



Saskia Wendel | Köln

geb. 1964, Dr. phil., Professorin für Systematische
Theologie am Institut für Katholische Theologie
der Universität zu Köln

saskia.wendel@uni-koeln.de

Das Universum – Körper Gottes?

Überlegungen zur Bezeichnung „Leib Christi“

„*Corpus Christi salva me* / Leib Christi rette mich“ heißt eine Zeile des *Anima Christi*-Gebets, das zur kirchlichen Gebetstradition gehört. Wer mit dieser Tradition vertraut ist, wird auch mit der Leib-Christi-Metaphorik vertraut sein. Der erlösende, rettende Christuskörper ist hier gleichbedeutend mit dem sterblichen Körper Jesu. Dieser ist, so die im Gebet zum Tragen kommende Tradition, in Leiden, Tod und Auferweckung zum rettenden Leib geworden, zu einem korporativen, alle einschließenden und darin auch alle erlösenden Leib. „Leib Christi, rette mich“ korrespondiert mit der Paulinischen Zusage: „Ihr aber seid Leib Christi“ (1 Kor 12,27). Der universale, korporativ gedachte Leib Christi ist in seiner soteriologischen Funktion als ein Heilsraum für alle dadurch konzipiert, dass er alle umfasst, die in ihn hineingetauft sind.¹

Soteriologischer Kontext

Diese Deutung des Leibes Christi entspricht der Paulinischen Auffassung, dass in Christus alle gestorben, auferstanden, erlöst sind: „Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben“ (2 Kor 5,14). Hintergrund dieser Vorstellung ist, wie Hansjürgen Verweyen verdeutlicht hat, die Vorstellung Jesu als Korporativpersönlichkeit, analog zu Adam als Korporativperson: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in dem Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15,22). Dieser Korporativgedanke ist nur im Rahmen einer Partizipationsontologie zu denken: An Christus haben alle Anteil, umgekehrt repräsentiert der Eine

1 Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage. Regensburg 2000, 396ff.

alle und schließt sie in sich ein.² Der individuelle Körper Jesu erhält so als alle einschließender Heilsraum universale Bedeutung, und dies in soteriologischer Hinsicht. Die Gebetspraxis erschließt folglich eine zentrale Komponente einer auf Paulus zurückgehenden Theologie des Leibes Christi.

Eucharistisch-ekklesiologischer Kontext

Über den Bereich individueller spiritueller Praxis hinaus begegnen vor allem Katholik(inn)en dem Ausdruck „Leib Christi“ sowohl im Kontext des Eucharistiesakraments bzw. des Kommunionempfangs als auch im traditionellen Verständnis der Kirche als „mystischer Leib Christi“. Hier kommen neben dem individuellen Körper Jesu und seiner soteriologischen Universalisierung durch den Korporativgedanken zwei weitere Aspekte eines universalen Leib-Christi-Verständnisses zur Sprache: der sakramentale, bezogen auf die Hostie im Eucharistiesakrament, und der ekklesiologische, bezogen auf eine zentrale Grundbestimmung der Kirche – und darin wiederum ein sakramentaler Aspekt, weil die Bestimmung der Kirche als „Leib Christi“ auf das Verständnis der Kirche als Grundsakrament verweist.³

Problemanzeige

Der „Leib Christi“ ist also gerade in seiner universalen Bedeutung in der kirchlichen Tradition fest verwurzelt und besitzt zudem eine wichtige theologische Schlüsselfunktion. Zugleich aber gilt er mittlerweile als unzeitgemäß, ja prekär, sowohl in soteriologischer als auch in ekklesiologischer Hinsicht. So wird etwa die Übertragung von „Leib Christi“ auf ein (räumlich) gedachtes Heil problematisiert: Ist Heil überhaupt unter Raumkategorien zu denken (statt unter Ereigniskategorien)? Mit Blick auf den Gedanken der Korporativpersönlichkeit: Wie kann eine individuelle zugleich eine universale, korporativ wirksame Person sein? In ekklesiologischer Hinsicht wird insbesondere die Bedeutungsverschiebung von „Leib Christi“ zwischen den Paulinischen und den Deutero-Paulinischen Briefen zum Ausgangspunkt der Kritik an der Leib-Christi-Ekklesiologie genommen.⁴

Angesichts dieser Problematiken des Leib-Christi-Verständnisses halten es nicht wenige für angebracht, einen Perspektivwechsel im Gebrauch von „Leib-Christi“ vorzunehmen. Als Alternative wird eine Hinwendung zu einem kosmologischen Verständnis von „Leib Christi“ beschrieben. Ich möchte im Folgen-

2 Vgl. hierzu ebd., 393–396.

3 Vgl. ebd., 398f.

4 Vgl. zur kritischen Diskussion von „Leib Christi“ etwa M. Remenyi / S. Wendel (Hrsg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher*. Freiburg i. Br. 2017.

den einige kosmologische Zugänge kurz vorstellen. Danach ist zu prüfen, ob diese Alternativentwürfe halten können, was sie versprechen, oder ob sie sich auch in Probleme verstricken, die den kosmologischen Gebrauch von „Leib Christi“ ebenso erschweren wie die bereits skizzierten Verwendungen.

Leib Christi kosmologisch

Auch die kosmologische Variante des universalen Leibes Christi ist Resultat des korporativpersönlichen Verständnisses des Leibes Christi. Die kosmologische Wendung erfolgte im Verständnis des Leibes Christi als Verkörperung des „kosmischen Christus“ bzw. des göttlichen Logos, näherhin als kosmische Verkörperung Gottes. Als biblische Referenzpunkte dienen vor allem die Deuteropaulinen, so etwa Kol 1,16: „alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen“ sowie die z.B. im Johannesprolog formulierte Logos-Theologie. Die Präsenz Gottes im Universum wird unter das Zeichen Christi gestellt und ist von da an in christlicher Optik nicht mehr ohne Christus zu denken. Der Kosmos ist so gesehen nicht „nur“ göttlichen Ursprungs und vom Göttlichen durchwaltet, sondern er ist in diesem Ursprung bereits vom Logos als dem schöpferischen Prinzip durchwaltet. Dieser Logos trägt infolge der Menschwerdung in Jesus von Nazareth das Antlitz Christi. Daher trägt das gesamte vom Göttlichen, vom Logos durchwaltete Universum eben jenes Antlitz Christi. Christus ist auf diese Weise zur Signatur des Kosmos geworden, und zwar entsprechend dem Gedanken der Singularität der Inkarnation im „einen Leib Christi“ zur einen, einzigen Signatur, die alle anderen Signaturen des Kosmos einschließt. Dies implizierte zwar noch eine Referenz auf die Tradition der Menschwerdung Gottes im Individuum Jesus von Nazareth und dessen verkörperter Existenz, somit auf den konkreten „Leib Christi“ im Sinne des Leibes Jesu. Die Folge war aber auch eine Entindividualisierung des Christusleibes und damit eine Loslösung von der konkreten Existenz Jesu. Nicht mehr primär oder gar ausschließlich dessen Leib bzw. Körper ist „Schauplatz“ göttlicher Inkarnation, sondern das ganze Universum wird hier zur Verkörperung des göttlichen Logos, zum *corpus Christi*.

Origenes

Bereits bei Origenes findet sich ein elaboriertes Konzept einer kosmologischen Leib-Christi-Theologie, und zwar in dessen kosmologischer Christologie, die er in Bezug auf sein Verständnis der Weltseele vorgelegt hat.⁵ Origenes konzipierte die Weltseele als Instanz göttlicher Leitung der Welt, als die Kraft, welche die ganze Welt erfüllt und zusammenhält. Dabei verknüpfte er die Weltseele mit dem Logos bzw. dem eingeborenen Sohn und entsprechend die Welt als Leib

5 Vgl. hierzu ausführlich J. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*. Oxford 1982.

Christi. Der Logos ist das schöpferische und im Zusammenwirken mit dem Geist erhaltende, göttliche Prinzip der Welt. Die Welt ist die ewig mit Gott koexistierende Manifestation, der Ausdruck Gottes. „Leib Christi“ wird die vom Logos durchwaltete Welt im Blick auf die besondere Inkarnation des Logos (und des Geistes) in Jesus von Nazareth, in Christus. Durch diese Identifikation des Logos mit Jesus wird dieser zugleich mit dem schöpferischen und die Welt durchwaltenden Prinzip identifiziert, und die Welt somit nicht nur „Leib“ und Gestalt des Logos, sondern „Leib Christi“.

Pierre Teilhard de Chardin

Eine der wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Konzeptionen kosmologischer Christologie begegnet jedoch erst in der Theologie des 20. Jahrhunderts, vorgelegt von Pierre Teilhard de Chardin. Christus ist ihm zufolge der Omega-Punkt des gesamten Evolutionsprozesses. Die Schöpfung läuft darauf zu. Als diese ist sie zugleich kontinuierliche Inkarnation Christi, der ihr als Prinzip und als Zielpunkt innewohnt, und der sie so erhält. Dieser Prozess besitzt vier Momente: Kosmogense (die evolutionäre Entstehung und Weiterentwicklung des Universums im Allgemeinen), Biogenese (die Entstehung von Leben im Besonderen), Noogenese (die spezifische Entwicklung des Menschen als Spezifikation der Biogenese), Christogenese (der gesamte evolutive Prozess hin zur Noogenese und deren Kulmination in der Menschwerdung Gottes in Christus sowie die Fortsetzung des Inkarnations- und Heilsgeschehens hin zur Vollendung der ganzen Schöpfung im Omega Christus). Auf diese Art und Weise denkt Teilhard den Kosmos als göttliche Inkarnation, näherhin als Inkarnation des Logos bzw. dann durch dessen Identifikation mit Jesus als Inkarnation Christi.⁶ Teilhard stellt selbst explizit einen Bezug zur Leib-Christi-Metapher her, denn er bezeichnete den Kosmos als den „mystischen und kosmischen Leib Christi“⁷. Dabei grenzt er sich deutlich von einem rein ekklesiologischen Verständnis des universalen Leibes Christi ab: „(...) der Leib Christi ist nicht (...) die äußerliche oder juristische Genossenschaft von Menschen, die ein und dasselbe Wohlwollen umschlingt und denen ein und derselbe Lohn bestimmt ist. Der Leib Christi muß kühn begriffen werden, so wie ihn der Hl. Johannes, der Hl. Paulus und die Väter gesehen und geliebt haben: er bildet eine natürliche und neue Welt, einen beseelten und regen Organismus, darin wir alle physisch, *biologisch*, vereint sind.“⁸ Der Kosmos ist der kosmische Christus, die Gestalt und der Ausdruck Christi, der Ursprung und Ziel des Kosmos ist.

6 „Wie weit man sich auch in jene göttlichen Räume fortreißen läßt, die der christlichen Mystik offenstehen, so verläßt man doch niemals den Jesus des Evangeliums“ (P. T. de Chardin, *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens*. Olten – Freiburg i. Br. 1962, 173).

7 P. T. de Chardin, *Das kosmische Leben*, in: ders., *Frühe Schriften*. Freiburg – München 1968, 9–79, hier: 81.

8 Ebd., 55.

Raimon Pannikar

Raimon Pannikar versuchte, den kosmischen Christus plural auszulegen, wobei für ihn dabei sein Bezug zum Hinduismus leitend gewesen ist. Dadurch nahm die Vorstellung des kosmischen Christus eine andere Richtung. Das erste zentrale Motiv in Pannikars Konzeption ist das „kosmotheandrische Prinzip“ als „Dreiklang der Wirklichkeit“ und damit als eine Art trinitarische Struktur der Schöpfung: Die ganze Schöpfung ist eine Einheit von Mikrokosmos und Makrokosmos, *anthropos* und *kosmos*. Ersteres hat an Letzterem teil und ist dessen Moment. So erklären sich zwei Elemente des Ternars „kosmotheandrisch“: „kosmisch“ und „andrisch“, anthropisch. Die Schöpfung ist Leben, das sich universal und singular ausgestaltet, und sie ist eins und alles zugleich. Diese Einheit wird von einem Grund getragen, dem sie sich verdankt, und der sie zugleich vermittelt, erhält und vollendet, und dies dadurch, dass er alles, was ist, durch-waltet: Gott bzw. das Göttliche – das dritte Element des Ternars.

Aus dieser Kosmologie folgt für Panikkar ein universales, nicht mehr auf die Menschwerdung Gottes in einer Person eingegrenztes Verständnis von Inkarnation.⁹ Pannikar konzentriert sich folglich auf den universalen, kosmischen Christus, auf den universalen „Christusleib“. Und darauf bezieht sich das zweite zentrale Motiv von Panikkars Theologie, die „Christophanie“. Panikkar zufolge fassen alle kulturell geprägten Weltdeutungen die Wirklichkeit unter ein Symbol, das sie bezeichnet und bestimmt. Laut Panikkar ist Christus dieses alle Wirklichkeit umspannende Symbol – womit ganz klar der kosmische, universale Christus, und zwar als sich im ganzen Kosmos inkarnierend, gemeint ist. Darin erweist er sich, so Panikkar, als „kosmotheandrisches Symbol par excellence“¹⁰, als Symbol der *theosis* des ganzen Universums¹¹, als *mysterium coniunctionis* von göttlicher, menschlicher und kosmischer Wirklichkeit.¹² Der so verstandene Christus als kosmotheandrisches Symbol stellt eine Jesus übergreifende, umfassende Wirklichkeit dar, die sich nicht in Jesus erschöpft: „Jesus ist der Christus, aber Christus kann nicht vollständig mit Jesus identifiziert werden.“¹³

Panikkar versteht den kosmischen Christus durchaus auch als kosmischen Leib Christi, und verknüpft dies wiederum mit Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem kosmologischen, dem soteriologischen und dem ekklesiologischen Leib Christi. Der kosmische Christus ist insofern von soteriologischer Bedeutung, als in und durch ihn alle erlöst sind, wobei Erlösung – ganz dem Motiv der *theosis* verpflichtet – Vergöttlichung bedeutet.¹⁴ Insofern ist der kosmologi-

9 Vgl. R. Pannikar, *Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung*. Salzburg – München 1995, 188.

10 R. Pannikar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi*. Freiburg i. Br. 2006, 195.

11 Vgl. ebd., 195.

12 Vgl. ebd., 236.

13 Ebd., 199.

14 Vgl. ebd., 234.

sche Leib Christi zugleich der soteriologische. Ekklesiologisch ist dieser Leib Christi dann zu bestimmen, wenn die Kirche nicht primär als Institution verstanden wird, sondern im ursprünglichen von „katholisch“ als allumfassend, und zwar als „koextensive Kirche, die sich so weit erstreckt wie das Universum“.¹⁵ Genau gesehen sind für Panikkar alle Menschen jener Kirche zugehörig, die sich über das ganze Universum erstreckt, und die konkrete, „sichtbare“ Kirche hat daran teil, ohne damit deckungsgleich zu sein.

Prozesstheologische Konzeption

Die in christologischer Hinsicht unspezifische Bestimmung des Universums als Körper Gottes steht im Zentrum prozesstheologischer Sichtweisen. Die Begründung dafür, Gott überhaupt einen Körper zuzusprechen, liegt in der Absage an mentalistische Verkürzungen des Gottesverständnisses. Die Überzeugung, dass Gott reiner Geist ist, ohne Beimischung von Körperlichkeit, galt als Errungenschaft gegenüber anthropomorphen Gottesbildern und deren Tendenz der Verdinglichung Gottes. Dennoch aber wurde und wird die These, dass Gottes Wesen Geist bzw. Intellekt ist, häufig als Rückfall in eine dualistische Denkweise kritisiert, in eine Abwertung der Leiblichkeit, da diese gerade nicht als Moment der Gottebenbildlichkeit des Menschen begriffen werden könne, wenn Gott selbst Leiblichkeit nicht zukommt. Gott selbst könne zwar nicht im Sinne eines einzelnen Körpers gedacht werden, weil man ihn so verdingliche, dennoch aber nicht körperlos, denn andernfalls verstricke man sich in eine dualistische Konzeption des Gottesbegriffs. Zudem werde nicht deutlich, wie eine Entsprechung, eine Analogie zwischen Gott und seinem Bild, dem Menschen, gedacht werden könne, wenn Gott körperlos sei. Eine prononcierte Vertreterin solcher Konzeptionen gerade im Blick auf eine kosmologische Christologie ist Sallie McFague.

McFague vertritt das Konzept einer *incarnatio continua*: Gott habe sich immer schon im Gesamt des Universums inkarniert und inkarniere sich immer wieder neu in einem unaufhörlichen, unendlichen Prozess: „Für Christen wurde Gott nicht aus einer Laune heraus Mensch, es gehört vielmehr zu Gottes Natur, verkörpert zu sein (...). Für Christen unterscheidet sich (...) die Schöpfungslehre nicht im Wesentlichen von der Inkarnationslehre: In beiden ist Gott die Quelle allen Seins, die Eine, *in der* wir geboren und neu geboren sind. Nach diesem Verständnis ist die Welt nicht einfach Materie, während Gott Geist ist; zwischen Gott und der Welt besteht vielmehr eine Kontinuität (obgleich keine Identität). Die Welt ist Fleisch von Gottes ‚Fleisch‘; Gott, der unser Fleisch in einem Menschen, Jesus von Nazaret, angenommen hat, hat das schon von jeher getan. Gott ist Fleisch geworden, und dies nicht als sekundärer Akt, sondern vor allem ande-

¹⁵ Ebd., 233.

ren.“¹⁶ Der Kosmos ist als diese göttliche Inkarnation Verkörperung Gottes, Gottes Körper, allerdings kein statischer Körper, kein substanzielles Sein, sondern ein immer im Werden begriffener Körper, Vollzug, Geschehen und Ereignis. Diese Inkarnation Gottes im Universum geht McFague zufolge der Inkarnation in Jesus von Nazareth voraus bzw. liegt ihr zugrunde; die Inkarnation in Jesus ist Paradigma, zentrale Metapher für die göttliche Inkarnation und zugleich Kulminationspunkt der Inkarnation Gottes im Universum, ist aber nicht singular, „ein für allemal“ zu denken.¹⁷

Wie ist nun aber die vorgestellte kosmologische Alternative zur traditionellen Bedeutung des universalen Leibes Christi zu bewerten?

Leib-Christi-Kosmologien – eine geglückte Alternative?

Zunächst ist auf die unbestreitbaren Vorzüge eines kosmologischen Leib-Christi-Begriffs zu sprechen zu kommen. Erstens wird eine mentalistische Verkürzung des Gottesverständnisses vermieden: Gott ist nicht nur reiner Geist bzw. eine immaterielle Existenz. Allerdings muss dies nicht gleichbedeutend damit sein, dass Gott selbst einen Körper haben muss, um als analog zu seinem Geschöpf gelten zu können, bzw. umgekehrt das Geschöpf als Gottes Bild und Gleichnis. Zweitens sind die genannten Entwürfe durchaus an Erkenntnisse der Naturwissenschaften anschlussfähig, sowohl was den Mikrokosmos wie den Makrokosmos betrifft. Dennoch aber vermag das Konzept eines auf den Kosmos bezogenen universalen Leibes Christi nicht ganz zu überzeugen. Erstens folgt das zugrundeliegende (All-)Einheitsdenken einer identitätslogischen Denkstruktur: Die Identität regiert die Differenz, sie ist deren Ursprung wie auch deren Ziel (im Sinne der Aufhebung), und die Differenz – und mit ihr die Vielheit sowie das Einzelne und Besondere – besitzt keinen bleibenden Selbststand. Verknüpft ist diese Identitätslogik oft mit einer partizipationsontologischen Annahme, dass das Einzelne am Allgemeinen Anteil hat. Solche Konzeptionen sind Inklusionsmodelle, verbunden mit der Konstruktion von Asymmetrien und Abhängigkeitsverhältnissen. Übertragen auf einen institutionellen „Körper“ ergibt sich daraus die Konstruktion eines Organismusmodells, eines Korporatismus und Integralismus, der letztlich zu einem Ständemodell führt.

Hinzu kommt zweitens eine ebenso problematische Metaphysik der Präsenz. Die Vorstellung, dass das Universum als Körper Gottes zu verstehen ist, könnte im Sinne einer direkten Darstellung des Göttlichen interpretiert werden. Nicht von ungefähr wird ja teilweise davon gesprochen, dass Gott alles, was sich in seinem Körper, also dem Universum vollzieht, direkt erlebt, fühlt. Hier droht

16 S. McFague, *Die Welt als Gottes Leib*, in: *Concilium* 38 (2002) 2, 154–160, hier: 154.

17 Vgl. S. McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis 1993, 133.

trotz der behaupteten Spannung von Transzendenz und Immanenz, dunklem Grund und konkreter Welt, eine Verendlichung des Absoluten und trotz der klaren Absage an den Pantheismus eine Gleichsetzung Gottes mit der Welt.

Drittens kann das Bestreben der Vermittlung von christlicher und naturalistischer Weltdeutung auch dazu führen, dass erstere überflüssig wird. Denn eine Metaphysik naturalistischen Typs kann z.B. als Materialismus auftreten, wenn das Mentale entweder reduktiv in seiner Eigenständigkeit geleugnet oder nicht-reduktiv als Epiphänomen des Physischen gedacht wird. Sie kann aber auch als nichtmaterialistischer Naturalismus auftreten, und dies dann, wenn man das Mentale nicht nur als ein eigenständiges Phänomen betrachtet, das aus dem Physischen hervorgeht bzw. seinen Ursprung letztlich in der Materie hat, sondern das Mentale durchaus als nichtmaterielles Phänomen *sui generis* versteht. Sein Ursprung ist jedoch in dieser Perspektive nicht ein „göttliches“ Absolutes oder Gott, sondern nichts anderes als die Natur selbst, die in der Lage ist, aus sich selbst heraus Mentales hervorzubringen. Es ist dann allein eine Frage der Haltung, des Interesses, vielleicht auch des Erwünschten, ob man den Alleinheitsgedanken nichtnaturalistisch oder naturalistisch interpretiert. Religiöse und naturalistische Selbst- und Weltdeutungen werden somit austauschbar.

Ein Problem wirft zudem viertens der Gebrauch der Körpermetaphorik per se auf: „Körper“ steht nicht nur für Ausdehnung, sondern vor allem auch für das Physische. Nun sind aber auch im Kosmos Mentales und Physisches vereint, der Kosmos besitzt nicht nur physische Eigenschaften. Dann aber ist die Körpermetaphorik unzutreffend, es sei denn, man setzte bewussteinstheoretisch einen physikalistischen Reduktionismus voraus und führte Mentales allein auf physikalische Prozesse zurück – womit man sich dann wieder in das Problem der Austauschbarkeit mit naturalistischen Selbst- und Weltdeutungen verstrickte.

Fünftens schließlich verstricken sich die genannten Konzepte in die Theodizeeproblematik. Ist das Universum notwendiger Körper Gottes, stellen sich angesichts des Leids in der Welt und der Unvollkommenheit des Kosmos die Fragen, wieso aus Vollkommenem (Gott) solch Unvollkommenes hervorgeht. Gehören Gott selbst Leid und Böses an? Besitzt Gott selbst ein quasi „sterbliches“ Moment, aus dem Neues (ein neuer Gott?) hervorgeht? Dann aber zerbräche der Begriff Gottes: Gott wäre nicht mehr vollkommen – in ontologischer (als ewiges, unsterbliches Sein) und in moralischer Hinsicht (frei vom Bösen und von Schuld). So ließen sich Leid und Böses als notwendige Momente des Werdens Gottes zu sich im Werden der Welt rechtfertigen – was eine Verschärfung des Theodizeeproblems wäre und zudem nicht frei von Zynismus.

Entgegen den skizzierten kosmologischen Entwürfen ist dann überzeugend vom „Leib Christi“ zu sprechen, wenn „Leib Christi“ nicht primär als universale (ob soteriologische, ekklesiologische oder kosmologische) Kategorie, sondern als Bezeichnung für die individuelle verkörperte Existenz des als „Christus“ verstan-

denen Jesus von Nazareth verwendet wird. „Leib Christi“ verweist so zum einen auf die verkörperte Existenz Jesu und deren Verständnis als Inkarnation Gottes, zum anderen darauf, dass uns wie jeder „Leib“ auch derjenige Jesu bleibend unverfügbar ist, zumal wir keinerlei Überlieferung über die konkrete Verfasstheit der verkörperten Existenz Jesu besitzen. Zugleich ist uns dieser „Leib Christi“ aber zur Deutung und Bestimmung aufgegeben, die sich letztlich in konkreten Handlungen vollzieht, die sich auf ihn beziehen. Der Blick auf den konkreten Körper Jesu, auf seinen verletzlichen, verwundeten, gekreuzigten, aber auch auf seinen „auferweckten“ Körper, dessen Wunden nicht getilgt sind, führt so zu einer Spiritualität des „Leibes Christi“ im Sinne gelebter „Christopraxis“ und Nachfolge dessen, der gerade in der Verletzlichkeit das Heil verkörpert, das jedem verletzlichen Dasein zugesagt ist. Aus dieser Perspektive heraus ließe sich auch zukünftig das *Anima-Christi*-Gebet sprechen: „Leib Christi, rette mich!“



Lesetipp der Redaktion

aus dem Online-Archiv:
echter.de/zeitschriften/geist-und-leben

Pierre Teilhard de Chardin,
Die Evolution der Keuschheit,
in: GuL 67 (1994), 243–263.