle nach wie vor konfessionelle Differenzen, aber nicht kirchentrennende Dissense. Also wäre es auch an der Zeit, die evangelischen und katholischen Kirchenreformideen in einen ökumenischen Diskurs zu bringen.

Die Qualität einer Kirchenreform, die den paulinischen Impuls des Leibes Christi aufnimmt, misst sich *zweitens* daran, wie sie Einheit und Vielfalt in ein Begründungs- und Entsprechungsverhältnis setzt. Je nach Situation der Kirche und der Gemeinde kann eher die Einheit oder eher die Vielfalt betont werden müssen. In jedem Fall kann sich kein kirchliches Reformmodell auf Paulus berufen, das den *status quo* der gespaltenen Kirche affirmiert und nicht die Eucharistiegemeinschaft als Feier der Kirchengemeinschaft anstrebt, oder in einer Kirche die Gräben zwischen Gruppen, Regionen oder Traditionen aufreißt, ohne Brücken zu bauen, die Verbindungen ermöglichen. Umgekehrt kann kein Einheitsmodell sich auf Paulus berufen, dass die Vielfalt der Gaben und der Traditionen nicht als Wesenselement der Einheit versteht. Das bedeutet, dass eine Reform der Kirche theologisch dann qualifiziert ist, wenn sie die Vielfalt der Charismen fördert, die Stärken der Schwachen erkennt und an der Qualität der Beziehungen arbeitet, angefangen von der Art und Weise, wie die Notwendigkeit und die Prozesse von Reformen kommuniziert werden. Solange die theologischen Kernfragen einer theologisch begründeten Anerkennung und Einigung nicht gelöst sind,

bleiben auch die Reformansätze Stückwerk. Zur Dialektik von Einheit und Vielfalt gehört aber, dass sie nicht Selbstzweck ist, sondern der Anerkennung und Stärkung einzelner, ebenso aber dem Aufbau und Wachstum der Kirche dient. Eine Kirchenreform muss deshalb an diesem Bau- und Missionsprogramm interessiert sein – oder sie beschränkt sich auf eine traurige Mangelwirtschaft.

*Drittens* führt die Konzentration auf das Bildes des Leibes Christi dazu, dass die Zugehörigkeit der Kirche zur Welt, ihre Teilhabe an der Geschichte, ihre Kontingenz erkannt und in ein inneres Verhältnis zu ihrer Sendung gesetzt wird, die vom Geist erfüllt ist. Das erfordert vielfach neues theologisches Denken, insbesondere dort, wo die Kirche nur als das Gegenbild der Welt, als die Lösung aller Probleme gesehen wird. Aber es fordert auch ein Denken, dass die Kirche ihrem Wesen nach in dieser sichtbaren Welt mit den unsichtbaren und sichtbaren Zeichen der Nähe Gottes wahrnimmt. Auf diese Weise wird – wie im paulinischen Gedankengang angelegt – der theologische Stellenwert von Diakonie und Caritas begründet, aber auch der Suche nach kommunikativen Schnittstellen, die auf die Verkündigung des Evangeliums zielen, aber auch die Voraussetzung schafft, dass die Mitglieder der Kirche von denen lernen, als deren Teil sie leben.

*Viertens* führt das Bild des Leibes Christi die Notwendigkeit vor Augen, die Kooperation von Charisma und Hierarchie zu stärken. Wiederum sind die Aufgaben unterschiedlich, je nachdem, ob das charismatische und hierarchische Element eher über- oder unterbetont sind. Da die konfessionellen Traditionen so unterschiedlich sind, ist das ökumenische Gespräch an dieser Stelle so wichtig. Die evangelische wie die katholische Theologie hat die Bringschuld, das genaue Verständnis von Charisma und von Hierarchie heute zu klären. Eine Kirchenreform, die im paulinischen Sinn gelingen soll, muss die spezifischen Rollen aller Akteure genau geklärt haben, die Unterschiede ebenso wie das Zusammenspiel. Sie braucht eine theologische Reflexion, die zum einen erhellt, dass diese Differenzen nicht nur organisationstechnisch, sondern pneumatologisch notwendig sind, weil anders nicht Freiheit und Teilhabe nicht aus der Gottesbeziehung heraus wachsen können, und zum anderen, dass Hierarchie nur insofern – insofern aber auch tatsächlich – ekklesiologisch legitim ist, als die Kirche „in“ Christus ist, als sein Leib und als er ihr Haupt ist.