
KÖRPER / LEIB

→ Brauchtum / Fest → Erotik / Eros → Leiden → Musik und Religion
→ Seele / Selbstwertung → Verzweiflung / Angst

I. Philosophisch / kulturtheoretisch

Wie wenig die philosophische Anthropologie als Lehre von einem fertigen, invariante »Wesen des Menschen« zu begreifen ist, zeigt gerade die Explikation der Begriffe *Körper* und *Leib*. Legt der Begriff des *Körpers* den Akzent stärker auf die gegenständliche, naturale, biologisch beschreibbare Konstitution nicht nur des Menschen, sondern eines jeglichen Lebewesens, so zielt der *Leibbegriff* auf die den Menschen charakterisierende, intersubjektiv geprägte Einheit von naturaler und geistiger Verfassung. Die Konzeption des Leibes als »Umschlagstelle« (B. Waldenfels) von Innen- und Außenwelt, Natur und Kultur, Individuum und Gesellschaft möchte sowohl den cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* als auch die idealistische Reduktion des Gegenständlichen, Naturalen auf die konstituierende Leistung des Subjekts korrigieren. Allerdings bleibt die kritische Pointe nur dann gewahrt, wenn die sinnlich-naturale Basis des Menschen nicht vollständig von der »relationalen Existenz« absorbiert wird. Der Leib als Physis, das Skandalon des Idealismus, unterbricht die Kontinuität des identitätsphilosophisch gesicherten, sich das Andere assimilierenden Denkens. In einer gegen Fichte gerichteten Formulierung bestimmte Feuerbach den Leib als »das poröse Ich« (Werke 9, 151): Erst durch den Leib, der ohne den »Sauerstoff der Geschlechtsdifferenz« (Werke 5, 177) ein Abstraktum bleibt, gewinnt das Ich über das unbestimmte, punktuelle Aktzentrum hinaus Konkretion, tauscht es sich mit der Umgebung aus, als deren Teil es sich handelnd und leidend erkennt. Das Ich ist aber auch, nach der Einsicht Sigmund Freuds, keineswegs Herr im eigenen Haus. Das tief in die physische Grundsicht reichende, kulturell überformte Triebleben besitzt eine eigene Dynamik und unterliegt nur begrenzt der Kontrolle des Bewusstseins. Krankheit, Hunger, Schmerz, Lust und Verlangen zeigen ein irritierendes Eigenleben der Physis an, die zwar wissenschaftlich beschrieben, technisch manipuliert, nicht aber schlechthin aufgehoben werden kann.

Mit dem Leib verbindet sich auch die vom Idealismus verdrängte pathische Konstitution des Menschen, d.h. die Erfahrung von Abhängigkeit, Bedürftigkeit und Leid. Indessen dürfen auch diese Erfahrungen nicht zu schicksalhaften Größen stilisiert werden. Leid ist zu ändern, nicht ergeben hinzunehmen. »Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, dass Leiden nicht sein, dass es anders

werden solle« (Adorno 1997, 203). Der somatische Impuls repräsentiert keineswegs reine Passivität, sondern nötigt zur Praxis. Die Lebensnot wird durch immer komplexere, nur im sozialen Verband realisierbare Formen der Naturbeherrschung gelindert. Wohl gewinnen die Menschen eine größere Unabhängigkeit von der Naturmacht, doch geraten sie in wachsende Abhängigkeit von den selbst produzierten Einrichtungen: Die Mittel verwandeln sich in Zwecke, denen auch die eigene Natur unterworfen wird.

So erweist sich die »Leiblichkeit« der Einzelexistenz als Abstraktion. Körper bzw. Leib sind bis in die Gestaltung der Geschlechterdifferenz hinein kulturell geformt. Subjektwerdung bedeutet auch Unterordnung unter die geltenden Normen, die als gesellschaftliche Konstruktionsprinzipien und Bedingungen der eigenen somatischen Existenz verinnerlicht werden, ein Vorgang, der im Laufe der Kulturgeschichte sich verfeinerte, sein gewaltsames Moment aber nie ganz abstreifte. Die – in vormodernen Gesellschaften religiös fundierten – Normen sind nicht unabhängig vom Stand der Naturbeherrschung und den damit zusammenhängenden Formen sozialer Differenzierungen. Die Teilung in körperliche und geistige Arbeit, der soziale Status von Gruppen, ihre ökonomische und politische Macht bestimmen den Umfang der kulturellen Partizipation und das Verhältnis zum eigenen Körper. Die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse bindet die Mehrheit der Menschen an ihr gesellschaftliches Schicksal. Am Körper manifestiert und inszeniert sich Herrschaft, er wird ausgestellt, präpariert und – neuzeitlich in Manufaktur, Fabrik, Armee und Gefängnis – einer komplexen, meist von männlicher Seite diktierten Disziplinierung unterworfen. Ambivalent ist im 18. Jh. die Rolle der auf Descartes zurückreichenden Konzeption des Körpers als Maschine: Sie stand einerseits im Dienste einer »Politik der Zwänge« (Foucault 1976, 176), bildete aber andererseits bei Autoren wie J. O. de La Mettrie und J.-B. d'Argens die argumentative Basis für die Emanzipation der Sinnlichkeit und eine Kritik des am Ideal der Passivität orientierten weiblichen Tugendkatalogs.

Mit der fortschreitenden Pluralisierung und Differenzierung der bürgerlichen Gesellschaft verlieren die überlieferten Normen, die bislang am Körper arbeiteten, zwar allmählich ihre prägende Kraft, doch bleibt die Befreiung Schein. Auch die moderne Warengesellschaft greift auf subtile Weise nach dem Körper, der Medium, Ausstellungsstück und Werbefläche des dem Markt und seinen Imperativen unterworfenen Individuums ist. Soweit der Körper nicht nur Vitalität, Stärke und Durchsetzungsfähigkeit repräsentiert, sondern auch Bedürftigkeit, Vulnerabilität, Leiden oder anarchische Lust, verschwindet er hinter der kunstvoll gestalteten Fassade des Selbst-Marketings. Die Eliminierung oder Neutralisierung dessen, was an Natur erinnert, liegt in der Logik einer kulturindustriell forcierten Ästhetisierung des Alltags, die zwar nicht mehr alten Tabus gehorcht, dafür aber den Körper neuen, effizienteren Kontrollen unterwirft und ihn als Störfaktor ausschaltet.

Noch die teils gepriesene, teils perhorreszierte »sexuelle Revolution« weist Züge einer »repressiven Entsublimierung« (H. Marcuse) auf.

Große Bedeutung erhält die Biologie, insbesondere die Genetik, als ökonomisch lukrative »Schlüsselwissenschaft des 21. Jh.«: Was sich mit dem Anspruch einer Minimierung von Krankheit und Leid legitimiert, liefert zugleich die Mittel zur vollständigen biotechnischen »Eroberung des Körpers« (Virilio) – eine Entwicklung, die von einem sozialtechnologisch interpretierten »*homme machine*« bis zur eugenischen Programmierung reicht und durch die vorschnelle Erklärung zum Fatum gegen ethische Bedenken immunisiert wird. Am gesellschaftlichen Schicksal des Körpers offenbart Vernunft sich als Naturgewalt, Fortschritt zugleich als Regression, Kultur als prekäre Einheit von Repression und Befreiung.

Die Versöhnung von Bewusstsein und Physis, Geschichte und Natur steht mithin noch aus; Tod, Schmerz, Krankheit und Verfall bilden einen ernüchternden Kontrast zur somatischen »*promesse du bonheur*«. So ist der Leib nicht Gegenstand abschlusshaften Wissens, sondern Thema einer »negativen Anthropologie« mit eschatologischem Überschuss. Ob dieser auch künftig noch wahrgenommen wird, hängt ab von einer Gesellschaft, welche den Naturzwang nicht länger blind reproduziert: »Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürfen der ungeschmälernten Wahrnehmung ihrer materiellen« (Adorno 1997, 391).

Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1997; *J. Butler*, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt 2001; *L. Feuerbach*, Gesammelte Werke, Berlin 1967ff. (Bde. 5 u. 9); *M. Foucault*, Die Geburt der Klinik, Frankfurt 1999; –, Überwachen und Strafen, Frankfurt 1976; –, Sexualität und Wahrheit I–III, Frankfurt 1983–89; *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 2000; *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1979; –, Der eindimensionale Mensch, Frankfurt 1989; *M. Merleau-Ponty*, Die Natur, München 2000; *H. Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Frankfurt 1981; *P. Sarasin*, Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914, Frankfurt 2001; *U. Sonnemann*, Negative Anthropologie, Reinbek 1969; *P. Virilio*, Die Eroberung des Körpers, München/Wien 1994; *B. Waldenfels*, Das leibliche Selbst, Frankfurt 2000.

RENÉ BUCHHOLZ

II. Kulturhistorisch / gender-perspektivisch

Der »Sauerstoff der Geschlechtsdifferenz«, von Feuerbach noch diffus bestimmt, ist in der aus der abendländischen Philosophie-, Theologie- und Kulturgeschichte hervorgegangenen westlich-industrialisierten Gesellschaft in einen binären Code eingeschrieben. Dieser binäre Code bestimmt den Körper entweder als Männerkörper oder Frauenkörper und ist so massiv kulturell verankert, dass er als »natürlich« schlechthin erscheint. Die »Natürlichkeit« dieses binären Codes wird in

unterschiedlichen Bereichen infrage gestellt, zuallererst in bestimmten Diskursen der Medizin; denn die körperliche Basis der Geschlechtlichkeit des Menschen ist zu kompliziert, um ein einfaches Entweder-Oder anwenden zu können. Wie in der Diskussion um Intersexualität (Kessler 1998) deutlich geworden ist, gibt es Schattierungen von Differenzen; die Notwendigkeit, intersexuelle Neugeborene chirurgisch und hormonell sofort zu »korrigieren«, die der Geschichte der abendländischen »Hermaphroditen« widerspricht (Young 1937), erscheint weitgehend als soziale, nicht medizinische Notwendigkeit: »*Reading nature is a socio-cultural act*« (Fausto-Sterling 2000, 75).

Hier zeigen sich die sich überlagernden Problemfelder des zeitgenössischen Körperdiskurses. Der Körper steht im Zentrum unterschiedlicher Dualismen, die ihn einerseits der *Natur* zuordnen und der *Kultur* entgegen setzen, ihn andererseits selbst spalten in einen binären geschlechtlichen Code.

Die am Körper lesbare Verschränkung von Kultur und Natur wird aufgegriffen und bearbeitet in der Bedeutungsverschiebung und -erweiterung des *gender*-Begriffs, der zunehmend nicht nur das grammatikalische Geschlecht eines Begriffs, sondern das sozio-kulturelle Geschlecht eines Menschen bezeichnet. Die Unterscheidung von *sex* und *gender*, die damit in den Begriff eingeschrieben ist und die im Fortlauf des Diskurses parallel zu der Unterscheidung von Natur und Kultur entwickelt wurde, stellt einen kausalen, linearen Zusammenhang zwischen dem als »natürlich« vorausgesetzten Geschlecht (*sex*) und den Frauen und Männern zugeschriebenen gesellschaftlichen Geschlechterrollen infrage (Hof 1995, 15). Statt von festgeschriebenen Unterschieden zwischen den Geschlechtern auszugehen, zwingt der *gender*-Begriff dazu, den Wert zu reflektieren, der diesem Unterschied beigegeben wird. Damit wird die fraglos als »natürlich« vorausgesetzte körperlich basierte Geschlechtlichkeit als ein Moment des soziokulturellen Diskurses verstanden. Der Körper wird, so Judith Butler, nur mit Hilfe einer »gendered matrix« wahrgenommen, so dass nicht von einem vor jeder Sozialisation und vor jedem Diskurs vorhandenen Körper gesprochen werden kann (Butler 1995, 49ff.). Dieser Zweifel an der grundlegenden »Natürlichkeit« des Körpers manifestiert sich genauso in der Geschichte der Deutung und Wahrnehmung von Körperbildern, die im 18. Jh. einen gravierenden Wandel erleben (Laqueur 1992).

In der Antike gab es nur einen kanonischen Körper – den männlichen – und nur ein kanonisches Geschlecht – das männliche. Frauen sind dabei die auf einer vertikalen Achse angeordneten niedrigeren, minderen Versionen des einen männlichen Geschlechts. Sie besitzen zwar dieselben Genitalien wie Männer, aber ihre Imperfektion – ein Mangel an vitaler Hitze – hat dazu geführt, dass die Strukturen im Inneren zurückbehalten werden. So sind die weiblichen Genitalien »ungeborene« männliche Genitalien (Galen von Pergamon 1907, 462). Im europäischen 18. Jh. ändert sich das Bild: ein radikaler Dimorphismus entsteht, eine Anatomie des Unvergleichbaren. Männer und Frauen werden als inkommen-

surable Größen wahrgenommen, deren Geschlechtsorgane nicht unterschiedlicher sein könnten. Aus dem »Ein-Leib/Ein-Geschlechts-Modell« der Antike wird das »Zwei-Leiber/Zwei-Geschlechter-Modell der Moderne« (Laqueur 1992, 13ff., 172ff.). Der Grund dafür ist nicht ein spezifischer wissenschaftlicher Fortschritt, der nun die Wahrheit erkennt, sondern vielmehr die Veränderung des Alltagslebens und der interpretativen Situierung der Menschen in der Welt. Einerseits sieht eine neue Form der Epistemologie den Körper nicht mehr als Mikrokosmos innerhalb einer umfassenden und statischen Weltordnung; andererseits erleben wir im 18. Jh. innerhalb einer ausgeweiteten Öffentlichkeit einen gravierenden sozialen und industriellen Wandel, die Herausbildung und Verschiebung sozialer Klassen, die Entstehung des romantischen Liebesideals und eines neuen Ehekonzepts. All diese Momente verursachen nicht das neue Modell der Körperwahrnehmung; sie schaffen aber einen kulturellen Kontext, innerhalb dessen das neue Modell sinnvoll und schließlich notwendig wird. Das Insistieren auf der Gleichheit aller Menschen *als Menschen* wird damit unterlegt von einem Diskurs über die sich am Körper offenbarende Andersartigkeit der Frau, die es möglich macht, Frauen gerade die Rechte abzusprechen, die »dem Menschen« *als Menschen* zugesprochen werden.

Diese Geschichte der Festschreibung und Wahrnehmung des Männer- und Frauenkörpers bezieht sich auf und verfestigt eine dichotomisch gespaltene Wirklichkeit, in der Geist und Körper, Kultur und Natur, Verstand und Gefühl einander entgegengestellt werden – wie Ordnung und Chaos, Rationales und Irrationales usw. und wie letztlich auch die körper-basierten Konzepte von »Mann« und »Frau«. Diese Spaltung ist sowohl hierarchisiert als auch sexualisiert – Geist, Kultur, Verstand sind tendenziell besser als Körper, Natur, Gefühl; gleichzeitig sind diese Begriffe und Lebenswirklichkeiten tendenziell männlich bzw. weiblich konnotiert. Diese Spaltung bringt eine soziale, politische und wissenschaftliche Kultur hervor und entsteht zugleich aus ihr; in dieser Kultur werden Frauen als »die Anderen« wahrgenommen. Die sozialen Konsequenzen dieser Wahrnehmung betreffen nicht nur Frauen, sondern all diejenigen, die unter einen »weichen« weiblichen Definitionsrahmen fallen – tendenziell alle nicht-weißen, nicht-westlichen, nicht-christlichen bzw. nicht auf einem christlichen Hintergrund säkularisierten Menschen (List 1993).

Diese Festschreibung und Wahrnehmung des Männer- und Frauenkörpers hat sich in der Gegenwart erneut verändert. In einer historisch neuen Weise ist der Körper ins Zentrum der westlich-städtischen Kultur gerückt. Die Beschäftigung mit dem Körper scheint eines der Hauptmerkmale des gegenwärtigen Lebensstils zu sein und hat nicht nur eine ganze (Medien-, Schönheits- und Gesundheits-)Industrie hervorgebracht, sondern tendiert auch dazu, Bedürfnisse zu befriedigen, denen traditionelle religiöse oder bildungsbürgerliche Institutionen immer weniger gerecht werden – Bedürfnisse nach Ganzheit, Schönheit, Heil.

Jugendlichkeit, Schönheit und – den Gesundheitsbegriff überbietend und gleichsam verjüngend – *Fitness* sind die drei Zielmerkmale gelingender und gelungener Körperlichkeit. Damit ist ein wesentlich neuer Schritt in der Deutung von Körperlichkeit vollzogen worden: Körperlichkeit ist tendenziell kein Schicksal mehr, sondern das Ergebnis von Handlungen. Damit wird die Frage nach dem Körper als ganzem – nicht nur die Frage nach dessen Genitalien – zu einer moralischen Frage.

Der herrschende Körperkult etabliert den Körper als Projekt (Jacobs Brumberg 1997). Ziel des Projekts ist Perfektion, ein perfektes Körper-Design. Wie jede Frage nach dem Design hat auch die aktuelle Frage nach dem Körper-Design eine doppelte Zielrichtung hin auf Ästhetik und auf Funktion. Diese beiden Grundfragen des herrschenden Körper-Kults haben eine deutliche geschlechtliche Komponente: Das ästhetische Design-Problem bezieht sich – nicht nur, aber mit deutlichem Übergewicht – auf den Frauenkörper, das funktionelle Design-Problem – ebenfalls nicht nur, aber überwiegend – auf den »neutralen« Körper, der in unserer Wahrnehmung ein Männerkörper ist.

Hier zeigen sich unterschiedliche, wenn auch zunehmend verwobene Problematiken auf. Die Frage nach der perfekten Funktion sieht den »neutralen« Körper, der lebendig, fehlbar und sterblich ist, als höchst unzulänglich, grundsätzlich verbesserungswürdig und auch verbesserungsfähig. Biotechnologische Forschungen, die Anforderungen des Arbeitslebens und die Utopien des Cyberspace gehen hier Hand in Hand. Die sozialen Konsequenzen einer solchen Anthropologie zeigt sich in einer zunehmenden gesellschaftlichen Unfähigkeit, mit menschlicher Kontingenz und Sterblichkeit anders als durch gesellschaftlichen Ausschluss umzugehen.

Die Frage nach der perfekten Ästhetik, die vorrangig – aber nicht nur – den Frauenkörper betrifft, hat eine fast epidemische Unzufriedenheit von Frauen und Mädchen mit dem eigenen Körper zur Folge, die die sich ständig verschärfenden Standards nicht und keinesfalls auf Dauer erreichen können. Der »Mythos Schönheit« (Wolf 1991), der davon ausgeht, dass es eine objektive und universelle Qualität namens Schönheit gibt, nach deren Besitz zu streben für Frauen gleichzeitig eine naturgegebene Neigung und eine öffentliche Aufgabe ist, hat nicht nur und nicht in erster Linie eine ästhetische Funktion. Er entsteht gemeinsam mit den neuen Errungenschaften der bürgerlichen Frauen des 19. Jh. und der Mittelschichtsfrau des 20. Jh. – Muße, Bildung und die relative Freiheit von materiellen Zwängen – und wird ein Gegengewicht gegen deren potentielle Gefährlichkeit. Die endlose Sisyphusarbeit von Lebensunterhalt und Haushalt wird ersetzt oder ergänzt durch die »endlose Sisyphusarbeit an der eigenen Schönheit« (Wolf 1991, 19), die die Energien gebildeter, aber nicht oder nur unvollständig am öffentlichen Leben teilnehmender Mittelstandsfrauen bindet. Die soziale Konsequenz dieser Anthropologie zeigt sich in einem gesellschaftlichen Konstrukt, in dem Frauen dazu ermutigt werden, die Oberfläche ihres Körpers im Übermaß zu kontrollie-

ren und zugleich in ihren sozialen Beziehungen bis hin zu Fragen der eigenen Fortpflanzung die Kontrolle abzugeben.

Durch alle Rituale des Körperkults, die Anbetung und Opferungen, scheint damit eine eigene Körperverachtung hindurch. Der Körper, *wie er ist*, ist schlecht; er muss auf unterschiedlichen Ebenen perfektioniert werden, damit er auch nur annähernd akzeptabel wird. Damit zeigt der aktuelle Körperkult, der an der Oberfläche als Gegenentwurf zur spätantiken und frühchristlichen Askese erscheint, deutliche Ähnlichkeiten zu der aus der Spätantike erwachsenen christlichen Urangst vor der Triebstruktur des Menschen; in dieser Triebstruktur erscheint die Sünde als solche inkarniert. Der Ort, die sichtbare, fühlbare und greifbare Verkörperung dieser Sündhaftigkeit ist der Körper. Die Mittel und Möglichkeiten, dieser Sündhaftigkeit zu begegnen, setzen darum am Körper an. Fasten, Selbstgeißelungen, Praktiken der Abtötung, die in der Geschichte des Christentums eine eigene Geschichte haben, sind gegen den eigenen Körper und dessen eigenwillige Begierden gerichtet. Der Körper wird zum Feind, stückweise abgetötet und vernichtet. Man kämpft dabei aber nicht nur *gegen*, sondern auch *für* etwas: für das Leben der Seele. Für die postreligiöse Gesellschaft, die durchaus ähnliche Körperpraktiken kennt, endet diese Form der Körper-Beherrschung aber in einem Zirkelschluss: An ihn, diesen neuen, perfekten Körper, knüpfen sich Heilserwartungen wie vormals an die Seele. Ähnlich wie in der körperfeindlichen religiösen Tradition gilt auch im modernen säkularen Körper-Kult der natürliche, fehlerhafte, alternde und auch begehrliche Körper als ein Objekt der Verachtung, als Gegner im Kampf. Er muss gebändigt, gezähmt, geformt und damit zu einem neuen, quasi re-inkarnierten Körper werden. Er wird es nie. Daraus schöpft der Körperkult seine andauernde Aktualität. Die Tatsache, dass hier eine bestimmte – körperfeindliche – Tradition aus der vielschichtigen Geschichte des Christentums in die aktuelle Gegenwartskultur eingegangen ist und nicht andere, ebenso gewichtige Traditionen, weist auf die Ausgangsproblematik zurück: Der Körper als Material und Projektionsfläche unterschiedlicher Dualismen – der neueste Dualismus zwischen dem Körper, wie er ist, und dem Körper, wie er sein soll, mit eingeschlossen. Das Einspannen des Körpers in Dualismen ist eine Möglichkeit seiner Disziplinierung über den Weg der Beschneidung seiner Lebendigkeit.

Die christliche Tradition bietet hier mit dem Schlüsselbegriff der Inkarnation eine starke Leitidee der Möglichkeit, Körper und Körperlichkeit in einer Theorie und Praxis des Lebendigen zu denken und zu leben – und nicht in Entgegensetzung zu den jeweils höher bewerteten Kategorien von Geist, Seele, Kultur, Technik oder Ästhetik. Obgleich die frühe Kirche im Inkarnationsbegriff keine Zelebrierung des sterblichen Fleisches sah, sondern den Ausgangspunkt, um körperliche Bedürfnisse – Nahrung, Schlaf, Sexualität – zu unterdrücken und genau damit Gott gleich zu werden (z.B. Athanasius, *De Incarnatione Verbi Dei*), bleibt das Anstößige dieses Begriffs der Fleischwerdung Gottes bis heute erhalten. Es

könnte an der Zeit sein, die Kategorie der Inkarnation neu zu überdenken und für eine theologisch fundierte und basierte Lebendigkeit des Körpers zu gewinnen.

J. Butler, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995; *A. Fausto-Sterling*, Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality, New York 2000; *Galenus*, De usu partium, ed. G. Helmreich, Stuttgart 1907; *R. Hof*, Entwicklung der Gender Studies: H. Bußmann/R. Hof (Hg.), Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, 3–33; *J. Jacobs Brumberg*, The Body Project. An Intimate History of American Girls, New York 1997; *S. J. Kessler*, Lessons from the Intersexed, New Brunswick, NJ 1998; *T. Laqueur*, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/New York 1992; *E. List*, Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik, Frankfurt 1993; *E. Moltmann-Wendel*, Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gütersloh 1989; *C. Walker Bynum*, Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt 1996; *N. Wolf*, The Beauty Myth, New York 1991; *H. H. Young*, Genital Abnormalities, Hermaphroditism, and Related Adrenal Diseases, Baltimore 1937.

REGINA AMMIGHT QUINN

III. Bibeltheologisch

I. ALTES TESTAMENT. Die Texte des AT bieten keine geschlossene, zeitlose Doktrin vom Menschen und seinem Körper. Als geschlechtlich differenzierter (Gen 1,27/2,18ff.) ist er Teil der – von den priesterschriftlichen Überlieferungen mit utopischem Überschuss als »sehr gut« (Gen 1,31) bezeichneten – Schöpfung Gottes. Weder deutet die biblische Körpersymbolik auf eine, dem Physischen scharf kontrastierte rein geistige Wirklichkeit noch kann der Körper jenseits der sozialen, geschichtlichen Vermittlungen näher bestimmt werden. »Der Mensch« ist kein äußerliches Kompositum aus Geist-Seele und Körper, sondern bildet eine Einheit: Mit *naefaesch* (LXX: *psyché*, Kehle, Atem, Leben, Blut, Person, Wille, Verlangen) ist das vom Somatischen nicht zu trennende vitale Selbst gemeint, dessen Kräfte und Antriebe mit einer Topographie des Körpers verbunden werden: das Herz (*lev*) als Sitz des Denkens und der planenden Vernunft, Eingeweide und Nieren (*kilyot*) als Ort des Gefühls, der weibliche Schoß (*raechaem*) als Symbol von Mitleid und Erbarmen, die Hand (*yad*) als »Realsymbol« der Tat und Blut (*dam*) als Sitz des Lebens. *Basar* (LXX: *sarx*, Fleisch, Körper) bezeichnet den Menschen nach seiner physischen, vulnerablen, bedürftigen und vergänglichen Seite, die er mit den Tieren teilt und die in vielen Texten der Weisheitsliteratur thematisiert wird (Ps 49,8–13; Ps 90; Koh 3,18ff.; 12,1ff. u.ö.). Der Tod stellt eine unaufhebbare Grenze dar, dessen Vorboten bereits die Krankheiten mit ihrer sozial isolierenden Wirkung sind. Erst in späten Texten wie Dan 12,2f. und 2 Makk 7 lässt sich die

Hoffnung einer leiblichen Auferstehung zweifelsfrei nachweisen. Das Gegengewicht zur Erfahrung der Vergängnis bildet die erotische Attraktion (Hld 8,6). Das Hohelied entwirft ein geradezu utopisches, von Herrschaft freies Bild der Liebe; sie hebt den Fluch von Gen 3,16 auf und begründet eine egalitäre Beziehung der Geschlechter (Hld 7,11).

Zentrale biblische Kategorien wie Heil und Erlösung sind nicht zu spiritualisieren, sondern haben eine leibliche, sinnliche und soziale Komponente: die Befreiung aus Knechtschaft und harter Fronarbeit und die Gabe fruchtbaren Landes, »in dem es dir an nichts fehlt«, als Erbbesitz (*nachala*, Dtn 8,7b–9). Es bildet den ausgezeichneten Ort, an dem sich die Thora als Offenbarung Gottes, Bundesdokument und Lebensordnung Israels realisiert – eine Ordnung, deren egalitäre Tendenz nicht übersehen werden sollte, auch wenn die patriarchale Kodierung des Geschlechterverhältnisses nicht prinzipiell infrage gestellt wird. Die besondere Stellung Israels erfordert, wie die (nach-)exilischen priesterlichen Pentateuch-Autoren einschärfen, auch die Heiligung des Lebens. Sie umfasst nicht nur Kult und Fest, sondern Leib, Ernährung, Sexualität, ja den gesamten Alltag. Die entsprechenden Regulative des Heiligkeitsgesetzes (Lev 17–26), insbesondere die Reinheitsvorschriften (Lev 11–15), sind nicht, wie Nietzsche argwöhnte, Ausdruck einer leib- und lebensfeindlichen Haltung, sondern sie betonen Israels Aufgabe, die Einzigkeit, Heiligkeit und Nähe JHWHs sichtbar werden zu lassen; das individuelle und soziale Leben soll also nicht entwertet, sondern gleichsam »entbanalisiert« werden.

2. NEUES TESTAMENT. Auch das NT unterschlägt nicht den leibhaften Aspekt der Reich-Gottes-Botschaft; die Erlösung vollzieht sich im Fleisch (Joh 1,14). Auf die somatische Seite des Heils deuten nicht zuletzt die Heilungswunder als zeichenhafte Handlungen, die von Jesus als dem Verkündiger und Repräsentanten der Gottesherrschaft überliefert werden. Liegt der Akzent meist auf dem Glauben derer, die Jesus um Heilung bitten (vgl. Mk 5,21ff. par.), so sollte nicht übersehen werden, dass es gerade der bedürftige und verwundbare Leib des Menschen ist, an dem sich die nahe gekommene Gottesherrschaft, die erhöht, was menschliche Herrschaft erniedrigt, manifestiert.

Kreuz und Auferstehung Jesu sind ausgesprochen »leibzentriert«: Der Leib wird zum Schauplatz des messianischen Dramas und jenes von der Besatzungsmacht sorgfältig inszenierten Strafrituals, durch welches die »Herren dieser Welt« sich verherrlichen und die Logik der Geschichte abermals bestätigen. Umgekehrt bezieht die Auferstehung – als eschatologische Machttat Gottes – gerade den vulnerablen, jeglicher Misshandlung ausgesetzten Leib ein. Die Erlösung annulliert nicht die beschädigte Schöpfung, sondern restituiert und vollendet sie.

Die eschatologische Situation bestimmt auch die Stellung zum Körper/Leib (*sóma*) bei Paulus: So wäre es falsch, in Röm 8 die Antithese von »Geist« (*pneuma*) und »Fleisch« (*sarx*) platonisierend zu interpretieren; sie bezeichnet eher den gött-

lichen oder widergöttlichen Herrschaftsbereich, in dem die Menschen sich befinden, ein in dieser Schärfe das apokalyptische Denken bestimmender Antagonismus, der bis in die leibliche, physische Existenz hineinreicht (Käsemann 1993, 49ff.). So ist unter den Bedingungen des alten Äons der Leib ambivalent: Wohl ist er »Tempel des Heiligen Geistes«, der von aller »Unzucht« (*porneia* – ein Begriff, der bereits zu einer bestimmten kulturellen Konstruktion des Körpers gehört) rein zu halten ist (1 Kor 6,19); zugleich bleibt er aber, wie die ganze Person, noch der Heteronomie durch die Sünde unterworfen (Röm 7,14–25). Die Taufe unterstellt den Menschen zwar dem Herrschaftsbereich Gottes und seines auferweckten Messias (so wird die Gemeinde in 1 Kor 1,27 als »Leib Christi« bezeichnet), doch ist erst am Ende der unverwesliche Auferstehungsleib frei von aller Ambivalenz (1 Kor 15,42ff.). In einer zerrissenen, vom eschatologischen Kampf gekennzeichneten Welt bedarf auch die eigene Natur der erhöhten Aufmerksamkeit, ja Kontrolle, und noch die Ehe als Konzession an die Libido lenkt ab von der »Sache des Herrn« (1 Kor 7). Abgelöst vom eschatologisch-apokalyptischen Kontext dienten diese Motive in einer christlich geprägten Kultur oft zur Begründung tiefer Reserven gegenüber dem Körper und seinen Forderungen.

IV. Systematisch

I. TRADITION. Die den biblischen Überlieferungen verpflichtete Theologie war bestrebt, gegenüber dem gnostischen »Hass wider das Fleisch« (E. Peterson) an der positiven Bewertung von Schöpfung und Leib festzuhalten und den somatischen Charakter des Heils in Inkarnationslehre, Sakramententheologie und Eschatologie zu betonen. Die gnostische Fixierung auf die Geist-Seele in Anthropologie und Soteriologie bleibt für Irenäus von Lyon (2. Jh.) eine Abstraktion; nur als Vereinigung (*adunitio*) und Vermischung (*commixtio*) von Geist, Seele und Fleisch ist der Mensch vollständig (Adv. Haer. 5, 6,1). Gleichwohl ist die »Stimme des Fleisches« (Epikur), insbesondere der Eros, als Einfallstor der Sünde und Ablenkung vom Gottesreich suspekt und bedarf sorgfältiger Kontrolle. Der Hinweis auf die Rezeption der angeblich leibfeindlichen griechischen Philosophie erklärt hier wenig. Wohl fällt auf, dass die keineswegs stoff- und leibfeindlichen materialistischen Ansätze weniger Beachtung fanden als der Neuplatonismus. Ihr Anspruch, durch die immanente Erklärung der mundanen Wirklichkeit den Menschen die Furcht vor der unerkannten Natur oder göttlichen Interventionen zu nehmen (Epikur/Lukrez), bereitete der christlichen Schöpfungs- und Offenbarungstheologie erhebliche Probleme. Epikurs maßvolle Ökonomie der Lust erschloss ohnehin nur den von schwerer Arbeit befreiten *happy few* ein freieres Verhältnis zum Körper, dessen Bedürfnisse die Mehrheit dazu zwang, sich äußeren Zwecken zu unterwerfen. So wurde oft der Physis angelastet, was in Wahrheit gesellschaftlich misslang.

Die Beschränkung der Theologie auf die scheinbar dem Christentum näher stehenden idealistischen Modelle hat ihren Preis: Den Kirchenvätern, soweit sie den Glauben in den Kategorien neuplatonischer Philosophie erschließen, fällt es schwer, die somatische Dimension des Heils uneingeschränkt in die Reflexion aufzunehmen. In den christlichen Traditionen arbeiteten sich der biblische Schöpfungsgedanke, ein an der körperlichen, sozialen und geschichtlichen Konstitution des Menschen orientiertes Offenbarungs- und Erlösungsverständnis, messianisch-apokalyptische Motive und die neuplatonische Abwertung von Leib und Geschichte – als ein gegenüber dem Geistigen, Unveränderlichen und Ewigen bloß Scheinhaftes – aneinander ab.

Systematisch strenger konzipierte im 13. Jh. Thomas von Aquin die Einheit von Geist-Seele (*anima intellectiva*) und Körper auf der Basis des aristotelischen Hylemorphismus. Die Seele als *forma corporis* (S. th. I, q 76, a 1c / Contr. Gent. II,68) ist wesenhaft auf anderes bezogen; sie teilt gleichsam der Materie ihr Sein mit und gewinnt so erst Realität und Konkretion. Körper und Seele sind also keine bloß additiv und nachträglich verbundenen Substanzen, sondern bilden *eine* Wirklichkeit; eine Konzeption, die auch lehramtlich rezipiert wurde (DH 902). Soweit jedoch der Körper, wie alle Materie, verstanden wird »als die leere reale Seinsmöglichkeit« (Rahner 1941, 155), die der »Informierung« durch die *anima intellectiva* unterworfen ist, bleibt er unterbestimmt. Thomas scheint jedoch ein gewisses Maß an Widerständigkeit der Materie anzunehmen, wenn er formuliert, die – geistige – Form besiege die Materie (*vincit materiam*, Contr. Gent. II,68), als sollte an die zähe Arbeit des Geistes, sich Natur gefügig zu machen, erinnert werden.

2. MODERNE. Dieses Problem verschärft sich in der modernen transzendental-theologischen Rezeption thomistischer Anthropologie und Metaphysik, wenn das Materielle »überhaupt nur als Moment an Geist und für (endlichen) Geist denkbar« ist (Rahner 1968, 203). Das Stoffliche, Körperliche als konstitutiver Teil des Menschen wird aufgewertet und zugleich als »gewissermaßen »gefrorener Geist« (ebd.) um seine Andersartigkeit gebracht. Im Primat des Geistes, neuzeitlich: im Vorrang des Subjekts, triumphiert Natur beherrschende Rationalität mit ihrer Tendenz, sich das Widerständige, Differierende zu assimilieren. Was als Aufweis der Transzendenz endlichen Geistes begann, könnte, entgegen der erklärten Absicht, in der Konstruktion geschlossener Immanenz enden. Die imposanten Versuche, die somatische, damit aber auch pathische Konstitution eines »Hörers des Wortes« und die leibliche Konkretion von Offenbarung und Erlösung in idealistischen Kategorien darzustellen, stoßen hier an ihre Grenzen.

Die viel beschworene Transzendenz des Menschen, d.h. die Überschreitung des scheinbar Gegebenen und die Öffnung für das Andere und Differierende, lässt die naturale, körperliche Konstitution nicht als ein Unwesentliches hinter sich, sondern hat als kritische Besinnung endlichen Geistes auf sich selbst das »Eingedenken der Natur im Subjekt« (Horkheimer/Adorno) zu ihrer Bedingung. Die oft

schmerzhaftes Nichtidentität von Körper und Bewusstsein verweist auf diejenige von Natur und Geschichte. Wo Geist sich in konformistischer Selbstaufgabe mit der prekären Einrichtung der Wirklichkeit, der »zweiten Natur«, begnügt oder diese gar als sinnvoll und notwendig verklärt, erinnert der Körper an die unver-söhnte Realität. Zuweilen ist das Fleisch willig, während der Geist bereits schwach wurde. Das vom Somatischen nicht zu trennende Leiden widerlegt den Anspruch einer ungebrochenen Einheit von Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit.

Das Verhältnis von Natur und Geschichte, Körper und Bewusstsein gehört zur keineswegs historisch invarianten Verfassung eines Offenbarungsrezipienten: In der Überwindung verwilderter Selbsterhaltung wird, was ist, transzendiert, konstituieren sich mögliche »Hörende des Wortes«. Umgekehrt knüpft Offenbarung nicht einfach an die Spielregeln der primär auf Unterwerfung basierenden Subjektgenese an, sondern entfaltet sich geschichtlich als deren Kritik und Korrektur. Das Somatische nach seiner stofflichen, widerständigen, sinnlichen Seite ist dabei nicht bloß Mittel oder Umweg der Selbstmitteilung Gottes, sondern gehört gerade in der inkarnatorischen Zuspitzung zu ihrer bleibenden Konkretion. Erlösung schließlich, die sowohl in der versöhnenden Schicht endlichen Geistes als auch im ephemeren sinnlichen Glück, gar in der Lust, die nach Nietzsches Zarathustra Ewigkeit will, vorscheint, schließt die »Resurrektion der Natur« (E. Bloch) und die Überwindung des Todes, des Urbilds aller Verdinglichung, in der »Auferstehung des Fleisches« (DH 30) ein. Als noch ausstehend ist sie Gegenstand einer Hoffnung, die freilich schon hier und jetzt verwandelnd in die Geschichte eingreifen muss, wenn sie nicht eines Tages von den Veranstaltungen Natur beherrschender Vernunft verschlungen werden soll.

R. Ammicht Quinn, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999; *N. P. Bratsiotis*, básâr: ThWAT 1, 850–867; *R. Buchholz*, Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt 2001; *F. P. Fiorenza/J. B. Metz*, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele: MySal 2, 584–636; *E. Käsemann*, Zur paulinischen Anthropologie: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1993, 9–60; *O. Keel*, Das Hohelied, Zürich 1992; *H. Merklein*, »Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen«. Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7: —, Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987, 385–408; *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1992; *E. Peterson*, Der Hass wider das Fleisch: Marginalien zur Theologie, Würzburg 1995, 33–40; *H. D. Preuß*, Theologie des AT 2, Stuttgart 1992, 105–121; *K. Rahner*, Hörer des Wortes (1941): Werke 4, Freiburg u.a. 1997; —, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis: —, Schriften zur Theologie 6, Zürich u.a. 1968, 185–214; *L. Schottroff* u.a., Feministische Exegese, Darmstadt 1995/Gütersloh 2005; *S. Schroer/Th. Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998; *E. Schweizer* u.a., σάρξ: ThW 7, 98–151; —, σῶμα: ThW 7, 1024–1091; —, ψυχή: ThW 9, 635–657; *H. Seebass*, nēfæsçh: ThWAT 5, 531–555; *H. W. Wolff*, Anthropologie des AT, München 1990.

RENÉ BUCHHOLZ