

Einleitung

Es ist der eigene Körper, auf den sich das Begehren der Menschen in der (spät-) modernen Gesellschaft richtet. Er ist derselbe eigene Körper, auf den sie auch ihre Ängste und Befürchtungen projizieren.¹ Es ist der eigene Körper, den zu kontrollieren deshalb ein zentrales Bedürfnis geworden ist. Der Aufwertung des Körpers entsprechen viele Begriffsbildungen und Slogans: Von einer ‚Konjunktur des Körpers‘, einem ‚Körperboom‘, einem ‚Körperkult‘ bzw. einem ‚Gesundheits- und Fitnesskult‘ ist die Rede.² Es gehört bereits zum Standardrepertoire der Reflexion, dass dabei einige Übertreibungen und Simplifizierungen im Spiel sind, welche Dialektiken und auch gegenläufige Entwicklungen zu verdecken drohen.

Um auf der Ebene griffiger Reflexionssprache zu bleiben: Ich ziehe es vor, in Anlehnung an Ch. Taylor von einem ‚Zeitalter des verkörperten Selbst‘ bzw. von einer ‚Gesellschaft der verkörperten Selbst‘ zu sprechen. Die Grundausrichtung vieler verschiedener Lebensstile und Lebensangebote ist darin zu sehen, dass der Körper das wichtigste ‚Kapital‘ (P. Bourdieu) zur Verwirklichung der eigenen Lebensziele bzw. zur Selbstverwirklichung darstellt. Diese Entwicklung geht mit einer anderen Entwicklung Hand in Hand, nämlich mit der Entwicklung einer ‚Gesundheitsgesellschaft‘. Die ‚Gesundheitsgesellschaft‘ des 21. Jahrhunderts zeichnet sich dadurch aus, dass Gesundheit als höchster Wert aufgefasst wird und dabei zunehmend als machbar erscheint.³ Nimmt man diese Entwicklungen zusammen, so ist der Körper dabei mehr als nur eine Ressource, mehr als nur äußeres Attraktivitätskapital oder soziale Statusinvestition – im Sinne von ‚Körper machen Leute‘.⁴ Ihm wird darüber hinaus eingeräumt (oder: zugemutet), Wertungen der Lebensorientierungen zu bestimmen und Sinn- und Sicherheitsbedürfnisse zu befriedigen. Das Enttäuschungspotential ist diesen Entwicklungen bereits eingeschrieben. Der Körper kann schnell zur narzisstischen Kränkung werden, wenn er sich jenen Bedürfnissen nicht fügt bzw. sich ihnen geradezu entgegenstellt.

Es liegt auf der Hand, dass die geisteswissenschaftliche Reflexion auf diese Entwicklungen reagieren musste. Sie machte sich nach vielen ‚turns‘ auch einen ‚corporeal turn‘ zu eigen. Die Philosophie hatte dabei mit der theoretischen Intervention des Begriffs ‚Leib‘ in die Diskussion eine wichtige Ausgangslage

1 Vgl. Rosa (2016), 208; Reckwitz (2018), 325–329. Bei Rosa handelt es sich allerdings um eine Ersatzhandlung, insofern aus dem Resonanzbegehren ein Objektbegehren wurde; bei Reckwitz handelt es sich um einen Baustein einer postmaterialistischen Orientierung an der Selbstverwirklichung.

2 Bette (2005), 9; als Bestseller in polemisch-konstruktiver Absicht: Lütz (2002).

3 So Kickbusch (2007), 8; dies. / Payne (2003); auch dies. (2004).

4 Posch (1999).

geschaffen.⁵ Der Begriff des Leibes ermöglichte es, ein umfassendes In-der-Welt-Sein in den Blick zu nehmen, das in einem differenzierten Verhältnis zum Selbsterleben steht und angesichts dessen sich ein gegenständlich-objektivistisches Körperverständnis als Reduktion erweist. Für theologische und psychologische Diskurse eröffnet das dadurch gewonnene Theoretisierungspotential weiterführende Perspektiven. Dazu zählt insbesondere der Rückgang auf den pathisch-leidenschaftlichen Untergrund des Lebens, welcher der Körperzuwendung zugrundeliegt und ihr Triebkraft verleiht. Richtig besehen soll die begriffliche Differenzierung zwischen Leib und Körper festhalten, dass im Unterschied zum gegenständlichen *Körper*, den wir *haben*, der gelebte, gespürte und begehrende *Leib*, den wir *sind*, allem Wahrnehmen und Handeln am Körper *vorausliegt*. Mittels dieser Unterscheidung kann das Paradox verdeutlicht werden, dass *ein Körperkult eine Variante der Leibesverachtung sein kann*.

Der Zusammenhang ist dabei schnell umrissen: Insofern der moderne Körperkult von der Überzeugung getrieben wird, der Körper sei das wichtigste Kapital zur Selbstwertung bzw. zur Selbstverwirklichung unseres Lebens, liegen ihm selbst leiblich-leidenschaftliche und leiblich-pathische Motive voraus, welche das Handeln am Körper, seinen Umgang mit ihm und die Hoffnungen, die sich auf ihn richten, prägen. Im Selbstdarstellungs- und Kontrollstreben werden solche Motivzusammenhänge manifest. Die Behauptung lautet also: Wird dieser leidenschaftlich-begehrende und pathische Untergrund der Leiblichkeit ausgeblendet, kann mit Fug und Recht von einer Leibvergessenheit gerade auch in einer körperzentrierten Gesundheitsgesellschaft geredet werden.

Dass die Theologie selbst genau an dieser Stelle innovatives Potential besitzt, wird zu zeigen sein: Bereits im Alten Testament wird die leidenschaftlich-pathische Dimension des leiblichen In-der-Welt-Seins und des leiblichen Zur-Welt-Verhaltens thematisiert – und zwar unter dem Begriff ‚Seele‘. Der alttestamentliche Begriff der Seele steht nicht für die Verleugnung der Leiblichkeit, sondern gerade für die Thematisierung ihrer Tiefendimension, die sich in pathischen Bedürfnis- und Angewiesenheitsbeziehungen, in ihrer Begehrensnatur, ihrer Verletzlichkeit, ihrer der Welt ausgesetzten Körperlichkeit äußert. Um bereits eine weitere Behauptung dieses Buches vorwegzunehmen: Für Paulus setzt das Erlösungs- und Erneuerungshandeln Gottes an dieser Tiefendimension an. Er stellt sich der Herausforderung, die Erlösung durch Christus am Ort der Leiblichkeit zu explizieren.

Nun stehen sowohl philosophische wie theologische Reflexionen zugleich selbst vor der Aufgabe, nicht ins andere Extrem zu fallen: Die Zuwendung zur vermeintlich ganzheitlichen Leiblichkeit kann umgekehrt auch zu einer Verachtung des Körpers führen. Bereits in den 1960ern hatte H. Plügge der Leibphänomenologie attestiert, in ihrer Zuwendung zur phänomenalen Leiblichkeit sei bei

5 Alloa / Bedorf / Grüny / Klass (2012), 1.

ihr „der Körper schlecht weggekommen“.⁶ In ihren Versuchen, den phänomenalen Leib zu inthronisieren, hatte sie sich nämlich vom Körperlichen als einem durch naturwissenschaftliche Konstruktion erzeugten Objekt abgesetzt. Sie drohte damit zu übersehen, dass der Körper als gegenständlich-erfahrbarer Körper bereits phänomenal zum Leib gehört – als widerständige Wirklichkeit und auch als Gegenstand des leiblichen Sorgens. Um die Balance von Leib-Sein und Körper-Haben zu wahren, nahm Plügge von M. Merleau-Ponty den Begriff der Ambiguität auf.⁷ – Innerhalb der Theologie war es vor allem die feministische Theologie, die sich dem Thema der Leiblichkeit zuwandte. Sie sah sich ebenfalls dazu gezwungen, auf die bereits etablierte Differenz von ‚Leib‘ und ‚Körper‘ kritisch zu reagieren: Der Körper drohte auch für sie zum Uneigentlichen zu werden, das man ruhigen Gewissens den objektivierenden Naturwissenschaften überließ, um sich selbst ungestört einer vermeintlich ganzheitlichen Leiblichkeit zu widmen.⁸ Demgegenüber gelte es den materiellen und vor allem den geschlechtlichen Körper ernst zu nehmen und ihm nicht durch einen neuen subtilen Dualismus von Körper und Leib auszuweichen.⁹

Mit diesen Ausführungen zur Dialektik von Körperaufwertung und Leibabwertung auf der einen Seite und von Leibaufwertung und Körperabwertung auf der anderen Seite ist man bereits mitten in die Reflexion eingetreten. Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch die Stoßrichtung dieser Untersuchung verdeutlichen. Das Anliegen ist ein *Wiedergewinnen des Leiblichen im Zeitalter des verkörperten Selbst*.

In der Gegenwart betrifft der Kontext der Auseinandersetzung nicht mehr nur eine naturwissenschaftliche Körperobjektivierung, er betrifft nicht mehr nur eine Vernachlässigung des Körpers in seiner Materialität, seiner Geschlechtlichkeit, seines lebensgeschichtlichen Gewordenseins und seiner Verletzlichkeit. Von der Auseinandersetzung in diesen Kontexten ist aber mitzunehmen, dass ein Wiedergewinnen des Leiblichen auch ein *Wiedergewinnen des Körperlichen* einschließen muss. Beispielhaft stehen dafür im Folgenden etwa das Thema Verletzlichkeit oder das Thema Scham.

Gegenüber der Auseinandersetzung der anfänglichen Leibphänomenologie mit einem naturwissenschaftlichen Körperverständnis oder gegenüber der Auseinandersetzung der feministischen Theologie mit körperlich-leiblichen Dominanzstrukturen hat sich der Kontext der Auseinandersetzung, auf den sich jedenfalls die anthropologisch-ethischen Teile dieser Untersuchung beziehen, erweitert und auch etwas verschoben. Die beiden Stichworte ‚Körperkult‘ und ‚Gesundheitsgesellschaft‘ zeigten dies bereits an. Im Grunde genommen geht es

6 H. Plügge (1967), 37.

7 Ebd., 66f.

8 Ammicht Quinn (1999), 30f.

9 Ebd., 36f. C. Janssen meint angesichts der Gefahr von theologischen Konstruktionen eines körperlosen Leibes dezidiert von einer „Körper-Theologie“ des Paulus sprechen zu müssen: Janssen (2010), 4.

darum, dass der Körper zum zentralen Gegenstand einer *diesseitsreligiösen Sinn- und Identitätsbildung* geworden ist.

Auf die Brisanz eines solchen religiösen Kontexts weisen Betrachtungen der Kultur- und Körpersoziologie nachdrücklich hin. In ihnen lässt sich die Entwicklung des Körpers zum zentralen Bezugspunkt dessen, was Sinn und Halt im Leben zu versprechen vermag, als Verlängerung des die Religion seit längerem betreffenden Individualisierungsprozesses beschreiben. Gerade im Horizont einer Lebenseinstellung, die im diesseitigen Leben die ‚letzte Gelegenheit‘ erblickt,¹⁰ stellt der Körper das entscheidende individuelle ‚Kapital‘ dar, in das zu investieren sich lohnt. Ein ‚Vorzug‘ gegenüber der herkömmlichen Religion besteht darin, dass die Arbeit am eigenen Selbst mit der Erwartung einhergehen kann, mit Wohlbefinden und Anerkennung bzw. Selbstbestätigung belohnt zu werden. Sie soll in einer diesseitig erlebbaren Dimension, nicht in einem eschatologischen Jenseits ihre Früchte tragen.

R. Gugutzer vertritt die These, der zeitgenössische Körperkult könne deshalb als eine „individualisierte Sozialform des Religiösen“ betrachtet werden. Es handle sich um eine Religion, in welcher durch ‚Transzendenzschrumpfung‘ (Th. Luckmann) eine Verschiebung von jenseitigen zu diesseitigen Transendenzen stattgefunden habe. Innerhalb dieser Verschiebung würden traditionell religiöse Themen und Funktionen wie Vermittlung von Sinn, Orientierung und Halt und vor allem auch der durchgehende Bezug auf das Individuum wiederkehren.¹¹ Die Sakralisierung des Profanen vollzieht sich als Sakralisierung des Selbst – und zwar so, dass sie sich als Sakralisierung des Körpers realisiert. *Wohlergehen und Transformation des verkörperten Selbst* werden zum letzten Sinn und Zweck dieser Diesseitsreligion. Dabei zeigt gerade die Variante des Wellnesskults, dass eine äußere Körpermodellierung und ein instrumentelles Körperverhältnis auch

10 Vgl. Gronemeyer (2012).

11 Gugutzer (2012), 292f.: „Der zeitgenössische Körperkult ist eine ‚unsichtbare‘, durch Transzendenzschrumpfung sich auszeichnende Religion, da hier ebenfalls das Individuum in einen ‚heiligen Status‘ gehoben wird bzw. eine ‚Sakralisierung des Subjekts‘ [...] zu beobachten ist. Der Körperkult ist ein paradigmatisches Beispiel für die im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse vonstatten gehende ‚Privatisierung‘ der Religion [...]“.

Bette betrachtet die Körperzentrierung stärker als gegenläufige Entwicklung zu Entkörperlichungserscheinungen moderner (digitaler) Dienstleistungsgesellschaften und im Zusammenhang des Entstehens einer postmaterialistischen Wertekultur. In einer abstrakt-unübersichtlichen Gesellschaft stellt der eigene Körper eine generell noch verfügbare Größe dar, bei der Wirkungen noch erzielt und gefühlt werden können. „In einer immer mehr entsinnlichten Gesellschaft wird der Körper durch die ihm zugeschriebene Natürlichkeitsqualität zu einer wichtigen Sinninstanz. Begriffe wie Gesundheit, Spaß, Schönheit, Authentizität und Fitneß erleben kommunikative Karrieren und sickern in die Motivstrukturen vieler Menschen ein und beeinflussen deren Handeln.“ (Bette [2005], 38f.) Vgl. dazu auch die Aufnahme von körpersoziologischen Einsichten bei Karle (2014), 22–32.

überschritten werden können – zugunsten eines ‚ganzheitlichen‘ Leiberlebens des Wohlbefindens. Es ließe sich sagen, dass in diesem Fall die Leibvergessenheit der modernen Körperfixierung bereits intern verarbeitet wird.

Unabhängig von der Frage, ob und inwiefern man einen ‚Körperkult‘ im religiösen Sinne tatsächlich vorliegen sieht, scheinen die Vorzüge einer aus der religiösen Umbesetzung hervorgegangenen sinn- und haltstiftenden Funktion des Körpers bedenkenenswert. Man könnte von einem ‚Körpertröst‘ sprechen. Dieser ‚Körpertröst‘ vermag alle drei ästhetischen Grunddimensionen des religiösen Erlebens verlässlich anzusprechen und auf die verkörperte Selbstwerdung zu beziehen: „Du kannst etwas aus Dir machen!“ (schöpferisch-aktive Dimension, ‚vita activa‘ – Beispiel: Körpermodellierung) – „Du kannst etwas authentisch erleben!“ (Erlebnisdimension, ‚vita contemplativa‘ – Beispiel: Wohlbefinden) – „Du kannst etwas individuell erleiden!“ (pathische Haltungsdimension, ‚vita passiva‘ – Beispiel: Askese).¹² Bei der letzten Dimension ist der Übergang zum komplementären Moment des ‚Körpertrösts‘, nämlich zur ‚Körperklage‘, fließend. Hier wäre die zunehmende Popularität, den autobiographische Krankheitsberichte, sog. „Autopathographien“, erfahren, eine eigene Betrachtung wert.¹³

Im Horizont eines solchermaßen beschreibbaren erweiterten Horizonts wird die Frage nach dem innovativen, aber auch nach dem kritischen Potential der Theologie noch einmal mehr spannend. Erwähnt wurde eben bereits die Behauptung, dass die anthropologische Begriffs- und Bildwelt der Bibel nicht auf eine Verleugnung der Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit hinauslaufen muss, sondern die Thematisierung ihrer Tiefendimension bieten kann. Wer solche Behauptungen zu formulieren wagt, wird freilich mit der Tatsache konfrontiert, dass sich der Theologie mehr noch als der Philosophie an dieser Stelle ein langer Schatten ihrer Geschichte in den Weg stellt. Dieser Schatten wird gerne summarisch und undifferenziert mit dem Begriff der Leib- bzw. Körperfeindlichkeit assoziiert. Häufig im Blick ist dabei der platonische Leib-Seele-Dualismus der frühen Kirche, weniger im Blick ist dessen kontextuell-hermeneutische Funktion, die christliche Unsterblichkeitshoffnung in eine hellenistisch geprägte Kultur hinein explizierbar zu machen. Viel grundlegender ist meines Erachtens der fortdauernde Prozess einer *Mentalisierung der Seele*. Dieser Prozess zementierte nämlich über Jahrhunderte eine *Instrumentalisierung des Körpers*. Begriffsgeschichtlich entscheidend war es diesbezüglich, dass die ‚anima‘ als ‚anima intellectiva‘ im Geist des Menschen gesucht wurde – dem Geist, welcher dem Körper des Menschen nicht nur gegenübersteht, sondern vor allem für dessen Beherrschung zuständig sein soll. Die Verbindung mit der spätestens seit Descartes wirkmächtig gewordenen Vorstellung des Körpers als Maschine und die Anschlussmöglichkeit an das moderne Computermodell des Geistes führten diese

12 Vgl. dazu auch die drei Sinn- und Wertkategorien bei Frankl (2017), 92f.

13 Dazu Moos (2018), 121–137.

Entwicklung fort. Es hat deshalb seine guten Gründe, dass in der vorliegenden Untersuchung, in welcher der ‚Umgangsfähigkeit‘ mit dem Körper eine hohe ethische Bedeutung zugemessen wird, immer wieder Recht und Grenze einer Betrachtung des Körpers als Instrument bzw. als Gegenstand bedacht wird. Am Schluss geschieht dies in der Auseinandersetzung mit einer dezidiert anti-dualistischen Einstellung der Leibphilosophie, die ich unter dem Begriff einer *Verleiblichung der Seele* diskutiere.

Gerade im Blick auf die skizzierte kulturgeschichtliche Entwicklung bleibt Selbstkritik angezeigt: Dass die Theologie der Neuzeit ein eigenes Interesse an einer Mentalisierung der Seele haben konnte, zeigt die neuprotestantische Fokussierung auf eine Religion der Innerlichkeit, auf eine Religion des Selbstbewusstseins, auf „Gott und die Seele“ (A. Harnack). Der Schatten ist also länger, als man vielleicht denkt. In diesem Zusammenhang muss D. Bonhoeffers Betonung der Leiblichkeit in seiner Ethik – insbesondere seinem Eintreten für ein „Recht auf leibliche Freuden“ – eine Signalwirkung zugeschrieben werden.¹⁴ Die Thematisierung der Leiblichkeit innerhalb der neueren evangelischen Theologie ist dann, um nur die Namen von W. Pannenberg und E. Herms zu nennen, eigene Wege gegangen. Bonhoeffer mag zwar den Schatten einer protestantischen Leibvergessenheit durchbrochen zu haben, sein eigener Leibbegriff hatte aber den Leib als Medium der Teilhabe und Kommunikation und den Leib als Form des menschlichen In-der-Welt-Seins noch nicht umfänglich im Blick.

Die vorliegende Untersuchung lässt sich von der Methodik D. Bonhoeffers inspirieren, insofern diese das Grundmodell eines *theologischen* Wiedergewinnens der Leiblichkeit bzw. der Körperlichkeit beispielhaft vorführt.¹⁵ Ihre differenzhermeneutische Zuordnung von theologischen und nichttheologischen Perspektiven ermöglicht es, leibliche Phänomene offen wahrzunehmen und in einem phänomensensiblen theologischen Bezugsrahmen zu thematisieren bzw. reflexiv zu verarbeiten.

Eine solche Herangehensweise ist alles andere als selbstverständlich. Denn gerade im Blick auf moderne Kontexte, in denen der Körper zum zentralen Gegenstand einer diesseitsreligiösen Sinn- und Identitätsbildung geworden ist, liegt die Versuchung nahe, den religiösen Glauben lediglich *funktional* auf jenes Bedürfnis der Sinn- und Identitätsbildung zu beziehen. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an die auffällige Zunahme von effekt- und leistungsorientierten

14 Bonhoeffer (1992), 180.

15 Bonhoeffer sah es als seine Aufgabe, dass „der Begriff des Natürlichen vom Evangelium her wiedergewonnen werden“ müsse (Bonhoeffer [1992], 165). Die protestantische Theologie bot seiner Meinung nach eine offene Flanke gegenüber (nationalsozialistisch geprägten) Bestimmungsagenten, die den Naturbegriff auf ihre Art besetzten. Diese wähten selbst bestimmen zu können, was ‚natürlich‘ oder ‚entartet‘ sei. Bonhoeffers Anliegen, den Begriff des Natürlichen theologisch wiederzugewinnen und für die Selbstzweckhaftigkeit menschlichen Lebens einzutreten, antwortet auf konkrete zeitgeschichtliche Herausforderungen. Dazu weiter unter 1.2.

Untersuchungen, welche den Glauben bzw. Religiosität als Ressource für die Gesundheit, für die Lebenszufriedenheit, für die Krisenbewältigung etc. betrachten.¹⁶ Im Blick darauf ist kritisch von einer „Therapeutisierung der Religion“ gesprochen worden.¹⁷

Die körperzentrierte Gesundheitsgesellschaft erzeugt für religiöse Sinnangebote in der Tat einen hohen Druck, falls diese anschlussfähig bleiben wollen: Der zentrale Bezugspunkt ist nicht mehr die Verstehbarkeit der Welt (Weltdeutung), erst recht nicht eine Gotteserfahrung (Gottesdeutung). Es ist der individuelle Körper und dessen Erlebbarkeit. Der Körper bietet die integrative Instanz bzw. das Medium der Sinnstiftung, an dem sich scheinbar auch religiöse Sinnangebote ausweisen können müssen.¹⁸ Mit dieser Problemanzeige soll nicht gesagt sein, dass der christliche Glaube nicht auch positiv auf das moderne körperbezogene Sinndeutungsverlangen antworten könnte. Im Gegenteil. In einer weitgehend vergessenen Schrift mit dem bezeichnenden Titel „Vom Sinn des Leibes“ trat W. Stählin bereits 1930 dafür ein, dass der Sinn des Lebens nirgends anders Gestalt gewinne als am Leib und durch den Leib.¹⁹ Sein Anliegen war letztlich das Wiedergewinnen eines leiblichen Sinns angesichts einer „Sinnverirrung“. Eine solche sah er schon damals in einer Instrumentalisierung des Körpers und in einer massenhaften Verzweckung menschlichen Lebens vorliegen.

Angesichts der Gefahr einer Funktionalisierung des religiösen Glaubens zur Sinn- und Identitätsstiftung kommt es letztlich darauf an, methodisch die Differenz richtig zu setzen: Es stellt einen erheblichen Unterschied dar, ob die Frage nach der Funktion des Glaubens von dessen Selbstverständnis aus angegangen wird oder von einer effekt- und leistungsorientierten Fremdbeschreibung aus. Mit Bonhoeffer beschreitet die folgende Untersuchung den ersten Weg. Der Anspruch besteht darin zu zeigen, dass der christliche Glaube nicht lediglich in einer funktionalen, grundsätzlicher gesagt: in einer *akzidentiellen* Beziehung zum Körper bzw. zum Leib steht. Folgt man der biblischen Selbstbeschreibung muss vielmehr gesagt werden: Der Körper bzw. der Leib und dessen Transformation stehen geradezu in einem *substanziellen* Bezug zum Zentrum des christlichen Glaubens. Die Erneuerung und die Erlösung sollen nämlich am und durch den Körper bzw. den Leib Gestalt gewinnen. Unter dieser Voraussetzung lässt sich eine christliche Ethik des Leibseins dann als „Gottesdienst der Leiblichkeit“ verstehbar machen und ihr kritisches Potential gegenüber einem Körperkult der Moderne verdeutlichen. Der substanzielle Bezug des Körpers bzw. des Leibes zum Zentrum des christlichen Glaubens ist umfassend: Er ist schon im Begriff des Glaubens und des Erkennens und im Gottesbegriff geltend zu machen.

16 Dazu ausführlicher Rieger (2013), 225–232.

17 Karle / Thomas (2009), 9–22.

18 Mohn (2007), 68, 71.

19 Stählin (1968), 56, 58.

Bei alledem wird ein reflexiv-theoretischer Bezug auf die Phänomene überschritten. Es geht um die Gewinnung eines Wahrnehmungshorizonts im elementar *praktischen* Sinn. Denn die Reflexion richtet sich auf das, was ich erkenntnistheoretisch als ‚bedeutungsresonante Wahrnehmung‘ bezeichne. Eine solche ist mit einem bestimmten In-die-Welt-gestellt-Sein verwoben und hat immer schon handlungsleitende Implikationen. Ein Beispiel hierfür wäre die Diskussion um Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit des Körpers: Hier stellt es einen erheblichen Unterschied dar, ob der Körper als von Gott verliehene Gabe, ob er als verfügbares Eigentum im Sinne der Auffassung einer ‚Self-Ownership‘ oder ob er als wirtschaftliches Humankapital wahrgenommen wird. – Mehr noch: Bezieht sich ethische Reflexion tatsächlich auf ein gelebtes Ethos, also auf eine gelebte Wahrnehmungs- und Umgangspraxis, dann bezieht sie sich auf eine Praxis, von welcher es bereits abhängig ist, was wir als Körper bzw. Leib erfahren und in welcher Weise wir dies erfahren.

Die kontextuelle Situierung der vorliegenden Untersuchung ist damit ebenso umrissen wie ihr grundsätzliches Anliegen und den damit einhergehenden methodischen Entscheidungen. Bleibt noch auf einen Aspekt hinzuweisen, der eine Besonderheit dieser Untersuchung und ihres theologischen Zugangs zur Körperlichkeit bzw. zur Leiblichkeit darstellt. Sie pflegt zwar den engen Gesprächskontakt mit der Leibphilosophie, entscheidende Impulse zur Gewinnung eines theologischen Standpunkts bezieht sie aber aus der *biblischen Exegese*. Man könnte sogar sagen: Das, was als innovatives Potential der Theologie behauptet wird, rekurriert vielfach auf Neuinterpretationen anthropologischer Grundbegriffe des Alten und Neuen Testaments. Herausragende Bedeutung haben hier die Begriffe ‚soma‘ und ‚sarx‘ im Neuen Testament und, wie bereits angedeutet, die hebräischen Vorstellungen von Seele und Herz. Trotz des kulturgeschichtlichen Abstands entbergen sie bei entsprechender hermeneutischer Aufgeschlossenheit erstaunliches Wahrnehmungs- und Thematisierungspotential.

Damit ist kein Verfahren unterstellt, das von einer theologischen Wahrnehmungsposition ausgehend lediglich einlinig zu einer Explikation in einen nicht-theologischen Horizont schreiten würde. Wie insbesondere im Themenbereich der Erkenntnistheorie und im Themenbereich des Problems der Menschenwürde zu sehen sein wird, kann das Verfahren geradezu umgekehrt ansetzen: Mit Aufgeschlossenheit und Lernbereitschaft wird zunächst ein bereits etabliertes und elaboriertes nichttheologisches Diskussions- und Thematisierungsfeld erkundet. In einem weiten philosophischen und wissenschaftlichen Horizont werden verschiedene Positionen und Konzeptionen beispielsweise danach befragt, ob und inwiefern sie menschlichen Phänomenen angemessen sind bzw. gerecht werden. In unserem Zusammenhang heißt das: Sie werden danach befragt, ob und wie sie der Leiblichkeit, ob und wie sie einem teilnehmenden In-der-Welt-Sein etc. Rechnung tragen. Eine solche Erörterung kann anregend sein, um den Blick für die Leibwahrnehmungen im biblischen Horizont zu schärfen,

um Möglichkeiten des Anschlusses, aber auch Möglichkeiten des Widerspruchs oder der Andersartigkeit zu entdecken.

Der Untersuchung wird aufgrund ihrer interdisziplinären Ausrichtung bewusst eine ausführliche methodische Rechenschaftsablage vorangestellt (Kap. 1). Im Themenbereich der Anthropologie geht es hier schnell um Grundfragen des Theologietreibens. Die nächsten zwei großen Kapitel widmen sich den Grundlagen von philosophischen und von biblischen Wahrnehmungen des Leibes (Kap. 2 u. 3). Auf diese zwei Kapitel wird im späteren Verlauf immer wieder zurückgegriffen, z. T. mit Vertiefungen oder auch mit kreativen Weiterführungen. Das nächste Kapitel (Kap. 4) bietet eine wichtige interdisziplinäre Zusammenschau und Konfrontation, welche Differenzen markiert und offenlegt, zugleich aber dem theologischen Diskurs zur begrifflichen Verständigung und Profilierung nach innen und außen verhilft.

Die weiteren Kapitel verfolgen dann auf dieser Grundlage Spuren in verschiedene Bereiche hinein – in den Bereich der Erkenntnistheorie und der Religionsphilosophie (Kap. 5), in den Bereich der Christologie und Gotteslehre (Kap. 6), in den Bereich einer Ethik des Leibseins (Kap. 7), in den Bereich von Menschenwürde-Konzeptionen (Kap. 8), und schließlich in den Bereich der Leib-Seele-Problematik (Kap. 9). Diese Kapitel sind einerseits so verfasst, dass sie auch als einzelne Essays gelesen werden können. Einigen von ihnen liegen Untersuchungen zugrunde, die an anderer Stelle und in anderen Zusammenhängen bereits veröffentlicht wurden. Nimmt man all diese Kapitel zusammen, ließe sich ihnen andererseits fast eine Theologie *in nuce* abgewinnen.

Die Zusammenfassung in Thesen soll das Gesamtgerüst der Kerngedanken und der wichtigsten Ergebnisse hervortreten lassen (Kap. 10). Für manche Leserinnen und Leser mag es verlockend sein, hier zu beginnen. Wenn dies dazu dient, Appetit anzuregen und auch schwerer verdauliche Kost einzelner Erkundungsgänge aufzuschließen, ist dagegen nichts einzuwenden.

1. Theologie und Leiblichkeit – ein methodischer Grundriss

„Sich-belehren-lassen“ von der Leiblichkeit – so könnte man die Maxime formulieren, von der die folgenden Erörterungen ausgehen.²⁰

1.1. „Sich-belehren-lassen“ im interdisziplinären und transdisziplinären Horizont

Für die Humanwissenschaften, für Medizin und Gesundheitswissenschaften, aber auch für Philosophie und Theologie versteht sich diese Maxime nicht von selbst. In der naturwissenschaftlich-technisch orientierten Forschung wird Natur erklärt, indem sie allgemeinen Gesetzmäßigkeiten unterworfen wird. Selten wird dabei der innere wissenschaftsmethodische Zusammenhang reflektiert, wie I. Kant ihn offengelegt und auf seine Weise beantwortet hatte: Empirische Naturerkenntnis findet eine Mannigfaltigkeit der Phänomene vor, der Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht entnommen werden kann. Um den skeptischen Konsequenzen zu enttrinnen, schlägt Kant eine „Veränderung der Denkungsart“ vor, die als ‚kopernikanische Revolution‘ bekannt wurde: Die allgemeinen und notwendigen Bestimmungen der Erfahrungsgegenstände richten sich nach dem Erkenntnisvermögen des Erkenntnissubjekts. Es trägt seine durch Notwendigkeit und Allgemeinheit ausgezeichneten apriorischen Erkenntnisse, seine Kategorien und Regelmäßigkeiten in die Natur hinein.²¹ In dieser Weise wird die Natur mittels der konstruktiven Vernunft „unterworfen“.²²

Eine solche Vorordnung des Erkenntnissubjekts und seiner konstruktiven Vernunft gegenüber der Natur mag zu Recht bedenklich scheinen. Der Gegensatz zu einem sich Sich-Belehren-Lassen könnte kaum grösser sein. Es wäre jedoch auch eine andere Lesart möglich: Im Unterschied zu einem verbreiteten modernen Wissenschaftsbetrieb machte Kant auf seine Weise zumindest damit Ernst, dass Erkennen mit den *Erfahrungen leiblicher Erkenntnissubjekte* anhebt. Das

20 Vgl. von Weizsäcker, GS 10 (2005), 15–18.

21 Kant (1990), KrV A 125: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d.i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein.“

22 Vgl. ebd., B 280f.