

ANNA VIKTORIA KNORRECK/LUKAS KÖSEL/  
STEFAN METZ/DANIEL WOLFGARTEN

# ‚Körper‘ und ‚Leib‘ im Wandel der Theologiegeschichte

## Historische und gegenwärtige Schlaglichter

### Zusammenfassung

Der Mensch ist ein körperliches Wesen. Diese Realität hat zu allen Zeiten Denker:innen herausgefordert, sich mit dem Körper und seiner Beziehung zur Welt auseinanderzusetzen. Dieser Artikel unternimmt dazu eine diachrone Reise, um ein Schlaglicht auf verschiedene Konzepte und Vorstellungen von Körperlichkeit zu werfen, die zu ihrer jeweiligen Zeit die Theologie geprägt haben und z. T. bis heute prägen. Die biblischen Konzeptionen von Körper, Augustinus als Stellvertreter für die Veränderungen in der Patristik und begriffliche Konzeptionen seit dem deutschen Mittelalter bilden die Grundlage, um zum Abschluss noch zwei aktuelle Perspektiven von Judith Butler und Andreas Reckwitz auf ‚Körper‘ einzuholen.

### Abstract

The human being is a body. This reality has challenged thinkers throughout the ages to engage with the body and its relationship to the world. This article takes a diachronic journey to shed light on various concepts and ideas that have shaped theology in their respective times and still do so today. Biblical conceptions of the body, Augustine as a representative of the changes in patristics and conceptual conceptions since the German Middle Ages form the basis to conclude with two current perspectives on ‚body‘ by Judith Butler and Andreas Reckwitz.

### Schlüsselwörter/Keywords

Körperlichkeit; Leiblichkeit; biologisches Geschlecht; gesellschaftliches Geschlecht; Altes Testament; Neues Testament; biblische Konzeptionen; Paulus; sarx – soma; Augustinus; Patristik; corpus; deutsches Mittelalter; Gebrüder Grimm; Judith Butler; Andreas Reckwitz; Semantik

Corporeality; sex; gender; Old Testament; New Testament; biblical conceptions; Paul; sarx – soma; Augustine; patristics; corpus; German Middle Ages; Brothers Grimm; Judith Butler; Andreas Reckwitz; semantics

## 1. Einleitung

So sehr im Verlauf der Geschichte beim Menschen der geistige Aspekt als animal rationale betont wurde, so sehr kann der Mensch seinem Dasein als körperliches Wesen nicht entfliehen. Dieser Umstand hat zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedensten Kontexten Menschen herausgefordert, sich mit der menschlichen Körperlichkeit und deren Verhältnis zum Geistigen einerseits und zur (Um-)Welt andererseits auseinanderzusetzen. Gleichzeitig haben auch gesellschaftliche Bilder und Konzepte die Auseinandersetzung mit dem Körper geprägt. Religiöses Leben und die Theologie als dessen Reflexion ist immer schon Teil dieser Auseinandersetzung. Als Theolog:innen sehen wir uns einem reichhaltigen Erbe dieser Begriffsgeschichte ausgesetzt und sind auf deren theologische Konsequenzen verwiesen. Allein die im Deutschen gegebene Unterscheidung zwischen ‚Körper‘ und ‚Leib‘, die im Duden (inzwischen) als bedeutungsäquivalente Synonyme geführt werden, macht stutzig: Warum gibt es mehrere Zeichen für umgangssprachlich dieselbe Sache? Wo liegen die Unterschiede dieser beiden Termini? Dieser Artikel möchte deshalb schlaglichtartig wichtige Begriffe rund um das Begriffsfeld ‚Körper‘ durch die Geschichte hindurch beleuchten, um die verschiedenen, theologierelevanten Konzepte einzufangen und die Perspektive dafür zu weiten, dass völlig unterschiedlich ist, was zu unterschiedlichen Zeiten unter ‚Körper‘ verstanden wird und welche Konsequenzen sich daraus für die theologischen Konzepte des Körperlichen ergaben und ergeben.

Die Ausgangspunkte für diese Reise sind die biblischen Anthropologien, um danach anhand von Augustinus als Vertreter der Patristik weitere semantische Entwicklungen der Körper-Terminologie aufzuzeigen. Im Anschluss wird ein Blick auf den deutschsprachigen Kontext und dessen besonderen Einfluss auf die Begriffsprägung von ‚Körper‘ und ‚Leib‘ geworfen, bevor zum Abschluss mit Perspektiven auf Judith Butler und Andreas Reckwitz noch zwei soziologische Konzepte vorgestellt werden, die für das heutige Theologietreiben eine hohe Relevanz haben.

**ANNA VIKTORIA KNORRECK**, 2013–2019, Studium der Katholischen Theologie in Tübingen und Paris, seit 2019 Promotionsstudium an der Universität Tübingen und Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung in Tübingen. Arbeitsschwerpunkt: Interreligiöse Theologie; neue Ansätze für den ökumenischen Diskurs

**LUKAS KÖSEL**, 2013–2021 Studium der Katholischen Theologie und der Germanistik (Staatsexamen) in Tübingen, seit 2020 dort Studium der Neuen Deutschen Literatur (M.A.), seit 2021 Wiss. Mitarbeiter am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung. Forschungsschwerpunkte: Mechthild von Magdeburg; Mittelalterliche Lichtphilosophie; (vormoderne) Ästhetik, philosophische Voraussetzungen des Religionsdialogs

## 2. Einheit und Dualismus – der Mensch und sein Körper im Alten und Neuen Testament

Schon am Beginn der Bibel zeigt sich die zentrale Bedeutung des Körpers für die Theologie: Im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,7) wird erzählt, wie Gott den Menschen (*adam*) als körperliches Wesen aus dem Ackerboden (*adama*) formt, um ihm anschließend den lebendig machenden Geist (*ruach*) einzuhauchen. So entsteht nach alttestamentlichem Verständnis der Mensch als ganzheitliche Kreatur. Anders als durch die Geistesgeschichte des Christentums geprägte Lesende an dieser Stelle vermuten könnten, liegt dem Alten Testament hier aber kein dichotomes Menschenbild zugrunde. Wenn von *ruach* (Geist), *nephaesch* (Leben), *leb* (Herz) oder *basar* (Fleisch) die Rede ist, ist damit immer der gesamte Mensch in seiner (wiederum in nach-alttestamentlicher Terminologie ausgedrückten) körperlich-seelischen Einheit gemeint. Im hebräischen Denken *ist* der Mensch Körper, er hat ihn nicht. Die einzelnen Aspekte, welche die Termini betonen, konkretisieren jeweils eine Möglichkeit des Menschseins. Beispielsweise *basar* als körperliche Hinsicht auf den Menschen drückt dessen Proprium der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit aus, die in Tod und Verfall zum Ausdruck kommt. In positiver Weise zeigt die Hinsicht des *basar* auf den Menschen, dass Sexualität ein konstitutives Merkmal seines Daseins darstellt. Streben doch Mann und Frau danach, „ein Fleisch“ (Gen 2,24; *basar ae Chad*) zu werden.

Im Neuen Testament findet die Rede über die Körperlichkeit des Menschen in den griechischen Termini *sōma* (Körper) und *sarx* (Fleisch) statt. Besonders die Verwendung dieser Termini durch Paulus, „[p]erhaps the single most important contributor to the terminology of religious anthropology“<sup>1</sup>, prägt ihren theologischen Bedeutungsgesamt. Sein diverser kultureller Hintergrund als römischer Bürger, der dem Judentum angehört und in hellenistischem Denken geschult ist, beeinflusst dabei auch Paulus' Denken über den Körper. Etwas schematisch ausgedrückt, bezeichnet der Terminus *sōma* bei Paulus den Menschen als körperliches Wesen und Teil der göttlichen Schöpfung in seinen natürlichen Zusammenhängen wie Zeugung und Tod (1 Kor 6,16; Röm 7,24). *Sarx* dagegen bezeichnet den Menschen als mit der Tendenz zur Sünde ausgestattet, die den göttlichen Intentionen entgegensteht (Röm 7,5). Zusammen mit dem *pneuma* (Geist), das – von Gott gegeben – erst das Sich-Einfügen in die göttliche Ordnung ermöglicht (Röm 8,2.4), bezeichnen *sōma* und *sarx* bei Paulus daher spezifische Aspekte des Menschseins, die mit bestimmten Funktionen verbunden sind. Es liegt hier, gemäß jüdischem Erbe, kein strenger Leib-Seele-Dualismus, sondern ein integriertes Bild des Menschen vor, von dem Körperlichkeit ein Aspekt des Menschseins darstellt. Auch ist Körperlichkeit für Paulus zunächst noch neutral – erst in der wil-

1 | Hannah Hunt, *Clothed in the Body. Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*, Farnham/Burlington 2012, 31.

lentlichen Ausrichtung, gegen die Ordnung Gottes zu leben, dient er dem Schlechten (ein Leben *kata sarka*; Röm 8,4–5). Außerdem weiß Paulus über die Körperlichkeit des Menschen, dass sie als Teil der Schöpfung von Gott „sehr gut“ (Gen 1,31) geschaffen wurde. Auch die Inkarnation sowie die körperliche Auferstehung – für Paulus Angelpunkt des Glaubens (1 Kor 15, besonders die Verse 14 sowie 45–49 mit ihrer Rede vom *sōma pneumatikon* als Körper in der Auferstehung) – verbieten zunächst eine grundsätzliche Abwertung des Körperlichen.

An dieser Stelle prägt noch die hebräische Vorstellung des Körper-Seins, nach der ein einheitlich gedachter Mensch in verschiedener Hinsicht betrachtet werden kann, den frühchristlichen Körperdiskurs. Mit der griechischen Sprache und dem damit verbundenen Denken wird aber bereits bei Paulus eine leiblich-seelisch-dualistische Interpretation des Menschen nach hellenistischem Vorbild denkbar. Besonders die Tradition des Platonismus mit seinem Gegensatz von sterblichem Körper und unsterblicher Seele kommt hier in den Blick. Das zeigt sich beispielsweise im frühen 1 Thess 5,23, wo Paulus zum Abschluss den Adressaten wünscht, Gott möge „euren Geist [*pneuma*] und eure Seele [*psychē*] und euren Körper [*sōma*]“ bewahren. Hier stehen das biblische und das hellenistische Denken nebeneinander. Der ganze Mensch – hier bezeichnet durch die Teile Körper und Seele – steht unter dem Einfluss des göttlichen *pneuma*. In der weiteren Entwicklung nach Paulus lässt sich in den Evangelien beobachten, wie ein in Richtung Dualismus weisendes Verständnis deutlicher sichtbar wird. Es finden sich zwar auch in den Evangelien Stellen, die die alttestamentliche Ganzheitlichkeit zeigen (etwa Mt 6,25; Mt 16,24–26; Lk 12,16–21. Es wird aber im Neuen Testament dennoch ein Wandel sichtbar hin zu einem aus der griechischen Philosophie übernommenen Leib-Seele-Dualismus. Dieser liegt Stellen wie Mt 10,28 zugrunde: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib [*sōma*] töten, die Seele [*psychē*] aber nicht töten können, sondern fürchtet euch eher vor dem, der Seele [*psychē*] und Leib [*sōma*] in der Hölle verderben kann!“ (EÜ; vgl. auch Lk 12,4) An dieser Stelle zeigt sich der Wandel im Verständnis menschlicher Körperlichkeit vom hebräischen *Körper-sein* hin zum hellenistischen *Körper-haben*. Dieses hellenistische Erbe wird, wie im folgenden Abschnitt deutlich wird, auch die patristische Perspektive des christlichen Körperdiskurses prägen.

**STEFAN METZ**, 2013–2019 Studium der Katholischen Theologie in Freiburg i. Br., seit 2020 Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie in Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Die Auseinandersetzung spätantiker Christen mit nicht-christlicher Alltagskultur; semiotische Ansätze in der patristischen Forschung

**DANIEL WOLFGARTEN**, 2008–2011 Studium der Elektrotechnik in Karlsruhe, 2012–2018 Studium der Katholischen Theologie in Tübingen und Stellenbosch (Südafrika), seit 2019 Wiss. Mitarbeiter am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung und Promotionsstudium in Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Theologie der Öffentlichkeit, Interreligiöse Theologie; Ekklesiologie der Vergemeinschaftung

### 3. Eine Fundgrube christlich-philosophischer Körperbilder – Augustinus' wirkmächtige Prägungen des christlichen Körperdiskurses

Für die reiche patristische Tradition, welche die im Neuen Testament begonnenen Körperdiskurse fortführt, soll an dieser Stelle ein Schlaglicht auf Augustinus geworfen werden. An seinem Denken lässt sich exemplarisch das Ringen um ein christliches Körperverständnis zeigen, das sowohl den gebildeten Ansprüchen hellenistischer Philosophie als auch dem biblisch-jüdischen Erbe gerecht zu werden versucht, anstatt die beiden Konzeptionen unvereint nebeneinanderzustellen.<sup>2</sup> Keimzelle für die Herausbildung dieses christlichen Körperverständnisses ist Augustinus' Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, dem er als junger Mann selbst für einige Zeit angehörte. Dieser vertrat die diametrale Gegensätzlichkeit des platonischen Leib-Seele-Dualismus in extremer Form: Der Körper galt hier als *malum* und Gefängnis der Seele, sich seiner zu entledigen und die unsterbliche Seele zu befreien, als höchstes Ziel. Aber auch im Neuplatonismus – der philosophischen Schule, die den nachhaltigsten Einfluss auf Augustinus ausübte – findet sich eine Abwertung des Körperlichen gegenüber dem Geistigen (u. a. Plotin, Enn. III,6,6). Das Wortspiel Platons, der Körper (*sōma*) sei für die Seele ein Kerker (*sēma*) (Gorgias 493a2–3; ähnlich auch Phaidon 82e), dürfte somit sinngemäß für die frühe intellektuelle Entwicklung des späteren Bischofs von Hippo stehen. Da, wie zuvor bereits ausgeführt, insbesondere die Inkarnation und die mit ihr zusammenhängende Soteriologie, aber auch die Schöpfungserzählung und leibliche Auferstehung eine derartige Körperfeindlichkeit aus christlicher Sicht nicht zulassen, rang der Christ Augustinus damit, die (neu-)platonische Anthropologie der Gegensätzlichkeit von Körper und Seele mit dem christlichen Glauben zu harmonisieren, um so der Leibfeindlichkeit des Manichäismus entgegenzutreten.

Zwei Prinzipien, die Augustinus der zeitgenössischen Philosophie entnimmt, bleiben dabei während seines Denkweges immer präsent:<sup>3</sup> Erstens ist der Körper derjenige Teil des Menschen, der im Tod stirbt, und ohne die Seele als belebendem Prinzip hat der Körper weder Willen noch Bewegung. Daraus folgt, dass der Körper nicht Ursache von Sünde sein kann, er mithin an sich nicht ‚schlecht‘ ist. Zweitens folgt daraus, dass der Körper unter der Herrschaft und in der Verantwortung der Seele steht. Die Wertigkeit des Körpers – trotz steigender Anerkennung – bleibt immer hinter der Seele zurück. Neben diesen beiden Prinzipien aus der Philosophie übernimmt Augustinus von Paulus eine Unterscheidung von zwei Hinsichten auf den menschlichen Körper. Seine Unterscheidung in *corpus* (Körper) und *caro* (Fleisch) entspricht aber nicht genau der paulinischen *sōma-sarx*-Differenzierung. Unter platonisch-philosophischem Einfluss sind

2 | Noch Ambrosius von Mailand, Augustinus' Mentor, bezeichnete den Körper als „außergewöhnliches Werk göttlicher Kunst“ und zugleich als „Feind der Seele“ (De Isaac vel anima 32).

3 | Vgl. Margaret R. Miles, *Corpus*, in: Augustinus-Lexikon 2, 2002, 12.

für ihn sowohl *corpus* als auch *carnis* Instrumente, die den Geist als eigentlichen Menschen niederhalten. Entsprechend kann Augustinus beispielsweise vom Gegensatz der Augen des Fleisches (*oculi carnis*) und der Augen des Herzes (*oculi cordis*) sprechen, von denen die ersten nur die weltliche Leere, die zweiten aber die (geistige) Wahrheit Gottes schauen könnten (Ioh. eu. tract. 7,6). In Epistula 147,44 wiederum sind es die Augen des Körpers (*oculi corporalis*), die den negativen Gegensatz zu den Augen des Herzens darstellen. Zwei weitere Beobachtungen sind anhand dieser beiden Stellen möglich. Zunächst sind sie Ausdruck des oben erwähnten augustinischen Grundprinzips eines Vorrangs des Geistes vor dem Körper. Weiterhin zeigt sich an der Wendung „Augen des Herzes“ (*oculi cordis*), dass das Körperliche – zumindest auf sprachlicher Ebene – immer wieder als Analogon theologischer Rede dient. Man muss somit kontextuell unterscheiden zwischen Körper als Körper und Körper als Bild für eine andere, geistige Realität. Was nun aber die paulinische Unterscheidung von *sōma* und *sarx* anbelangt, die Ausgangspunkt dieser Überlegung war, nimmt Augustinus eine Neuverteilung der jeweiligen Konzepte vor. Die Frage nach der Hinordnung des Menschen auf Gott oder von ihm weg verlegt Augustinus in letzter Konsequenz in den Bereich des Geistes (s. o., erstes Grundprinzip): Was Paulus als die menschlichen Hinsichten von *sarx* (Orientierung zur Welt) und *pneuma* (Ermöglichung der Orientierung zu Gott) bezeichnete, vereint Augustinus im Geist (*mens*) als Sitz des menschlichen Willens, der für Augustinus in letzter Instanz über die Orientierung zu Gott oder von ihm weg entscheidet (so der frühe Augustinus, etwa in *De vera religione*) bzw. entscheidet, ob der Mensch die Gnadengabe Gottes annimmt, mit der Gott ihn erwählt (der späte Augustinus). *Corpus* bleibt bei Augustinus ein ambivalenter Terminus, der sowohl für die weltliche Körperlichkeit stehen kann (s. o., die *oculi carnis*), und zugleich auch im Sinne der paulinischen Anthropologie als konstitutiver Bestandteil der Kreatur Mensch ein Werk des Schöpfers darstellt. Diese positive Seite des augustinischen Körperbegriffs gilt es im Folgenden zu würdigen.

Die weitere Entwicklung seines Verständnisses des Körpers und seine steigende Wertschätzung desselben entwickeln sich aus Augustinus' Denkbewegungen um die Pole von Inkarnation und Erlösung. Augustinus kommt zu dem Schluss, dass die Inkarnation eine notwendige Voraussetzung für die Erlösung des Menschen als seelisches und körperliches Wesen ist (siehe u. a. Ioh. eu. tract. 23,6). Dabei unterscheidet Augustinus zwischen einer Erlösung der Seele nach dem Tod und einer Vollendung der Erlösung durch die Auferstehung des Körpers am Ende der Zeiten (c. Faust. 24,2). Diese Betonung der körperlich-seelischen Einheit in der Auferstehung steht im betonten Widerspruch zu neuplatonischen Vorstellungen (s. o., u. a. Plotin, Enn. III,6,6), die eine „Flucht“ der Seele aus den einschnürenden Bedingungen des Körpers als Vollendung ansehen. Augustinus' Erlösungsdenken dagegen zielt auf die Vollendung des Menschen als körperlich-seelische Kreatur in der Auferstehung. Er geht dabei sogar so weit, den Zustand der Trennung von Leib und Seele im Tod, in dem die Seele ruht, als

schlechter anzusehen als deren Vereinigung mit dem (gesunden) lebendigen Körper (ciu. 13,19).

Und wie beurteilt Augustinus die Frage nach dem „ein Fleisch werden“, der Sexualität als Grundmoment der Körperlichkeit? Entgegen dem heute dominierenden Bewusstsein von Augustinus als Vater der Erbsündenlehre, die er erst am Ende seines Lebens in dogmatischem Streit mit Julian von Aeclanum entwarf, trug Augustinus auch auf dem Gebiet der Sexualität zur Wertschätzung des Körperlichen bei.

In der Debatte um angemessene christliche Lebensform, die sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts entwickelte, gab es eine starke Fraktion, die ausschließlich das asketische Ideal als ‚christlich‘ im vollen Sinn ansah<sup>4</sup>. Da diese Entwicklung notwendigerweise einer Spaltung des Christentums in ‚wahre‘ und ‚laue‘ Christ:innen nach sich gezogen hätte, sah sich Augustinus zur Intervention gezwungen. In seinem Traktat *De bono coniugali* (den er zeitgleich mit seiner asketischen Schrift *De sancta virginitate* als Doppelwerk verfasste) legt Augustinus dar, dass auch Fortpflanzung im Paradies durch die körperliche Vereinigung von Mann und Frau vonstattenging – entgegen asketischer Meinungen, die eine unkörperliche Fortpflanzung zwischen Adam und Eva vertraten. Entsprechend sei auch die sexuelle Vereinigung (zum Zwecke der Fortpflanzung in der Ehe) an sich nicht problematisch, sondern sozusagen ‚paradiesische Norm‘. Problematisch an der Sexualität in der nach-paradiesischen Zeit sei ihre Verbindung mit der Begehrlichkeit des Fleisches (*concupiscentia carnis*) und damit einhergehendem Kontrollverlust. Wie oben dargelegt wurde, stellen diese Schwierigkeiten in der Willenssteuerung aber kein Problem des Körpers, sondern des Geistes dar. Die in der Welt bestehende enge Verknüpfung von Sexualität und animalischer Körperlichkeit und die damit einhergehenden Gefahren für ein vom Geist kontrolliertes Leben lassen Augustinus jedoch bei einer Bevorzugung des enthaltsamen Lebens bleiben.

Die Lehre von der Körperlichkeit, die Augustinus an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert entwarf, prägte den christlichen Körperdiskurs – in verschiedener Interpretation und Schwerpunktsetzung – das gesamte Mittelalter hindurch. Erst in der Neuzeit konnten sich, auch durch die Abwendung von der lateinischen Sprache, neue Termini und Konzepte durchsetzen. Dem Phänomen, die Körperlichkeit des Menschen unter Verwendung verschiedener Begriffe zu thematisieren, wie es Paulus mit *sōma* und *sarx* sowie Augustinus mit veränderten Bedeutungen mit *corpus* und *carnis* tat, trägt auch die deutsche Sprache (zunächst) Rechnung.

---

4 | Dazu siehe Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 45–83.

#### 4. *Körper* und *lîp* – unterschiedliche Zugänge zum Thema Körperlichkeit in der deutschen Sprache

Wirft man einen Blick in das Deutsche Wörterbuch der Gebrüder Jacob und Wilhelm Grimm, ist dort nachzulesen, dass das neuhochdeutsche Wort ‚Körper‘ auf das mittelhochdeutsche Wort *korper* und dieses wiederum auf das lateinische Wort *corpus* zurückgehe und dass die Übernahme „aus dem latein der ärzte und mehr noch der geistlichen“<sup>5</sup> erfolgt sei. Es erscheine „zuerst vorwiegend in der bed. leichnam“<sup>6</sup>, also im Sinne von menschlichen Gebeinen. Offenbar besteht ein Unterschied, in welchem Zusammenhang Augustinus das (lateinische) Wort noch verwendet hatte und welche Bedeutung durch dessen Übernahme ins Deutsche vor allem zum Ausdruck hat kommen können sollen. Das deutsche Wort *korper* beziehungsweise *körper* bedeutet im mittelalterlichen beziehungsweise frühneuzeitlichen Kontext, neuhochdeutsch ausgedrückt, am ehesten einen toten Körper, wie der Anatom mit ihm zu tun hat oder wie ihn (die Vulgata bei) Matthäus 27,58–60 thematisiert. In Anlehnung an diese Textstelle kommt er auch als Sujet in der darstellenden Kunst zur Anschauung, denkt man beispielsweise an das Gemälde „Der Leichnam Christi im Grabe“ des Malers Hans Holbein des Jüngeren aus den Zwanzigerjahren des 16. Jahrhunderts (Abb. 1).



Abb. 1: Hans Holbein d. J., Der Leichnam Christi im Grabe, 1521–1522, Öl auf Lindenholz, Kunstmuseum Basel, Amerbach-Kabinett 1662, Inv. 318.

Als ein bedeutungsäquivalentes Synonym von ‚Körper‘ führt der aktuelle Duden das neuhochdeutsche Wort ‚Leib‘ an. Das Philologenbruderpaar Grimm stellt noch für das 19. Jahrhundert fest: „das fremdwort körper ist aber mit dem einheimischen leib noch bis heute nicht völlig eins geworden.“<sup>7</sup> Eigentlich habe Leib, was auf das germanische beziehungsweise althochdeutsche Wort *lîp* für ‚Leben‘ zurückgehe<sup>8</sup>, einmal und in erster Linie einen lebenden Körper bezeichnet; jenen eines noch nicht auf dem Schlacht-

5 | Jakob Grimm/Wilhelm Grimm, Körper, in: Deutsches Wörterbuch (Nachdr. d. Erstausg. 1873) 11, 1984, 1833–1838, hier: 1833.

6 | Ebd.

7 | Ebd., 1835.

8 | Vgl. Jakob Grimm/Wilhelm Grimm, Leib, in: Deutsches Wörterbuch (Nachdr. d. Erstausg. 1885) 12, 1984, 580–590, hier: 580f.

feld und im Heldenhimmel angekommenen Gefallenen, um genau zu sein.<sup>9</sup> Körperlichkeit als etwas, das mit purer Vitalität und Wehrhaftigkeit zusammenhängt, das ist, im Wort ‚Leib‘ unter anderem mitausgedrückt, nochmals eine ganz andere Bedeutungsdimension, als sie das hebräische *basar* oder das griechisch-paulinische *sōma* eröffnen.

Die Bedeutungsdimensionen der einstmals lediglich ähnlichen Begriffe waren nicht nur in dieser Hinsicht verschieden. Dass im Deutschen ‚Körper‘ eher mit ‚Geist‘ und ‚Leib‘ eher mit ‚Seele‘ in Zusammenhang stand<sup>10</sup>, ist eine weitere Auffälligkeit. Der Grimm erklärt das folgendermaßen: Weil die Seele mit der Empfindung von Leid und mit Sündigkeit, also seiner Veranlagung zu Leid verursachendem Tun, in Zusammenhang stehe, der Geist jedoch vielmehr mit Denken zu tun habe und sich deswegen als noch abstrakter vorzustellen sei<sup>11</sup>, eben darum müsse ‚Körper‘ gegenüber ‚Leib‘ auch „schärfer bezeichnend, so zu sagen noch körperlicher“<sup>12</sup> gedacht werden. Das bedeutet, dass der Begriff viel eher auch darauf abzielte, die Materialität des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Es ist wohl eher jenes alte Bedeutungsmoment von ‚Leib‘, das Körperlichkeit und Sündenverstrickung in Zusammenhang setzt und so Anschlussfähigkeit an Augustinus‘ (beziehungsweise Paulus‘) Körperlichkeitsvorstellungen böte. Ähnlich verhält es sich offenbar, folgt man dem Grimm, mit einem weiteren Bedeutungsmoment von ‚Leib‘: Der Leib als fleischliche Konstitution des lebenden Menschen sei, philosophisch gesprochen, zwar endlich – aber nicht bedeutungslos: Er ist *nicht nur* dem biologischen Tod und der materialitätszersetzenden Wirkung der Zeit unterworfen, in Christus bestehe der christlichen Überzeugung nach *eben auch* die Hoffnung auf die Auferstehung des ewigen (Individual-)Leibes<sup>13</sup>, wie auch immer das zu denken sein mag. ‚Leib‘ thematisierte Leiblich- beziehungsweise Körperlichkeit also auch und im Vergleich zu ‚Körper‘ eher von dem Aspekt sinnhaltiger Einordnung her. Im Übrigen fällt auf Holbeins realistischen Jesuskadaver in der Grabesnische auch ein die Auferstehung bereits andeutendes Licht unerklärlichen Ursprungs; der Künstler bringt so beide Aspekte des Körperlichen, die mit den Augen abtastbare Materialität und die unsichtbare Sinnhaftigkeit, in der Darstellung gekonnt zusammen, ohne dass der eine Aspekt den anderen überlagerte und tilgte.

Dass die Materialität des Körperlichen profilierende Bedeutungsmoment hat sich heute jedoch, womöglich durch die allgemeine Etablierung einer naturwissenschaftlichen Weltansicht, scheinbar durchgesetzt: Laut Duden stehen die Begriffe ‚Körper/Leib‘ in Bezug auf den Menschen für dasjenige, was die Gestalt eines Menschen ausmacht, seine äußere Erscheinung, aber auch seinen biologischen Organismus. Man könnte

9 | Ebd., 581.

10 | Vgl. Grimm/Grimm, Körper (wie Anm. 4), 1835.

11 | Ebd.

12 | Ebd.

13 | Vgl. Grimm/Grimm, Leib (wie Anm. 8), 584.

zuspitzen: Körper meint eine ganz besondere Spielart des biologischen Sexualdimorphismus.

Mit Blick auf jüngere und aktuelle Debatten wird aber ersichtlich, dass sich Körperlichkeit auch anders als durch das etablierte Wort Körper und dessen etablierte Bedeutung naturwissenschaftlicher Prägung thematisieren lässt. Ein Bewusstsein dafür setzt spätestens in den 1980er-Jahren ein. Der gängige Körperbegriff, der zeitethoben und wahrhaftig objektiv erschienen war, gerät unter Historizitätsverdacht.<sup>14</sup> Der wirkmächtige Impuls kommt – interessanterweise auch aus den zum Teil empirisch arbeitenden – Sozialwissenschaften: Die gesellschaftsbedingten Konstruktionsprozesse von ,Körper‘ geraten in den Fokus. Die Aufmerksamkeit liegt im Diskurs heute weniger auf der semantisch-ontologischen oder -biologischen Dimension, sondern viel mehr auf der soziologischen ,Einbettung‘ und Spannung, in der ,Körper‘ gesellschaftlich immer auch stehen. Zwei einflussreiche Konzepte in diesem Kontext, die auch in der Theologie stark rezipiert werden, sind mit den Namen Judith Butler und Andreas Reckwitz verbunden.

## 5. Judith Butler – Körper zwischen Materialität und Performativität

Judith Butler greift die Diskussion um den Körperbegriff im Kontext des Geschlechtsdiskurses auf. Wenn Butler sich als englischsprachige Autorin mit dem Geschlecht auseinandersetzt, so steht sie vor dem verbalen Unterschied zwischen *sex* als biologischem Geschlecht und *gender* als gesellschaftlichem Geschlecht. Während vorherige Autor:innen vor allem den Unterschied dieser beiden Aspekte betonten, um gegen die kulturell geprägten Rollenbilder vorzugehen, möchte sie das Verhältnis anders bestimmen. Als Verfechterin eines neuen Feminismus formuliert sie klar die Verflechtung beider Kategorien und den Primat der performativen Konstruktion des Körpers:

„Das ‚soziale Geschlecht‘ [gender] lässt sich danach keineswegs weiterhin als kulturelles Konstrukt verstehen, das der Oberfläche der Materie, und zwar aufgefaßt als ‚der Körper‘ oder als dessen gegebenes biologisches Geschlecht, aufgelegt wird. Vielmehr lässt sich, sobald das ‚biologische Geschlecht‘ selbst in seiner Normativität verstanden wird, die Materialität des Körpers nicht länger unabhängig von der Materialisierung jener regulierenden Norm denken.“<sup>15</sup>

14 | Vgl. Philipp Sarasin, Körpergeschichte, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 19.02.2015, <<https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/048380/2015-02-19/>> (ausgerufen am 05.04.2022).

15 | Judith Butler, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt am Main 2017, 20.

Zugrunde liegt dieser These ein diskurstheoretisches Verständnis: Gegenstände werden durch Sprache hervorgebracht, womit Sprache ein realitätserzeugender Charakter zukommt. So ist eben auch die Rede von biologischem Geschlecht und vom Körper performativ.<sup>16</sup> Verschieden wurde an dieser These kritisiert, dass Butler damit die Materialität des Körpers aufgabe und dieser ausschließlich durch den Diskurs erzeugt werde.<sup>17</sup> Auch in Antwort auf diese Kritik hat sie jedoch dargestellt, was sich bereits im o. g. Zitat findet: Körper und die kulturelle Konstruktion von Körper seien so eng miteinander verbunden, dass ein Durchgreifen auf den rein materiellen, quasi natürlichen Körper nicht möglich sei.<sup>18</sup> Man könnte auch sagen, dass der materielle Körper immer hinter dem durch Sprache und Kultur geformten Körper liegt, ohne je freigelegt werden zu können.

Butlers Errungenschaft in Bezug auf das in diesem Heft verhandelte Thema ist damit, dass sie die Grenzen zwischen einer vermeintlich materiellen Objektivität und einem kulturellen Erzeugtsein von Körper verflüssigt. Vor dem Hintergrund eines diskurstheoretischen und feministischen Ansatzes stellt sie theologische Rede über Körper vor die Herausforderung, performative Akte und deren zugrundeliegenden Machtstrukturen reflektieren zu müssen und all die Argumentationsstränge zu hinterfragen, die auf eine objektiv vorhandene Natürlichkeit von Körper und Geschlecht aufbauen.

## 6. Andreas Reckwitz – der Körper als Bühne

Auch die Gesellschafts- und Kulturtheorie von Andreas Reckwitz – ein viel diskutierter und ausgezeichnete Soziologe sowie Kulturwissenschaftler<sup>19</sup> – kommt allmählich in der Theologie an.<sup>20</sup> In einer umfassenden Analyse charakterisiert er in seinen Veröffentlichungen die Moderne als eine „Gesellschaft der Singularitäten“. Seine leitende These ist dabei:

16 | Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990, 32.

17 | Isabelle Lorey, *Der Körper als Text und das aktuelle Selbst. Butler und Foucault*, in: *Feministische Studien* 2 (1993), 10–23, hier: 16.

18 | Hannelore Bublit, *Judith Butler zur Einführung*, Hamburg 2013, 41.

19 | Andreas Reckwitz erhielt neben zahlreichen Buchpreise 2019 auch den Gottfried Wilhelm Leibniz-Preis der DFG. Vgl. *Andreas Reckwitz*, Curriculum Vitae, Humboldt-Universität zu Berlin, <<https://www.sowi.hu-berlin.de/de/lehre/bereiche/allgemeine-soziologie/professur/bio>> (aufgerufen am 08.03.2022).

20 | Vgl. hierzu z. B. Christian Bauer, *Andreas Reckwitz – ein ‚must read‘ der Theologie?*, in: *feinschwarz.net* 29.11.2021, <<https://www.feinschwarz.net/andreas-reckwitz-ein-must-read-der-theologie/>> (aufgerufen am 08.03.2022). Oder Ivo Bäder-Butschle/Detlef Lienau, *Funktionalisierte Religion. Soziologische Perspektiven auf Religion und Kirche*, Leipzig 2021.

„In der Spätmoderne findet ein gesellschaftlicher Strukturwandel statt, der darin besteht, dass die soziale Logik des Allgemeinen ihre Vorherrschaft verliert an die soziale Logik des Besonderen. Dieses Besondere, das Einzigartige, also das, was als nichtaustauschbar und nichtvergleichbar erscheint, will ich mit dem Begriff der Singularität umschreiben. Leitend für meine Theorie der Spätmoderne und für die Moderne insgesamt ist also die Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen.“<sup>21</sup>

In einer solchen Gesellschaft der Singularitäten rückt eine neue (v. a. akademische) Mittelklasse<sup>22</sup> in den Vordergrund, die sich u. a. durch ihren selbstverwirklichenden Lebensstil abhebt. Dieser zeigt sich in allen Lebensbereichen: Essen, Wohnen, Reisen oder Körper- und Bewegungskultur.<sup>23</sup> Diese Inszenierung ist kein Selbstzweck, sondern nur Mittel auf dem Weg zur Selbstentfaltung – und damit Individualisierung und Authentizität.

In diesem Zusammenhang wird der Körper selbst Bühne zur Herstellung von Singularität, ist unterdessen aber auch Gegenstand und Instrument zur Verwirklichung eines solchen Lebensstils. Er ist also Bühne und darstellender Schauspieler zugleich. Konkret bedeutet das z. B.: Körperliche Fitness und das physische Erscheinungsbild sind kulturelles Kapital, das dem Subjekt der dominierenden Mittelklasse zur Abgrenzung von der Unterschicht dient.<sup>24</sup> Ein schlechter Umgang mit dem eigenen Körper, beispielsweise durch schlechte Ernährung, wird für die neue Mittelklasse, die sich von einer ‚alten Arbeiterklasse‘ abheben will, in Reckwitz' Gesellschaftsanalyse zum Differenzierungsmerkmal gegenüber der Unterklasse, weil ein fitter, leistungsfähigerer Körper als besser bewertet wird.<sup>25</sup> Gleichzeitig ist der Körper aber auch die Bühne für Singularisierungen z. B. durch einzigartige Kleidungsstile. Dahinter steht, dass erst durch eine (körperliche) ‚Aufführung‘, also durch Performanz vor Publikum, singuläre kulturelle Elemente hergestellt werden. Für eine große Wirksamkeit müssen diese daher auch besonders sichtbar sein.<sup>26</sup>

21 | Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, 11.

22 | Reckwitz spricht von Klassen, um die Realität abzubilden, dass die Gesellschaft von sozialen Ungleichheiten bestimmt ist. Diese zeigt sich in den unterschiedlichsten Dimensionen, z. B. in der Verteilung von materiellen Werten, aber auch in der Lebensführung; d. h., auch kulturelles Kapital ist entscheidend für die Zugehörigkeit zu einer Klasse (vgl. Andreas Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin 2019, 63–65).

23 | Vgl. Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten* (wie Anm. 22), 307.

24 | Vgl. Ebd., 325–327.

25 | Reckwitz, *Ende der Illusionen* (wie Anm. 23), 106.

26 | vgl. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zur Kulturalisierung des Sozialen*, in: Hubertus Busche/Thomas Heinze/Frank Hillebrandt (Hg.), *Kultur. Interdisziplinäre Zugänge*, Wiesbaden 2018, 45–62, hier 54. 58.

## 7. Schluss

So wie Paulus und Augustinus Körperlichkeit stark theologisch deuten, sich im Mittelalter – zumindest im Deutschen – zusätzlich eine naturalistische Sicht auf das Thema unter einem Lehnwort entwickelt und sich später im Sprachgebrauch bahngebrochen hat, so deutet Butler an und zeigt Reckwitz in seinen Gesellschaftsanalysen, dass ein Zusammenhang von Körperlichkeit beziehungsweise Körperbildern und gesellschaftlichen Strukturen besteht. Sich dieses vor Augen zu führen, dass weitläufig war, was Körperlichkeit einmal alles meinte, dass das, was Körperlichkeit alles meinen kann, sprachlich früher differenzierter thematisiert werden konnte, ist wichtig: Es wird ein Bewusstsein dafür kultiviert, dass auch die scheinbar etablierten Bedeutungen etablierter Begriffe geschichtlich sind, dass sie kontextgebunden und diskursabhängig sind, dass ein Wort wie ‚Körper‘ etwas immer nur unter diesem oder jenem Aspekt fasst. Wie und mit welchen Bedeutungen von Körperlichkeit gesprochen wird, hat demnach direkte Konsequenzen für die jeweiligen Theologien. An einem Beispiel soll dies zum Abschluss illustriert werden:

Vom allgemeinen Sprachgebrauch ergibt sich für die christliche Dogmatik eine große Herausforderung: Wie muss von der ganzheitlichen Auferstehung des Menschen gesprochen werden, dass diese Rede auch auf allgemeines Verständnis stoßen kann, wenn des Menschen Auferstehung in Rekurs auf biblische Texte und die Tradition eben nicht in einem naturalistischen Sinne gedacht werden darf,<sup>27</sup> Körperlichkeit aber etablierterweise von seiner materiellen Wirklichkeit her verstanden wird? Es scheint zweierlei sinnvoll, um die Relevanz des Auferstehungsgedankens verständlich herauszustellen zu können:

- 1) Vor dem Horizont zeitgenössischen Denkens intellektuell anschlussfähig zu klären, was neben der organischen Wirklichkeit des Menschen auch eine Wirklichkeit darstellt, die der Ebene seiner Körperlichkeit zuzurechnen ist und die von der Auferstehung – zu klären, in welcher Weise, ist eine weiterführende Aufgabe – betroffen sein soll. Hier stellt sich die Frage, ob und inwiefern für eine Anschlussfähigkeit noch auf traditionelle Konzepte, aber auch auf solche von Butler oder Reckwitz rekurriert werden muss und welche Konsequenzen sich daraus für eine Theologie der ganzheitlichen Auferstehung ergeben.
- 2) Dazu bedarf es Begrifflichkeiten, die diese sinnverstrickte Wirklichkeit des Körperlichen sprachlich in angemessener Weise thematisieren. Offen bleibt, ob es sinnvoll ist, die alte, biblisch und in der (theologischen) Tradition überlieferte Rede zu aktualisieren, oder neue, geläufigere Ausdrucksweisen (gegebenenfalls unter Rückgriff auf Butler und Reckwitz) zu finden.

---

27 | Vgl. Joseph Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 140ff.

An dieser Stelle kann keine Antwort auf die Fragen, wie angemessen von ganzheitlicher Auferstehung gesprochen werden kann, gegeben werden. Zentral ist jedoch die Erkenntnis, dass sich jede Theologie aufgrund unterschiedlicher Vorstellungen und Begrifflichkeiten – insbesondere beim Thema Körper – in der Spannung von Tradition und zeitgenössischer Anschlussfähigkeit befindet. Die Aufgabe, diese Spannung zu berücksichtigen, stellt sich allen, die einen Beitrag zum Diskurs um ,Körper‘ leisten wollen, und der Theologie vor dem Hintergrund ihres begrifflichen Erbes im Besonderen.