

Christian Schwarke

# **Einheit von Leib und Seele?**

## **Eine christliche Perspektive auf die Kultur der Körperfragmentierung**

Im England der Frühen Neuzeit konnten Verbrecher nicht nur zum Tode, sondern darüber hinaus zur öffentlichen Sektion verurteilt werden. In einem zeitgenössischen Bericht heißt es zur Motivation: „This was to strike a greater terror into the minds of men.“ (Dies geschah, um die Menschen stärker zu erschrecken).<sup>1</sup> Die Fragmentierung des Körpers als Strafe zeigt, dass weit über kirchliche Kreise hinaus die Vorstellung einer Verletzung der körperlichen Integrität Unbehagen auslöste. Auch wenn wir heute in der Todesstrafe an sich die gravierendere Einschränkung sehen, hinterlässt die Vorstellung der Sektion als Strafe doch einen bitteren Geschmack. Zumindest die christliche Auffassung, dass der tote Leib pietätvoll zu behandeln sei, scheint hier außer Kraft gesetzt zu sein.<sup>2</sup> Auch heute wird der Wahrnehmung des Körpers als aus Teilen bestehend von weiten Kreisen in der Bevölkerung mitunter scharf widersprochen, wie nicht zuletzt die Debatte um das Problem des Hirntods gezeigt hat. Gegen eine solche Fragmentierung wird i.d.R. eine Ganzheitlichkeit des Menschen angeführt, die insbesondere das Christentum entweder schon immer vertreten habe oder die nun endlich in unser Bewusstsein getreten sei.

Damit einher geht die Auffassung, dass die moderne Technik, die den Körper und die Welt in ihre Teile zerlege, in einem radikalen Gegensatz zum Christentum und

<sup>1</sup> The proceedings of the King's commissioners of the peace, oyer and terminer, and goal delivery for the City of London (Old Bailey Session Papers) S. 25f. – zit. nach Forbes 1981, S. 491.

<sup>2</sup> Gleichwohl hat u.a. Michel Foucault gezeigt, dass zumindest im 18. Jahrhundert die Anatomie keine Geheimwissenschaft mehr war, die sich in dunklen Kellern versteckt und sich der Leichen von Galgen bedienen musste. Vgl. Foucault 1988, S. 138.

seiner Lehre stehe. Der Glaube wird gleichsam Garant oder letzte Bastion einer verlorenen Ganzheitlichkeit. Tatsächlich hat das Christentum von Beginn an den Leib als umfassenderen Begriff gegenüber dem Körper als einem nur materiellen Gebilde bevorzugt. Die Frage, die sich im Titel dieses Beitrags verbirgt, scheint also eine eindeutige Antwort zu haben: Das Christentum steht ebenso für die Einheit von Leib und Seele wie für die unverletzliche Integrität des Körpers. Dennoch gibt es eine Reihe von Beobachtungen, die einer einfachen Entgegensetzung zwischen moderner medizinischer Technik und der christlichen Tradition widersprechen.

Die folgenden Überlegungen wollen das Thema der Fragmentierung und der Identität des Menschen in zweierlei Hinsicht entfalten: Erstens sollen einige Facetten aus der Tradition der Behandlung der Leiblichkeit im Christentum vorgestellt werden, die der oben erläuterten gängigen Vorstellung widersprechen.<sup>3</sup> Damit verbindet sich die These, dass das Christentum nicht nur Anteil an der modernen Fragmentierung des Körpers etwa in der Transplantationsmedizin hat, sondern dass diese sich als eine partielle technische Realisierung ursprünglich christlicher Utopien verstehen lässt. Zweitens soll die Frage nach der Identitätsgewinnung des Menschen angesichts einer körperlichen Identitätsdiffusion aufgegriffen werden. Die damit verbundene These lautet: Auch neue körperliche Zustände schaffen kein prinzipiell neues Problem. Identität musste schon immer vom Individuum selbst hergestellt werden. Dies kann aber nur gelingen, wenn diese Identität erstens offengelassen wird und zweitens nicht völlig aus dem Individuum selbst heraus entwickelt werden muss.

## **Leiblichkeit und Auferstehung**

Fragt man nach dem Ort, an dem das Thema der Leiblichkeit in der christlichen Theologie beheimatet ist, wird man die Auferstehung nennen, und zwar die Auferstehung Jesu Christi. Die Geschichte vom zweifelnden Thomas, der den Finger in die Wunde legen muss, um zu glauben (Johannes 20, 24-29), ist für diesen Zusammenhang exemplarisch. Gezeigt werden musste dem Zweifler nämlich nicht die Auferstehung an sich, sondern die Identität des Auferstandenen mit dem irdischen (leiblichen) Jesus (vgl. Bultmann 1957, S. 536). Leiblichkeit war also der Garant für die Identität. Daraus gewinnt sie ihre Bedeutung.

---

<sup>3</sup> Zur Rolle des Körpers in der Geschichte des Christentums insbesondere: Bynum 1996; Coakley 1997; Geissmar-Brandt et al. 1995/96.

Von daher ist es auch verständlich, dass die Kirchenväter der Antike, wie beispielsweise Irenäus v. Lyon (ca. 130 – ca. 200), stets den Zusammenhang von Leib und Seele betonten:

*„Wollte nämlich jemand die Substanz des Fleisches, d.h. das Körpergebilde streichen, und nur den Geist allein bestehen lassen, dann hätten wir damit nicht einen geistigen Menschen, sondern bloß den Geist des Menschen oder den Geist Gottes. [...] Fehlt aber der Seele der Geist, dann ist ein solcher Mensch nur psychisch, und da er fleischlich geblieben ist, wird er unvollkommen sein.“<sup>4</sup>*

Das verhinderte nicht, dass man im platonischen Sinne die beiden Teile als durchaus getrennt wahrnahm. Gregor von Nazianz (ca. 330 – 390) etwa hielt eine zum Teil modern anmutende Predigt über das schwierige Verhältnis der Seele zum Leib, den sie als durchaus lästig erlebt:

*„Es entzieht sich meiner Kenntnis, wie ich mit diesem Fleisch zusammengespannt wurde und wie ich, ein Ebenbild Gottes, mit dem Staub vermengt wurde....Da er [der Körper, C.S.] meine Fessel ist, fliehe ich ihn...Wenn ich mich bemühe, ihn kaltzustellen, dann fehlt mir der Gehilfe, den ich brauche, um zum herrlichen Ziel zu gelangen.“<sup>5</sup>*

Auch für die Auferstehung des einzelnen Menschen hatte die Frage nach dem Leib einiges Gewicht. Denn auch für ihn verbürgt die Leiblichkeit Identität (Bynum 1996, S. 240). Wenn das Christentum behauptete, dass der Mensch „im Fleisch“ auferstünde, wie verhielt es sich dann mit Zerstörungen des Leibes? Was geschieht mit den verweslichen Leibern? Und was geschieht mit Körpern, die aufgrund von Verletzungen fragmentiert sind?

Die Antworten auf diese Fragen liefen darauf hinaus, dass Gott bei der Auferstehung die Körper wiederherstellen würde. Und da er allmächtig sei, könnte er eben auch fehlende Glieder wiederum ergänzen (Bynum 1996, S. 244; Pannenberg 1993, S. 619ff). In diesem Sinne haben die spätmittelalterliche Kunst und die Kunst der Renaissance den Vorgang der Auferstehung in Szene gesetzt. So trägt in Michelangelos (1475 – 1564) Fresko „Das Jüngste Gericht“ (Sixtinische Kapelle, Rom, 1508-12) der Hl. Bartholomäus seine alte Haut, die im Martyrium geschunden wurde, wie ein Kostüm in seiner Hand. Sein Körper wird dagegen von einer neuen Haut umschlossen. Er lebt in materiell neuer Leiblichkeit, die jedoch äußerlich mit der alten Form identisch ist.

<sup>4</sup> Irenäus v. Lyon: *Adversus Haereses*, Buch V, 6, 1 – zit. nach Langemeyer 1998, S. 47.

<sup>5</sup> Gregor von Nazianz: *Oratio XIV, de pauperum amore* 6-8 – zit. nach Langemeyer 1998, S. 56f.

Insbesondere ab dem Mittelalter geht die Behauptung der Einheit von Leib und Seele im Christentum und in der abendländischen Kultur aber mit einer Fragmentierung des Leibes auf vielen Ebenen einher. Dies soll exemplarisch an drei Beispielen kurz erläutert werden.

### **Begräbniskultur und Reliquienwesen**

Es ist bekannt, dass das Mittelalter von einem intensiven Reliquienwesen bestimmt war. Dabei wurden nicht nur ganze Körper verehrt, sondern ebenso dessen Teile. Dahinter stand die Vorstellung, dass sich auch im einzelnen Teil die Macht des Heiligen erhält und dem Gläubigen mitteilt (Bynum 1996). Diese Praxis weitete sich in der Folge auch auf weltliche Herrscher aus, deren Leib nach dem Tod seziiert wurde, um an unterschiedlichen Orten begraben werden zu können. Denn das sicherte den Herrschaftsanspruch über den Tod hinaus: Gerade die Fragmentierung des Körpers vervielfältigte die irdisch nicht realisierbare Präsenz an mehreren Orten (Bynum 1996, S. 254). Nach wie vor hatte das Thema der Leiblichkeit seinen Ort in der Eschatologie, also der „Lehre von den letzten Dingen“, in der es um den Tod und das ewige Leben geht. Zwar ging es um die Beschaffenheit des Menschen, aber eben im Verhältnis zum Ewigen.

Die leibliche Integrität leitete sich also aus der Perspektive eines zukünftig zu realisierenden neuen Lebens ab. Eine faktische Fragmentierung wurde so einerseits kompensiert. Andererseits konnte der Körper nach dem Tod sogar bewusst fragmentiert werden im Bewusstsein, dass der Identität des Menschen dadurch kein Schaden zugefügt wird, weil diese Identität als vom ewigen Leben, also transzendent verbürgt galt. Nicht der Einzelne, sondern Gott wurde letztlich als Garant der Identität betrachtet.

### **Körperstrafen**

Eine ähnliche Vorstellung vom Zusammenhang von Leib und Seele findet man hinter der Praxis der Körperstrafen (Schild 1998) im Mittelalter und der frühen Neuzeit. Mit dem Abhacken von Händen oder Zungen verband sich nicht allein die Vorstellung, dass der entsprechende Körperteil, der sich verfehlt hatte, gestraft werden müsse. Vielmehr wurde im Körperteil das Böse in diesem Menschen überhaupt gestraft bzw. eliminiert. Deshalb hängt der Rückgang der Körperstrafen in der Neuzeit nicht nur mit einem Gewinn an Humanität zusammen, sondern auch mit der Einsicht, dass ein einzelner Körperteil nicht das Ganze beinhaltet und repräsentiert.

Die Fragmentierung des Körpers steht in diesem Sinne im Mittelalter und der Frühen Neuzeit nicht gegen die Auffassung von der Einheit von Leib und Seele, sondern lebt geradezu von ihr. Nur weil sich in jedem Körperteil die Seele widerspiegelt, in ihm präsent ist, macht es Sinn, den Körper zu zerteilen.

Das Christentum hat nicht vehement gegen eine solche Praxis protestiert. Der Glaube an eine transzendente Begründung der Integrität des Körpers konnte durchaus eine negative Kehrseite in der gewaltsamen Fragmentierung im Diesseits haben.

### **Gliedergebete**

Als drittes Beispiel seien die sogenannten Gliederflüche und Gliedergebete genannt.<sup>6</sup> Es gab insbesondere im Spätmittelalter eine Praxis des Gebets im Rahmen der Passionsfrömmigkeit, die sich in der Benennung der Glieder Christi des Leidens bzw. des Heils vergewisserte (zitiert bei Schwerhoff 2002, S. 518):

*„Gegrusset seystu aller schonstes anttlyt cristi,*

*[...]*

*Gegrusset seystu demuttiger halß fur uns geslagen.*

*Gegrusset seystu aller heylligtser ruck, fur uns gegaißelt“.*

Noch in Bachs Johannespassion findet sich ein Anklang an diese Frömmigkeit, wenn es in der Arie zur Schilderung der Geißelung heißt: „Erwäge wie sein blutgefärbter Rücken in allen Stücken dem Himmel gleiche geht“ (Nr. 32). Solche „Fragmentenfrömmigkeit“ hatte jedoch eine Kehrseite. Aus dem 14. Jahrhundert sind Bußkataloge überliefert, die schildern, welche Strafen auf diejenigen warteten, der bei einzelnen Körperteilen Gottes einen Schwur tat oder fluchte. So verfügte der Konstanzer Magistrat 1363: „Wer by unsers herren hopt, by gottes marter, by gots wunden, sinem bart, siner strinen, sinem swayss, by sinen funf wunden“ fluchte, musste 10 Schilling zahlen (zitiert nach Schwerhoff 2002, S. 504). Aber es ging nicht allein um Flüche, sondern auch um Schwüre, die nicht als frommes Festhalten am Glauben gewertet wurden.

Das Dramatische an diesen Flüchen war offenbar, dass in der Wahrnehmung der Theologen der Leib Christi angegriffen wurde: So urteilte der Prediger am Straßburger Münster Johannes Geiler von Kaysersberg (1445 – 1510) 1498: „Aber diese zerzerren und zerreißen den leib Jesu Christi mit iren tüffelischen zungen.“ (Schwerhoff 2002, S. 509).

<sup>6</sup> Im Anschluss an Schwerhoff 2002.

An diesem Beispiel wird deutlich, wie nah Hinwendung und Wunsch nach Fragmentierung auf der einen Seite und der Abscheu dagegen auf der anderen Seite beieinander lagen. Es bedarf nicht vieler Übersetzungsschritte, um an die Kopplung von Faszination und Angst zu erinnern, die heutige Debatten um die Fragmentierung des Körpers auslösen.

Zusammenfassend kann man feststellen: Das Christentum hat in seiner Geschichte aktiv an der Fragmentierung des Körpers „teilgenommen“. Parallel zur Behauptung einer Einheit von Leib und Seele wurde eine Fragmentierung geduldet bzw. unterstützt. Die jeweilige Wertung der unterschiedlichen Vorgänge hängt dabei eher an der sozialen Bedeutung des Vorgangs als an der Tatsache der Fragmentierung als solcher. Reliquien und Gebet tragen positive Konnotationen. Körperstrafen und Flüche stellen die negative Kehrseite des selben Sachverhaltes dar. Nicht erst das 18. Jahrhundert hat die Teilung des Körpers eingeführt, auch wenn das Körperfragment erst hier zum Gegenstand ästhetischer Betrachtung (Nochlin 1994) und zum Bestandteil der wissenschaftlichen Wahrnehmung wurde (Stafford 1993, S. 341).

Die Körpergrenzen sind dabei bereits in früheren Jahrhunderten durchlässiger als es erscheinen mag. So beruht etwa die Vorstellung der Stigmatisierung auf einer Auflösung der Körpergrenze zwischen dem Gekreuzigten und dem Gläubigen, um der Gleichgestaltung Ausdruck verleihen zu können (vgl. Lentès 1995/96a, Lentès 1995/96b). Die Stigmatisierung wird so anschaulich als Teilhabe, Abbild und leibliche Einbildung des leidenden Körpers Jesu. Der Stigmatisierte folgt Jesus nach, indem sich sein Körper dem Körper Jesu angleicht. Die *Imitatio* wird nicht nur erdacht – und ethisch als Nachfolge umgesetzt – sondern leiblich verwirklicht.

Dieser Vorgang wird letztlich auch im Abendmahl nachvollzogen: Ein Stich von Albert Dürer aus dem Jahr 1516 stellt dar, wie aus dem Körper des Gekreuzigten das Blut der Wunden von Engeln in Kelchen aufgenommen wird, um es den Gläubigen im Abendmahl zu reichen (Wirth 1995/96). Das Abendmahl wird in dieser Wahrnehmungsperspektive zu einer Art Bluttransfusion: Mit dem Blut Christi wird dem Gläubigen neues Leben vermittelt. Das gilt natürlich auch für den Leib, der symbolisch gebrochen wird und damit fragmentiert der Gemeinschaft zuteil wird. Die christliche Tradition hat die Heilung der Defizite irdischen Daseins nicht allein im Geist gesucht. Vielmehr sollte durch die leibliche Teilhabe an Christus eine leibliche Restitution des im Sündenfall gefallen Menschen erreicht werden.

Was an medizinischer Realisierung heute Kranken zu neuen Lebensmöglichkeiten verhilft, ist selbstverständlich nicht direkte Folge einer geplanten Übertra-

---

gung etwa der Abendmahlslehre auf die Medizin. Aber die Idee, Körperteile ersetzen zu können, das Teil aus dem Ganzen zu lösen, es als defekt und also zu Ersetzendes wahrzunehmen, scheint mir in der Tradition durchaus angelegt zu sein. Das Christentum hat den Körper jedenfalls nicht nur als ganzheitlich Unteilbares verstanden, dessen Teilung dem Willen Gottes strikt zuwiderlaufe. Und ebenso ist die Vorstellung einer Wiederherstellung fehlender oder zerstörter Körperteile bereits eine antik-christliche Utopie, die in modernen medizinischen Verfahren eine partielle, innerweltliche Realisierung findet.

## **Identitätsbestimmung und Körperdiffusion**

Das Problem der Integrität des Körpers wie der Identität des Menschen ist im Laufe der Neuzeit von der Eschatologie in die Anthropologie gewandert. Es geht um die Beschaffenheit des Menschen hier und jetzt. Eine Folge davon ist u.a. eine veränderte Reaktion der Theologie auf die Infragestellung körperlicher Integrität: Die Frage, was der Mensch christlich betrachtet sei, wird in der Gegenwart oft mit der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit (Genesis 1, 26f) beantwortet. Diese, so wird gesagt, sei das religiöse Korrelat oder sogar die Begründung seiner spezifischen Würde, die ihm dann auch Rechte verleihe und gegebenenfalls gegen eine beliebige Fragmentierung des Körpers stehe (z.B. Kirchenamt 1989, S. 39f). Nun hat diese Argumentation ihre Schwierigkeiten, wenn man bedenkt, dass Paulus die Gottebenbildlichkeit zu einem Kennzeichen Christi macht, an dem der Mensch erst in der Vollendung vollen Anteil erhält (2. Korinther 4, 4). Zwar wird im Symbol der Gottebenbildlichkeit die Identität des Menschen nach wie vor transzendent, von Gott her begründet. Aber sie wird letztlich mehr als gegeben, denn als nur zukünftig erreichbar gedacht. Daher ist die Vorstellung im Ergebnis eminent konservativ. Geht es jedoch um das Neue, das aus der Verletzung wieder auferstehende Leben, dann scheint mir ein anderer theologischer Zusammenhang bedeutsamer zu sein: Die Frage nach Jesus Christus.

Der Theologe Paul Tillich (1886 – 1965) hat die Bedeutung Jesu Christi mit dem Begriff des „Neuen Seins“ zu fassen versucht (Tillich 1958). Christus wird so als die Verkörperung einer transzendenten Einheit des Lebens gedacht, das innerweltlich durch Zweideutigkeit bestimmt ist. Sucht man daher nach einem christlichen Umgang mit der Frage nach der Einheit von Leib und Seele als Identitätsbestimmung des Menschen, so scheint es mir sinnvoll, der von Tillich gelegten Spur

zu folgen. Und tatsächlich wurde ja bereits in der Antike an der Figur Jesu Christi sehr intensiv diskutiert, wie der Zusammenhang zwischen Leib (dem Menschen Jesu) und Geist (Gott) als etwas Metaempirischen gedacht werden könnte.

Die sogenannte christologische Frage besteht in dem Problem, wie es vorstellbar sein soll, dass in dem Menschen Jesus von Nazareth Gott in einer Weise präsent sei, die es ermöglicht, von dieser Person als Gott zu sprechen. Wie kann, mit den klassischen Worten des Bekenntnisses Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich gedacht werden? Diese Frage war im 4. und 5. Jahrhundert Gegenstand heftiger Kontroversen (vgl. Beyschlag 1991; Lohse 1994). Bei näherer Betrachtung werden aus der einen christologischen Frage jedoch zwei Probleme: Zum einen musste geklärt werden, *was* von einem Menschen bzw. von Gott in diesem Jesus von Nazareth zusammengekommen ist. Zum anderen musste bestimmt werden, *wie* die jeweiligen Anteile ineinander verwoben sind. Einen wichtigen Lösungsansatz schlug Apollinaris von Laodicea (ca. 310 – ca. 390) vor, indem er den göttlichen Geist zum Menschen treten und den menschlichen Geist ersetzen ließ. Diese Lösung stieß jedoch auf Widerstand, weil so nur ein „Zweidrittelmensch“ (aus Leib und Seele ohne Geist) übrig geblieben wäre. Christus sollte aber „wahrer“, d.h. ganzer Mensch sein. In der Folge stritten sich vereinfacht gesagt zwei Parteien darum, ob Gott als in den fleischlichen Menschen eingehend gedacht werden könne, oder ob der Mensch als von Gott aufgenommen vorgestellt werden müsse.

Das Problem, das sich hier verbirgt, lässt sich so formulieren: Entweder man betont den göttlichen Anteil an Jesus Christus zulasten des menschlichen oder umgekehrt. Eine tatsächlich gleichrangige Behandlung erscheint nicht möglich. Und dies gilt auch für die Frage, wie die beiden Teile des „Gottmensen“ zusammenkommen sollen. Denn entweder man betont hier eine Einheit, dann wird es schwer möglich, Gott und Mensch als jeweils wahrhaft ganzheitlich erhaltene Größen zu denken, oder man betont die beiden Elemente in ihrer Eigenheit. Dann aber wird nicht einsichtig, wie Jesus etwa als eine Person gehandelt haben sollte.

Erst ein Konzil in Chalcedon brachte im Jahr 451 eine Lösung, die im Prinzip Jahrhunderte Bestand haben sollte: Christus, so das Konzil, sei eine Person in zwei Naturen, die „unvermischt und ungetrennt, unzerteilt und unverwandelt“ seien. Damit fand das Konzil eine Negativbestimmung der Identität Jesu Christi. Nicht, wie jene Einheit genau zu denken sei, sondern wie sie in jedem Falle *nicht* vorgestellt werden könne, wurde festgelegt. Damit entsteht ein Raum, innerhalb dessen sich mögliche Auslegungen der Identität zwischen Gott und Mensch einerseits und zwischen der Einheit und der Zweiheit der Naturen bewegen können.

Die Identität des menschengewordenen Gottes ist demnach nicht im Sinne eines Zugriffs zu bestimmen, sondern nur im Medium von Abgrenzungen: eine diffuse Identität, wenn man so will. Genau dies scheint mir jedoch eine angemessene symbolische Verdichtung für die Probleme der Identitätsbestimmung eines jeden Menschen zu sein. Auch hier geht es letztlich darum, unterschiedliche Aspekte (und unterschiedliche Körperteile) so zu integrieren, dass dabei nicht ein Pol ausgeschaltet wird.

## **Identität und Leiblichkeit**

Wenn das Christentum die mögliche, wenn auch nur einmalige Verbindung zwischen Gott und Mensch zu seinem Grunddatum hat, d.h. eine Verbindung aus größtmöglich denkbarer Distanz von Gott und Mensch, dann fällt es schwer, dogmatische Grenzen für menschliche Körper festlegen zu wollen. Es gibt keine Gebote für Körpergrenzen. Soziale und psychologische Folgeprobleme sind etwas anderes und müssen dessen ungeachtet bedacht werden.

Das Christentum hat an vielen Stellen die Einheit von Leiblichkeit und Geistigkeit ebenso betont, wie es eine faktische Fragmentierung des Körpers (vielleicht gerade wegen des Vertrauens in die *transzendente* Einheit von Leib und Seele) befördert hat.

In dieser Perspektive muss Identität auch in Bezug auf den Leib stets hergestellt werden. Identität findet man nicht vor. Vielmehr besteht das Leben aus einer permanenten Aneignung und Integration von Fremdem. Dabei wird Identität mit jedem Formulierungsversuch faktisch erfunden, wie es der Theologe und Philosoph Ernst Troeltsch auf den Begriff brachte: „Wesensbestimmung ist [unausweichlich, C.S.] Wesengestaltung“ (Troeltsch 1913, S. 431).

Sowohl die Christologie als auch die Anthropologie legen dabei den Schluss nahe, dass jede Identität unbestimmt bleiben muss, wenn sie sich nicht selbst auflösen will. Je enger man eine Identität festzulegen versucht, desto eher verschwindet sie aus dem Blick. Die Fragmentierung des Körpers durch die Transplantationsmedizin (die ja beim einzelnen Menschen weniger eine Fragmentierung als vielmehr eine Wiederherstellung von umfassenden Lebensmöglichkeiten darstellt) erweitert die Aufgabe der Identitätsbestimmung freilich um eine weitere Dimension. Aus einer abstrakten Perspektive steht der Mensch dabei vor der Aufgabe, sich selbst als Gegenstand der Technik zu begreifen. Denn die Möglichkeit jedweder

Prothese beruht letztlich darauf, dass es eine Schnittstelle zwischen Technik und Organismus gibt, und das heißt, dass auch der Mensch selbst „Technik“ ist. Konkret wird dies freilich in einem bestimmten zu führenden Leben. Und dort wird die Möglichkeit zur Identitätsfindung stärker von der analogen Funktion des Ersatzes abhängen als davon, wie gut sich das Neue dem Vertrauten anpassen kann.

Die Frage nach der leiblichen Identität des Menschen ist in der Geschichte des Christentums von der Eschatologie in die Anthropologie gewandert. Das hat Ursachen und Folgen. Eine der Folgen ist, dass wir unsere Identität nicht mehr vorrangig oder gar allein vom Gottesverhältnis her denken. Martin Luther fand noch in der Rechtfertigung, d.h. in der trotz aller Verfehlung des Menschen neu eröffneten Lebensmöglichkeit durch Gott den Grund seiner Identität, der gegenüber zwischenmenschliche Identitätsbestimmungen sekundär erscheinen. Eine solche Identitätsgrundierung erleichtert die Aufgabe vermutlich wesentlich.

Für das Christentum – so haben es auch im Jahr 1990 die Evangelische Kirche in Deutschland und die katholische Deutsche Bischofskonferenz festgestellt – gibt es keine metaphysischen Gründe gegen Transplantationen, wohl aber eine Reihe von Folgeproblemen (Kirchenamt 1990). Ich habe zu zeigen versucht, dass man die Gegenwart nicht als Bruch mit der Vergangenheit verstehen kann, sondern als eine Fortsetzung. Das soll die Fragen nicht bagatellisieren. So wie man im Mittelalter erschrocken sein konnte, dass ein Gliedergebet auch als Fluch umzumünzen ist und also nach Regulierung verlangte, so diskutieren wir heute die Frage, ob der Körper Sache des Einzelnen ist oder nicht. Wir tun dies aber wiederum, weil auch der Körper des Einzelnen schon immer nicht nur seine eigene Sache war, weil er seine Identität gerade der Abgrenzung vom anderen verdankt. Das Christentum zieht hier nur noch eine andere Ebene ein, auf die hin die Abgrenzungen des Lebens relativ erscheinen. Nur solange diese Relativität des Diesseits – wie auch immer – wahrgenommen wird, lassen sich politische Lösungen für Wertkonflikte finden, wie sie im Umfeld der Transplantationsmedizin diskutiert werden.

Ich danke Frau Annette Dauscher für wertvolle Literaturhinweise.

## Literatur

- Beyschlag, Karlman: Grundriss der Dogmengeschichte, Bd. 2.1: Das christologische Dogma. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1991).  
Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1957).

- Bynum, Caroline Walker: Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter und heute. In: dies.: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 226-302 (1996).
- Coakley, Sarah (Hg.): *Religion and the Body*. Cambridge University Press, Cambridge (1997).
- Forbes, Thomas R.: To Be Dissected and Anatomized. In: *Journal of the History of Medicine* 36, S. 490-492 (1981).
- Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* [1963]. Fischer, Frankfurt a.M. (1988).
- Geissmar-Brandi, Christoph; Louis, Eleonora (Hg.): *Glaube – Hoffnung – Liebe – Tod*. Katalog, Albertina und Kunsthalle Wien, S. 76-79 (1995/96a).
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh (1989).
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Organtransplantation (Gemeinsame Texte 1)*. o. V. Hannover/Bonn (1990).
- Langemeyer, Georg (Hg.): *Anthropologie*. Styria, Graz/Wien/Köln (1998).
- Lentes, Thomas: Der Körper als Ort des Gedächtnisses – Der Körper als Text. In: Geissmar-Brandi, Christoph; Louis, Eleonora (Hg.): *Glaube – Hoffnung – Liebe – Tod*. Katalog, Albertina und Kunsthalle Wien, S. 76-79 (1995/96a).
- Lentes, Thomas: Nur der geöffnete Körper schafft Heil. Das Bild als Verdoppelung des Körpers. In: Geissmar-Brandi, Christoph; Louis, Eleonora (Hg.): *Glaube – Hoffnung – Liebe – Tod*. Katalog, Albertina und Kunsthalle Wien, S. 152-155 (1995/96b).
- Lohse, Bernhard: *Epochen der Dogmengeschichte*. LIT, Münster (1994<sup>8</sup>).
- Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1, (EKK 1/1). Neukirchener und Benziger, Neukirchen-Vluyn/Zürich (1992<sup>3</sup>).
- Nochlin, Linda: *The Body in Peaces. The Fragment as a Metaphor of Modernity*. Thames and Hudson, London (1994).
- Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie*, Bd. 3. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1993).
- Schild, Wolfgang: Die Verstümmelung des Körpers. Zur Bedeutung der Glieder und Organe des Menschen. In: Van Dülmen, Richard (Hg.): *Die Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*, Böhlau, Wien/Köln/Weimar, S. 261-281 (1998).
- Schwerhoff, Gerd: Christus zerstückeln. Das Schwören bei den Gliedern Gottes und die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit. In: Schreiner, Klaus (Hg.): *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, Fink, München, S. 499-527 (2002).
- Stafford, Barbara Maria: *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, MIT Press, Cambridge, MA-London (1993<sup>2</sup>).
- Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 2, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart (1958).
- Troeltsch, Ernst: Was heißt „Wesen des Christentums“? In: ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, J.C.B. Mohr, Tübingen, S. 386-451 (1913).
- Wirth, Jean: Albrecht Dürer. Kreuzigung mit Engeln. In: Geissmar-Brandi, Christoph; Louis, Eleonora (Hg.): *Glaube – Hoffnung – Liebe – Tod*. Katalog, Albertina und Kunsthalle Wien, S. 264-265 (1995/96).