

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs, Christian Tewes (eds.), *Verkörperung - eine neue interdisziplinäre Anthropologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Inkarnierte Geschöpfe. Theologische Anstöße zu einer Anthropologie der Verkörperung
in: Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs, Christian Tewes (eds.), *Verkörperung - eine neue
interdisziplinäre Anthropologie*, pp. 337–367

Berlin: De Gruyter 2017 (Theologische Bibliothek Töpelmann 172)

URL: <https://doi.org/10.1515/9783110528626>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs, Christian Tewes (Hg.), *Verkörperung - eine neue interdisziplinäre Anthropologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Inkarnierte Geschöpfe. Theologische Anstöße zu einer Anthropologie der Verkörperung
in: Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs, Christian Tewes (Hg.), *Verkörperung - eine neue
interdisziplinäre Anthropologie*, S. 337–367

Berlin: De Gruyter 2017 (Theologische Bibliothek Töpelmann 172)

URL: <https://doi.org/10.1515/9783110528626>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter publiziert:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Ihr IxTheo-Team

Inkarnierte Geschöpfe. Theologische Anstöße zu einer Anthropologie der Verkörperung

Gregor Etzelmüller

Phänomenologie, Pragmatismus und embodied cognitive science haben einen Sachverhalt neu in den Blick gerückt, dessen wir uns auch in vorwissenschaftlicher Erfahrung bewusst sind, nämlich „dass wir inkarnierte Geschöpfe sind – Wesen aus Fleisch und Blut“.¹ Die Formulierung verweist auf die Nähe dieser Einsicht zu einem zentralen theologischen Topos, nämlich dem der Inkarnation. Entsprechend schreiben Wolfgang Tschacher und Maja Storch: „Embodiment ist ein Anglizismus, für den es keinen geeigneten deutschen Fachbegriff gibt. ‚Inkarnation‘ ist als Termini bereits permanent an die Theologie vergeben.“² In der Tat verdeutlicht die Inkarnation, die Menschwerdung des Gottessohnes, die radikale Verkörperung der menschlichen Existenz.

1. Inkarnation und Fleischlichkeit

Wenn die Menschwerdung in Joh 1,14 als Fleischwerdung konzipiert wird: „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, dann ist impliziert, dass der Mensch Fleisch, *sarx*, ist. Der Mensch ist ein fleischliches Wesen. Damit ist dem Christentum im Kern seines Bekenntnisses ein antidualistischer Zug eingeschrieben.

Gegenüber einer möglichen dualistischen Lesart des Textes hat die kirchliche Tradition herausgestellt, dass *sarx* im Sinne von Joh 1,14 den ganzen Menschen bezeichnet, also nicht nur Körper und Seele, sondern auch die Vernunft des Menschen umfasse.³ Konsequenterweise verwarf die Alte Kirche deshalb die Lehre des Apollinaris von Laodicea, der behauptet hatte, dass der Logos wohl Fleisch und Seele, aber nicht den *vous* des Menschen angenommen habe.⁴ Demgegenüber betonten die Konzilien: Der Mensch als ganzer ist

¹ Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2013, 142.

² Wolfgang Tschacher/Maja Storch, *Embodiment und Körperpsychotherapie*, in: Alfred Künzler u.a. (Hrsg.), *Körperzentrierte Psychotherapie im Dialog. Grundlagen, Anwendungen, Integration. Der IKP-Ansatz von Yvonne Maurer*, Heidelberg 2010, 161-175, 163.

³ Albrecht Beutel, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, HUTH 27, Tübingen 1991, 427: „Allenthalben wird die Vokabel ‚caro‘ als der – hebraisierende – Inbegriff des ‚totus homo‘ gedeutet“; als Belege führt Beutel Augustin, Rupert von Deutz, Meister Eckhart, Thomas von Aquin, Luther, Erasmus, Zwingli und Calvin an.

⁴ Vgl. Eckhart Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, FKDG 23. Göttingen 1969, 165 f.; Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und Theologische Grundlagen*, Darmstadt 1999, 54 f.

Fleisch; auch der *vous*, die Vernunft, der Geist, das, was den Menschen als Person ausmacht, ist verkörpert.

Der Begriff der Verkörperung führt – wie auch der der Inkarnation – schnell zu einem Missverständnis.⁵ Verkörperung könnte bedeuten, dass etwas primär Körperloses sekundär verkörpert wird. Mit dem Begriff der Verkörperung soll aber gerade das Gegenteil zum Ausdruck gebracht werden: das Sekundäre ist das Primäre, der menschliche Geist ist immer schon verkörpert. Die Trennung von Leib und Geist ist demnach eine sekundäre Abstraktion. Dieses Verständnis der Verkörperung wird auch durch den theologischen Begriff der Inkarnation gestützt: Denn Inkarnation bedeutet nicht, dass ein zunächst fleischloser Gott Fleisch wird, sondern dass der, der im Anfang bei Gott war, der menschengewordene Gottessohn ist, dass Gott also kein anderer ist als der, als der er in Jesus Christus gegenwärtig ist und erscheint. Bereits dem Prolog des Johannesevangeliums ist diese Einsicht eingeschrieben: „Dieser“ (οὗτος), von dem es heißt, er sei im Anfang bei Gott gewesen (V. 2), ist der geschichtliche Christus⁶, von dem Johannes der Täufer bekennt: „Dieser (οὗτος – wie in Vers 2) war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist; denn er war eher als ich.“ Soll heißen: Der fleischgewordene Logos, Jesus, war, bevor Johannes geboren wurde. Deshalb kommt nach dem Johannesevangelium auch Abraham schon von Jesus her: „Ehe Abraham wurde, war ich“ (Joh 8, 58). Jesus war aber vor Johannes und vor Abraham, weil er schon im Anfang bei Gott war.⁷ Insofern ist das *verbum incarnandum* Gottes erstes Wort, der verkörperte Logos also primär.⁸ Eben deshalb ist keine abstrakte Gottesidee, sondern der fleischgewordene Gottessohn Ausgangspunkt aller christlichen Theologie.

⁵ Vgl. dazu die treffenden Ausführungen von Philipp Stoellger, Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 289-316, 291f., 291: „die Theoriemetapher als Figur des Dritten gegenüber Dualisierungen zu begreifen, ist keineswegs selbstverständlich. Ist doch das gängige Vorverständnis von Verkörperung gerade von der Vorstellung bestimmt, etwas zuvor Körperloses wie eine ‚Idee‘ werde sekundär verkörpert. Damit würde die Verkörperung genau das wiederholen und bestätigen, was sie als Problem zu überwinden suchen sollte: den Dual von körperlosen Ideen (oder Seelen, Göttern, Geistern etc.) und deren körperlicher Gestalt.“

⁶ Vgl. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10, ThKNT 4/1, Stuttgart²2004, 50; Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005, 68.

⁷ Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik II/2, Zollikon-Zürich 1942, 105 f. Barth folgert daraus: „Jesus Christus ist Gottes ewiges Wort, Gottes ewiger Beschluß, Gottes ewiger Anfang allem dem gegenüber, was außer Gott wirklich ist.“ (106).

⁸ Stoellger spricht deshalb von Christus als „absoluter Verkörperung“ Gottes: „Nicht erst abgeleitet und sekundär ‚wird etwas verkörpert‘, das eigentlich körperlos ist, sondern nur in und als diese Verkörperung ist, was darin real gegenwärtig ist“ (Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung, 309).

In der Inkarnation erkennen wir Gott als immer schon in Jesus Christus verkörpert und den Menschen als verkörpertes, fleischliches Wesen.⁹ Ein zentrales Symbol der die Geschichte des Abendlandes prägenden religiösen Überlieferungen stützt also die Wahrnehmung des Menschen als verkörpertes, fleischliches Wesen.

Wie aber ist *sarx* (Fleisch) biblisch-theologisch konnotiert? Was bedeutet die Aussage, dass der Mensch Fleisch ist? Als fleischliches Wesen ist der Mensch biblisch gedacht von Gott unterschieden. „Der biblische Begriff des Fleisches (hebr. *bsr*; griech. *sarx*) wird an keiner Stelle auf Gott selbst bezogen. Die Bibel kennt – bei aller Vielfalt an Anthropomorphismen – kein ‚Gottesfleisch‘.“¹⁰ Als von Gott unterschieden ist der Mensch als fleischliches Wesen aber zugleich mit den Tieren verbunden. Das Fleisch von Tieren (vgl. Ex 22,20) und das Fleisch von Menschen (vgl. Ex 20,32) wird mit demselben Begriff bezeichnet (vgl. Gen 6,12f.17; 1. Kor 15,39).¹¹ Wenn der Mensch als Fleisch bezeichnet wird, wird er als ein animalisches Wesen beschrieben, d.h. seine Kontinuität zum tierischen Leben herausgestellt. Diese enge Bezogenheit bringt der Schöpfungsbericht in Gen 1 dadurch zum Ausdruck, dass er Gott Landtiere und Menschen am selben Tag erschaffen lässt (vgl. Gen 1,24-31).

Interessant erscheint dabei, dass die durch den Begriff des Fleisches angezeigte Verbundenheit von Tieren und Menschen sich auch im Begriff des Lebewesens spiegelt, der biblisch auf Tiere und Menschen bezogen wird: Sowohl die Tiere (vgl. Gen 1,20.24) als auch die Menschen (vgl. Gen 2,7; 1. Kor 15,45) werden – sowohl im Hebräischen als auch in der Septuaginta jeweils mit derselben Begrifflichkeit – als „lebendige Wesen“ bezeichnet. Am sechsten Schöpfungstag spricht Gott: „Die Erde bringe hervor lebendiges Getier (BHS: *nāpās chaja*; LXX: lebendige Seelen)“ (Gen 1, 24). *Καὶ εἶπεν ὁ θεός Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος*. Man kann interpretieren: Wenn Menschen und Tiere gemeinsam als Fleisch

⁹ Dadurch rücken Gott und Fleisch auf eine Art und Weise zusammen, die einer jeden vermeintlich christlichen Leibfeindlichkeit widerspricht. Der Leib ist nichts, das der Mensch um Gottes willen zu verachten und zu verwerfen hätte, sondern dazu bestimmt, Ort der Offenbarung Gottes zu werden (das zu zeigen ist die Absicht des jüngsten Buches des Neutestamentlers Luke Timothy Johnson, *The Revelatory Body. Theology as inductive art*, Grand Rapids/Cambridge 2015; vgl. 1: „the human body is the preeminent arena for God’s revelation in the world, the medium through which God’s Holy Spirit is most clearly expressed“; 57, 231). Das gilt nicht nur im Blick auf Jesus Christus und die Kirche als seinen Leib, sondern auch im Blick auf die individuellen Leiber (vgl. 1. Kor 6,19) – und trotz der Gefährdung des Fleisches, die Paulus deutlich erkennt und benennt (siehe dazu unten 2.), auch für das sterbliche Fleisch: Dieses kann und soll nach 2. Kor 3,3 und 4,11 zum Ort der Epiphanie Christi werden (vgl. Gerd Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 89 f.).

¹⁰ Magdalena L. Frettlöh, „Gott ist im Fleische ...“. Die Inkarnation Gottes in ihrer leibeigenen Dimension beim Wort genommen, in: Jürgen Ebach u.a. (Hrsg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen, *Jabboq* 6, Gütersloh 2006, 186-229, 190; vgl. Nikolaus Pan Bratsiotis, *Art. bsr*, in: *ThWAT I*, Stuttgart u.a. 1973, 850-867, 864.

¹¹ Vgl. Alexander Sand, *Art. sarx*, in: *EWNT III*, Stuttgart u.a.²1992, 549-557, 549.

bezeichnet werden, dann ist nicht einfach ihre Materialität im Blick, sondern eine lebendige Materialität. Entsprechend bezeichnet Paulus auch das lebendige Herz im Gegensatz zum versteinerten Herzen als fleischliches Herz (2. Kor 3,3). „Das lebendige Fleisch ist Opposition zum toten Stein.“¹² Fleischlichkeit steht also für Lebendigkeit.

Dass Pflanzen und Bäume dagegen nicht „als Lebewesen“ wahrgenommen werden¹³, verweist darauf, dass die biblischen Texte in großer Nähe zum gesunden Menschenverstand Lebendigkeit im Sinne von Selbstbewegung verstehen. Auch Kinder unterscheiden Lebendiges von Nicht-Lebendigem durch die wahrgenommene Fähigkeit der Selbstbewegung.¹⁴ Aufgrund der Selbstbewegung lassen sich lebendige Wesen als psychische verstehen. Denn sich selbst bewegende Wesen werden nicht einfach von außen bewegt, sondern bewegen sich selbst und erfahren sich zugleich als selbst bewegt, sie sind sich in der Bewegung zugleich Subjekt und Objekt.¹⁵ Insofern ist in jeder Selbstbewegung Subjektivität „anwesend und wirksam [...] Das Lebewesen zeigt sich somit in allen seinen Lebensäußerungen als zugleich physisch und psychisch“¹⁶, als *soma psychikon*, wie Paulus schreibt, als psychosomatische Einheit.¹⁷

Fleisch bezeichnet also die animalische Materialität des ganzen Menschen, der aber als solcher Subjektivität eingeschrieben ist.

¹² Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen (s. Anm. 9), 90

¹³ Vgl. Karl Löning/Erich Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologie, Düsseldorf 1997, 144.

¹⁴ Vgl. Stefanie Höhl/Sabine Pauen, Evolutionäre Ansätze zum Wissenserwerb, in: Thimo Breyer/Gregor Etzelmüller u.a. (Hrsg.), Interdisziplinäre Anthropologie. Leib, Geist, Kultur, Schriften des Marsilius-Kollegs 10, Heidelberg 2013, 139–167, 142–144; ferner Hans-Peter Krüger, Embodiment und Embedding in der personalen Lebensführung. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie, in: Thimo Breyer/Gregor Etzelmüller u.a. (Hrsg.), Interdisziplinäre Anthropologie. Leib, Geist, Kultur, Schriften des Marsilius-Kollegs 10, Heidelberg 2013, 35–63, 40: „Lebendiges verhält ‚sich‘, obgleich es auch dafür anorganischer Körper bleibt. Diese Reflexion ‚sich‘ markiert eine qualitative Spezifik, die das Lebendige vom Anorganischen abhebt und zugleich zu Fehlprojektionen einlädt, weil die Rückbezüglichkeit, die es im lebendigen Verhalten gibt, nach dem Modell des Selbstbewusstseins missverstanden werden könnte. Das Selbstbewusstsein ist nur eine Möglichkeit von vielen, Rekursivität im Lebendigen auszubilden.“

¹⁵ Vgl. Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7, Berlin 1966, 119: „Ich bewege äußere Gegenstände mit Hilfe meines eigenen Leibes, der sie an einem Ort erfasst, um sie an einen anderen zu versetzen. Doch ihn selbst bewege ich unmittelbar, ich finde ihn nicht an einem Punkte des objektiven Raumes vor und führe ihn zu einem anderen hin, ich muß ihn nicht erst suchen, er ist schon bei mir – und ich muß ihn selbst nicht zum Ziel der Bewegung erst hinführen, er berührt es von Anbeginn, und er’s lebst ist es, der sich ihm entgegenwirft.“

¹⁶ Fuchs, Das Gehirn (s. Anm. 1), 120. Merleau-Ponty spricht von der „Erfahrung des In-seins meines Bewusstseins in seinem Leib und in seiner Welt“, die mich den Leib, auch den des anderen, als „von Bewusstsein bewohnt“ wahrnehmen lasse (Phänomenologie der Wahrnehmung (s. Anm. 15), 402).

¹⁷ Vgl. Krüger, Embodiment und Embedding (s. Anm. 14), 39 f.: „Um Zugang zu der ‚Spezifik von Lebendigem‘ im Unterschied zum Anorganischen zu gewinnen, muss, so die bahnbrechende Einsicht von Scheler, die dualistische Trennung, das Phänomen sei entweder physisch oder psychisch, außer Kraft gesetzt werden. Vielmehr gelte es zu respektieren, dass sich das Ganze von lebendigem nur zeige, wenn es sich sowohl als Physis als auch als Psyche (im weitesten Sinne!) entfalten könne!“; so auch Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (s. Anm. 15), 102–104.

Als fleischliches Wesen ist der Mensch ein endliches Wesen. Der biblische Begriff des Fleisches bezeichnet deshalb „nicht nur die Geschöpfe in ihrer natürlichen Körperlichkeit, sondern [...] betont besonders die Schwachheit und Gefährdung des irdischen Leibes und Lebens, seine Unzulänglichkeit und Endlichkeit, seine Sterblichkeit und Vergänglichkeit“.¹⁸ Markanten Ausdruck findet diese Einsicht beim Propheten Jesaja: „Alles Fleisch ist Gras, und alles, was gut ist daran, ist wie die Blume auf dem Feld. Das Gras vertrocknet, die Blume verwelkt, wenn der Atem des HERRN darüberweht.“ (Jes 40,6f.). „Diese Aussage aus Jesaja 40,6f. beeindruckt die biblischen Autoren so sehr, dass sie wiederholt zitiert wird (Ps 90,5f.; Jak 1,10; 1 Petr 1,23f.).“¹⁹ Auch Paulus betont die radikale Vergänglichkeit von Fleisch und Blut. An die Gemeinde in Korinth schreibt er, „dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, auch wird das Verwesliche nicht erben die Unverweslichkeit“ (1. Kor 15,50).

Dass das Wort Fleisch wurde, heißt demnach, dass es in eine endliche Existenz eintritt. Endlichkeit darf dabei nicht einfach mit Vergänglichkeit identifiziert werden: Als endliches Wesen ist der Mensch nicht nur vergänglich, sondern auch verletzlich, an seine jeweilige Raum-Zeit-Stelle gebunden²⁰ und (auch deshalb) in seinen Erkenntnismöglichkeiten begrenzt.²¹

Dass der Mensch Fleisch ist, verweist also zugleich auf die spezifische Leistungsfähigkeit menschlicher Existenz, nämlich die Befähigung zur Selbstbewegung und damit zu einer in Grenzen selbstbestimmten Existenz, und auf die Grenzen menschlicher Existenz. Der fleischliche Körper, der Leibkörper (im Sinne des body schemas Gallaghers²²)

¹⁸ Frettlöh, „Gott ist im Fleische ...“ (s. Anm. 10), 190.

¹⁹ Michael Welker, Was kann theologische Rede von Inkarnation und Auferstehung zur Anthropologie beitragen?, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 317-325, 319.

²⁰ Wir können zwar gedanklich unsere leibliche Situiertheit in Raum und Zeit transzendieren, doch wo immer uns unsere Gedanken (und auch die Träume des Nachts) hin entführen, wir wachen am Morgen wieder da auf, wo wir unseren Leib abends abgelegt haben.

²¹ Der Leib „als Mittel unserer Kommunikation mit der Welt“ (Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (s. Anm. 15), 117) ermöglicht nicht nur, sondern prägt auch unsere Weltwahrnehmung (vgl. 401). Diese leibliche Prägung läuft immer mit, weshalb meine Weltwahrnehmung immer eine spezifisch perspektivierte ist. Wir können zwar auch dank zwischenleiblicher Resonanz gemeinsame Wahrnehmungen bilden, doch bleiben auch diese immer durch eine spezifische Situation der Zwischenleiblichkeit geprägt (406). Wo wir Leibern begegnen, die anders strukturiert sind als die der Menschen, enden auch die Möglichkeiten gemeinsamer Wahrnehmung. Wir können nicht wissen – wie Thomas Nagel in seinem berühmten Aufsatz gezeigt hat –, „wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein“ (vgl. Thomas Nagel, Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: ders., Über das Leben, die Seele und den Tod, Philosophie. Grundlegung und Analyse 3, Königstein/Ts. 1984, 185-199, 188). Unsere Weltwahrnehmung bleibt immer durch unseren Leib, auch durch die spezifische Zwischenleiblichkeit geprägt und begrenzt.

²² Mit dem Begriff des „body schema“ beschreibt Shaun Gallagher das Vermögen und die Grenzen des menschlichen Organismus, sich als handelnder Körper in der Welt zu orientieren. Nach Gallagher müssen wir nicht nur Leib (als den je eigenen Körper in erstpersonaler Wahrnehmung) und Körper (als Objekt naturwissenschaftlicher Forschung) unterscheiden, sondern von beidem noch einmal „the body as it operates outside the subject’s conscious awareness, although still having an effect on the subject’s experience“ (How the

ermöglicht und begrenzt zugleich menschliches Handeln. Indem die angeführten biblischen Überlieferungen dabei zugleich die Kontinuität zum tierischen Leben herausstellen, werden sie anschlussfähig an die moderne Einsicht in die „evolutionäre Kontinuität“, in der alles menschliche Lebens steht.²³ Sie fordern dabei zugleich dazu heraus, nach (zumindest Vorformen von) Subjektivität auch auf der Ebene tierischen Lebens zu fragen²⁴.

body shapes the mind, Oxford 2013, 32). Gallagher hat vorgeschlagen, für diese grundlegende Dimension des Leibes den Begriff *body schema* (Körperschema) zu verwenden: „a body schema operates in a *close to automatic* way. I do not mean by this that its operations are a matter of reflex. Movements controlled by a body schema can be precisely shaped by the intentional experience or goal-directed behavior of the subject. If I reach for a glass of water with the intention of drinking from it, my hand, completely outside my awareness, shapes itself in a precise way for picking up the glass. It takes on a certain form in conformity with my intentions.“ [26; vgl. 24–34; vgl. auch die Darstellung bei Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Humanprojekt 4, Berlin/New York 2009, 289–304, der vom „handelnden Körper“ spricht (300).] Im Körperschema verbinden sich automatische, weitgehend unbewusste und nicht bewusst kontrollierte Prozesse mit den Intentionen eines Subjekts. Dass sein Körper in den meisten Lebenssituationen zielsicher die Führung übernimmt, erlebt der Mensch dabei nicht als Einschränkung seiner Freiheit, sondern als deren Ermöglichung. Umgekehrt wird gerade das Versagen des Körperschemas als Einschränkung der Freiheit erfahren, etwa, um im Bilde zu bleiben, wenn ich trinken möchte, meine Hand aber nicht in der Lage ist, ein Glas zu greifen. In solchen Situationen besteht zwar (gelegentlich) die Möglichkeit, fehlende Automatismen durch bewusst gesteuerte Körperprozesse zu ersetzen, doch geht dies in der Regel mit einer Verlangsamung der Prozesse einher. Das Körperschema als eine die Differenz von Körper und Leib unterlaufende Einheit ist sowohl vom Leib als auch vom Körper zu unterscheiden, geht also weder in der je eigenen Wahrnehmung meines Leibes (nach Gallagher: dem *body image*) noch in einer naturwissenschaftlich objektivierenden (nämlich von den Intentionen des Subjekts absehenden) Beschreibung auf.

²³ Vgl. Jung, *Der bewusste Ausdruck* (s. Anm. 22), 19, der betont, dass der Mensch auch in seiner Besonderheit „über das konstitutive Prinzip der Verkörperung in die evolutionäre Kontinuität eingebunden“ bleibt; vgl. ausführlich 370-414; ferner Wolfgang Welsch, *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München 2012, 84-90.

²⁴ Die Einsicht in die evolutionäre Kontinuität, in der auch die geistigen Vermögen des Menschen stehen, lässt auch die Geistigkeit des verkörperten Lebens auf allen Ebenen erkennen. „In observing other creatures struggling to continue their existence – starting with bacteria that actively swim away from a chemical repellent – we can, through the evidence of our own experience and the Darwinian evidence of the continuity of life, view inwardness and purposiveness as proper to living being.“ (Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA/London 2010, 163). Dass mentales Leben verkörpert ist, verweist eben nicht nur darauf, „daß der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt“, sondern gibt auch zu bedenken, „daß das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige vorbildet“ (Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, stw 2698, Frankfurt: Suhrkamp 1997, 15). Zur biologischen Suche nach Vorformen von Entscheidungsfreiheit im Tierreich, selbst bei Fruchtfliegen, vgl. die folgenden Arbeiten Martin Heisenbergs: *Initiale Aktivität und Willkürverhalten bei Tieren.*, *Naturwissenschaften* 70 (1983), 70-78; *Freiheit aus der Sicht der Verhaltensforschung*, in: Gerold Becker u.a. (Hrsg.), *Ordnung und Unordnung. Hartmut von Hentig zum 23. September 1985*, Weinheim 1985, 74-82; *Das Gehirn des Menschen aus biologischer Sicht*, in: Heinrich Meier/Detlev Ploog (Hrsg.), *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, München 1997, 157-186; *Freiheit als Eigenschaft des Verhaltens*, in: *Nova Acta Leopoldina NF 86* (2002), 79-95. Der biblische Befund ist ambivalent: Einerseits stehen im Alten Testament den etwas mehr als 800 Stellen, die vom menschlichen Herzen reden, nur fünf Stellen gegenüber, in denen die Begriffe *leb/lebab* auf Tiere bezogen werden (vgl. Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski*, Gütersloh 2010 [Neuausgabe], 75). Die mit dem Herzen verbundene Innerlichkeit scheint demnach den Tieren weithin nicht zuzukommen. Zum anderen wird aber den Tieren explizit ein Gottesbewusstsein zugesprochen (vgl. Hi 12,7-10; Jes 1,3). In der berühmten Erzählung von Bileams Esel (Num 22,22-35) ist das Tier „im Erkennen des Numinosen [dem Seher Bileam sogar] überlegen“ (Peter Riede, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, OBO 187, Freiburg/Göttingen 2002, 23).

Die Einsicht in die Animalität und Endlichkeit menschlicher Existenz muss keineswegs als Kränkung erfahren werden.²⁵ Faktisch freilich fühlt sich der Mensch durch die Einsicht in seine Animalität und Endlichkeit gekränkt.²⁶ Er will nicht sein, was er ist – und ist deshalb für das Versprechen der Sünde, mehr aus ihm zu machen, als er ist, anfällig.

2. Zum Verhältnis von Fleisch und Sünde

Der biblische Begriff des Fleisches lässt sich ohne Rekurs auf den Begriff der Sünde nicht hinreichend verstehen. Der Leibkörper ist nach den biblischen Überlieferungen nicht nur den ihm durch seine Endlichkeit gesetzten Grenzen ausgesetzt, sondern begegnet an dieser Grenze der Macht der Sünde, der er erliegt. Doch der Begriff der Sünde, der in der Spätmoderne auf die „zarteste Versuchung, seit es Schokolade gibt“, reduziert wird, ist weithin verloren gegangen. Die Theologie hat zu diesem Verlust beigetragen, indem sie den Begriff der Sünde derart von allen weltlichen Phänomenen differenziert hat, dass nicht mehr deutlich wurde, welche Phänomenzusammenhänge er eigentlich bezeichnet. Dabei lässt sich Sünde – im Anschluss an Paulus – nachvollziehbar und realistisch als „ein Lebens- und Kommunikationszusammenhang“ beschreiben, der beharrlich Vertrauen erschüttert, Lieblosigkeit generiert und Hoffnung raubt. „Sünde ist der durch die Kommunikation von Unversöhntheit, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit etablierte Kommunikations- und Lebenszusammenhang, der sich mittels dieser Medien am Leben erhält, fortsetzt und stärkt.“²⁷ Auch dieser Lebens- und Kommunikationszusammenhang ist als ein verkörperter zu denken. Er verkörpert sich in großen Taten von Brutalität und Machtmissbrauch, aber auch den kleinen Gesten des Misstrauens, der fehlenden Aufmerksamkeit und der Resignation. Zum Erhalt dieses Kommunikationszusammenhanges tragen Menschen willentlich und unwillentlich, bewusst und unbewusst bei.

Nach Paulus ist der Mensch als fleischliches, d.h. als animalisches und endliches Wesen, nicht nur durch diesen Lebens- und Kommunikationszusammenhang der Sünde bedroht, sondern diesem immer schon verfallen. Deshalb verwendet Paulus den Begriff *sarx*, obwohl er ihn, etwa zur Bezeichnung des menschlichen Leibes (1. Kor 6,6; 2. Kor 12,7; vgl. 7,5; Eph 5,31) und des Fleisches, an dem die Beschneidung vorgenommen wird (Gal 6,12f.;

²⁵ Vgl. Welsch, Mensch und Welt (s. Anm. 23), 103-105.

²⁶ Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe. Band 1, Frankfurt 1972, 283f.

²⁷ Sigrid Brandt, Sünde. Ein Definitionsversuch, in: dies. u.a. (Hrsg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen 1997, 14-34, 30.

Phil3,3f.; Röm 2,28)²⁸, auch in einem neutralen Sinn gebrauchen kann, im Römerbrief zur Bezeichnung des der Sünde verfallenen Menschen: „ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“ (Röm 7,14; vgl. 7,5.18.25; 8,5-8).

Warum aber verfällt der fleischliche Mensch diesem Kommunikationszusammenhang der Sünde? Der Neutestamentler Michael Wolter kommentiert: In Röm 7 „kleidet Paulus den Zwang zum Sündigen in die Metapher vom ‚Fleisch‘: Weil der Mensch ‚fleischlich‘ ist, ist er ‚unter die Sünde verkauft‘. Gemeint sind damit natürlich nicht die die sog. ‚Sünden des Fleisches‘. Paulus verwendet die Kategorie vielmehr als Metapher für die *Unausweichlichkeit* des Sündigens: Wie keine menschliche Existenz ohne ‚Fleisch‘ denkbar ist, so ist auch keine menschliche Existenz ohne Sünde denkbar, und darum gehört die Sünde so notwendig zum menschlichen Leben dazu wie das Fleisch.“²⁹

Doch es ist nicht nur die Universalität des Fleisches, die das Fleisch zum Metaphernspender für die Universalität der Sünde prädestiniert. Paulus sieht m.E. vielmehr einen realen Zusammenhang zwischen der fleischlichen Verfasstheit des Menschen und seiner Verfallenheit an die Sünde. Denn die Sünde schließt an die fleischliche Konstitution des Menschen an.

Im Galaterbrief erinnert Paulus die Gemeindeglieder daran, dass sie durch Christus aus ihrer alten, dem Tode zuarbeitenden Lebensweise befreit seien – und ermahnt sie deshalb, sich nicht länger an den Begierden des Fleisches zu orientieren. Orientierung am Fleisch heißt dabei für Paulus, sich an dem zu orientieren, was der Mensch im Tierreich wahrnimmt: nämlich am Fressen- und Gefressen-Werden. „Wenn ihr euch aber untereinander beißt und frisst, so seht zu, dass ihr nicht einer vom andern aufgefressen werdet.“ (Gal 5,15). Gemäß dem Fleisch zu leben, bezeichnet also eine Existenzweise, in der der Mensch der Tendenz seiner biologischen Existenzform verfällt, die auf Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung zielt. „Das aus dem Fleisch stammende Verhalten ist der Kampf um Lebenschancen“³⁰. In diesem Sinne kann man die Begierden des Fleisches als „the sin of asserting oneself and one’s group at the expense of others“ verstehen.³¹

Bedenkt man die durch den biblischen Begriff des Fleisches ausgedrückte enge Zusammengehörigkeit von Tieren und Menschen, überrascht es keineswegs, dass sich der

²⁸ Vgl. Sand, Art. *Sarx* (s. Anm. 11), 550f.

²⁹ Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen 2011, 370f.

³⁰ Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen (s. Anm. 9), 98; vgl. ders., Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, München 1984, 167-170.

³¹ Robert Jewett, The Anthropological Implications of the Revelation of Wrath in Romans, in: Kathy Ehrensperger/J. Brian Tucker (Hrsg.), Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell, London 2010, 24-38, 33.

Mensch an dem orientiert, was er in seiner Umwelt beobachtet. Bedenkt man zudem die evolutionstheoretische Einsicht, dass das Verhalten von Säugetieren nicht nur des Menschen Umgebung prägt, sondern auch in seine evolutionäre Vorgeschichte gehört³², dann lässt sich sagen: Dem menschlichen Fleisch hat sich auch die Evolutionsgeschichte der Gewalt eingeschrieben. „Zur Natur des Menschen gehören Motive wie Raublust, Herrschaftstrieb und Rache, die uns zu Gewalt drängen.“³³ Dem natürlichen Leben des Menschen, seinem evolutionär gewordenen Körper, ist eine Tendenz eingeschrieben, seine eigenen Interessen – einschließlich der Interessen der Gruppe, der er angehört – auf Kosten anderer – durchaus auch mit Gewalt – durchzusetzen.

Insofern kann die Sünde an die animalische Natur des Menschen anschließen. Wer aber das Leben als Kampf um die besten Ressourcen lebt und versteht, der wird nach Paulus in diesem Kampf umkommen. „Wer auf sein Fleisch sät, der wird von dem Fleisch das Verderben ernten“ (Gal 6,8). Wer der Tendenz seiner biologischen Existenzform, die auf Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung zielt, verfällt, erliegt am Ende definitiv dem Tod.

Eine Grundform der Gewalt kann mit Hilfe des Verkörperungsparadigmas noch genauer bestimmt werden. Michael Tomasello hat auf die Bedeutung des „Imitationslernens [...] für die spezifisch menschliche Form kultureller Evolution“ aufmerksam gemacht.³⁴ Voraussetzung der Imitation ist die Fähigkeit gemeinsamer Aufmerksamkeit³⁵, d.h. die verkörperte Fähigkeit, dem Blick eines anderen zu folgen und so zu erkennen, was dieser will. Genau dadurch wird die Nachahmung zielgerichteter Handlungen möglich. Das Nachahmen des anderen, der als intentionaler Akteur verstanden wird, steht am Anfang der menschlichen Kulturentwicklung. Auch ontogenetisch werden Kinder durch diesen Prozess in die menschliche Kultur eingeführt.

Auf die Ambivalenz dieses Prozesses hat – auch im Anschluss an biblische Überlieferungen – René Girard aufmerksam gemacht. Die Nachahmung des anderen lässt mich begehren, was dieser begehrt³⁶ – und wird so zum Ursprung der Gewalt. „Wenn die

³² Als verkörperte Wesen haben wir „den Gang der Evolution in uns“ (Welsch, Mensch und Welt (s. Anm. 23), 84).

³³ Vgl. Steven Pinker, Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, Frankfurt am Main 2011, 713; vgl. Richard Wrangham/Dale Peterson, Demonic Males. Apes and the Origins of Human Violence, Boston/New York 1996; Victor Nell, Cruelty's rewards. The gratification of perpetrators and spectators, Behavioral and Brain Sciences 29 (2006), 211–57

³⁴ Michael Tomasello, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, stw 1827, Frankfurt 2006, 50; vgl. 56.

³⁵ A.a.O., 84.

³⁶ Vgl. René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, Frankfurt 2008, 24; zu Girard vgl. instruktiv J. Christine Janowski, Cur deus homo crucifixus. Zu René Girards kritischer Apologie des Christentums, in: Ingolf U. Dalferth/Hans-Peter Großhans (Hrsg.),

Menschen von Natur aus dazu neigen, das zu begehren, was ihre Nächsten besitzen oder vielleicht auch nur begehren, dann herrscht innerhalb menschlicher Gesellschaften ein ausgesprochener Hang zu Rivalitätskonflikten.³⁷ Die damit verbundene Gewalt einzuhegen, ist eine zentrale Aufgabe des Rechts. Die biblischen Rechtsüberlieferungen haben die Bedeutung des „mimetischen Begehrens“ für die Gewaltentwicklung scharf wahrgenommen. Deshalb lautet das letzte der zehn Gebote: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was dein Nächster hat.“ (Ex 20, 17; vgl. Dtn 5, 21). Auch Paulus sieht im Römerbrief das ganze alttestamentliche Gesetz in diesem Gebot „Du sollst nicht begehren!“ zusammengefasst (vgl. Röm 7,7).³⁸ Bedenkt man den alttestamentlichen Hintergrund, so gilt: „it is not desire as such that is forbidden, but coveting what belongs to others“.³⁹

Das die menschliche Kultur überhaupt erst ermöglichende Imitationslernen⁴⁰ ist also zugleich Quelle von Gewalt. Möglichkeit und Ambivalenz menschlicher Kulturentwicklung ergeben sich beide zugleich aus derselben Grundfähigkeit des Menschen, nämlich dem Imitationslehren. Was die besonderen Kulturfähigkeiten des Menschen begründet, begründet zugleich die kontinuierliche Gefährdung aller menschlichen Kulturformen (einschließlich des Rechts und der Religion) zu Agenten der Gewalt zu werden.

Auch Paulus weiß, dass wir nicht unmittelbar unseren natürlichen Bedürfnissen ausgeliefert sind, sondern diesen in einer kulturell geformten und gezähmten Gestalt begegnen. Doch gerade auch das Vertrauen auf die Kulturleistungen der Menschheit wird von Paulus erschüttert: Im Blick auf seine eigene Vergangenheit, in der er die christlichen Gemeinden verfolgt hat, musste Paulus erkennen, dass er, obwohl er der Gerechtigkeit Gottes gemäß zu leben meinte, dem Tod gedient hat. Paulus schreibt, er sei „nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, untadelig gewesen“ (Phil 3, 6). In seiner Existenz vereinigte sich ein Verhalten, das man intersubjektiv als gerecht beurteilen konnte, mit leidenschaftlicher Gewalt gegen Außenstehende. Diese Verbindung von Solidarität nach innen und Gewalt nach außen ist evolutionstheoretisch durchaus als

Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, Tübingen 2004, 259-290.

³⁷ Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen (s. Anm. 36), 23.

³⁸ Vgl. Michael Wolter, Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1-8, EKK VI/1, Neukirchen/Ostfildern 2014, 430f.

³⁹ Robert Jewett, Romans. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis 2007, 449.

⁴⁰ Vgl. Höhl/Pauen, Evolutionäre Ansätze zum Wissenserwerb (s. Anm. 14), 150: „Die früh vorhandenen Fähigkeit des Säuglings, durch Beobachtung zu lernen und Handlungen zu imitieren, schafft die Möglichkeit zur Übertragung kulturellen Wissens.“

erfolgreiche Adaption anzusehen, sie bleibt aber dem Gesetz der Selektion verpflichtet.⁴¹ Eben deshalb kann Paulus nicht nur natürliche Verhaltenstendenzen als fleischlich bezeichnen, sondern jegliche Form von Gerechtigkeit, die mit Gewalt gegenüber anderen einhergeht. Wie Paulus am eigenen Leib erfahren musste, bleiben auch unsere größten kulturellen Errungenschaften durch die Macht der Sünde gefährdet: Auch die menschliche Kultur (einschließlich der Religion) ist gleichsam fleischlich verfasst.⁴²

Der Kommunikationszusammenhang der Sünde macht sich die fleischliche Verfasstheit des Menschen zunutze. Als endliches Wesen ist der Mensch vergänglich und in seinen Erkenntnismöglichkeiten begrenzt. Die Sünde schließt an das Wissen des Menschen um seine Endlichkeit an und lässt sich die Grenzen der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten dienen.

Die Erkenntnis der eigenen Endlichkeit macht den Menschen für die Sünde anfällig. „Dort, wo sich die Schattenseiten geschöpflichen Lebens, die Schwächen irdischer Existenzweise vorrangig zeigen, wo die Bedürftigkeit am deutlichsten erfahren wird, erhöht sich die Attraktivität jener Versuchungen, die den Menschen verlocken, wie Gott und folglich nicht länger menschlich sein zu wollen. Darum übt die Sünde gerade auf [den um seine Endlichkeit wissenden Menschen] einen besonderen Reiz aus“.⁴³

Angesichts der Erkenntnis der eigenen Endlichkeit suchen Menschen ihr Leben auf Kosten anderer zu sichern, gegebenenfalls ihr Leben durch Gewaltanwendung zu optimieren. Das verdeutlicht bereits die erste biblische Erzählung, in der das Wort Sünde begegnet, die Erzählung vom Brudermord Kains. Kain fürchtet, hinter seinen Lebensmöglichkeiten zurückzubleiben, konkret: nicht genug Aufmerksamkeit Gottes zu erhalten, und versucht deshalb durch Gewalt seine Lebensmöglichkeiten zu steigern. Dieser Zusammenhang lässt sich im interdisziplinären Dialog genauer beschreiben. Sozialwissenschaftlich lässt sich argumentieren: „Wenn Güter ungleich verteilt sind und die Personen am unteren Ende der Skala der Ressourcen-Verteilung das Gefühl haben, dass sie durch rücksichtsloses oder gefährliches Verhalten nicht viel aufs Spiel setzen würden, erscheinen ihnen

⁴¹ Vgl. Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht* (s. Anm. 30), 191-193.

⁴² Diese Einsicht lässt sich auch kreuzestheologisch rekonstruieren. Das Kreuz offenbart, dass auch die lebensdienlichen Kulturformen des Rechts, der Religion und der öffentlichen Meinung anstatt dem Leben dem Tod dienen können – und das gerade auch dort, wo man sich über die Systemgrenzen (von Recht, Politik, Militär, Bildung, Religion und öffentlicher Meinung) hinweg der Angemessenheit des jeweiligen Handelns vergewissert (vgl. dazu Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen 2012, 174 f.; 286 f.).

⁴³ Frettlöh, „Gott ist im Fleische ...“ (s. Anm. 10), 190.

Eskalationstaktiken des sozialen Wettbewerbs bis hin zur Gewalttätigkeit attraktiv.“⁴⁴ Wo gesellschaftliche Ungleichheit herrscht, korreliert eine geringe Lebenserwartung signifikant mit einer hohen Tötungsrate.⁴⁵ Dieser Zusammenhang erscheint in evolutionstheoretischer Sicht durchaus verständlich. Denn Lebewesen, die eine geringere Überlebenswahrscheinlichkeit haben, zeigen eine höhere Risikobereitschaft. Sie haben weniger zu verlieren und suchen deshalb eher die direkte Auseinandersetzung.

Doch der Kommunikationszusammenhang der Sünde schließt nicht nur an das Wissen des Menschen um seine Endlichkeit an, sondern macht sich auch die Tatsache zunutze, dass der Mensch als verkörpert Wesen an eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle gebunden ist und sich die Welt allein von diesem Ort her erschließt. Die biblische Urgeschichte sieht das Problem des menschlichen Wissens um Gut und Böse darin, dass der Mensch, der immer nur aus seiner (möglicherweise auch aus einer kollektiven, möglicherweise gar einer Menschheits-) Perspektive urteilen kann, dieses Urteil absolut setzt und deshalb zu Wirklichkeitsverzerrungen und Ideologisierungen tendiert. Das Problem ist nicht, dass der Mensch um Gut und Böse weiß, sondern in seiner Isolierung von Gott „nur noch aus sich selbst, aus seinem Wissen um Gut und Böse“ heraus lebt.⁴⁶

Nicht die mit der Verkörperung gegebene Perspektivität als solche ist das Problem, sondern deren Absolutsetzung durch die Sünde. Zum Brudermord kommt es, weil Kain nur wahrnimmt, was ihm passiert, nämlich dass Gott sein Opfer nicht ansieht, sich aber nicht mit Abel darüber freut, dass Gott dessen Opfer gnädig ansieht. Bedenkt man, dass Abel für die Hirten, Kain aber für die Ackerbauern steht, wird deutlich, dass der biblische Texte nicht für die Isolation einzelner, sondern auch für die Vereinzelnung ganzer Gruppen und der Absolutsetzung von Gruppeninteressen sensibilisieren will. Adam kann dabei sogar für die ganze Menschheit stehen: Die Paradieserzählung sensibilisiert dann für die Gefahr, dass die Menschheit möglicherweise über alle Differenzen hinweg gemeinsame Perspektiven entwickelt, darüber aber die Beschränktheit auch dieser Perspektiven aus dem Blick verliert.

⁴⁴ Martin Daly/Margo Wilson, Tödliche Evolutionäre Gewalt aus Sicht der Evolutionspsychologie, in: Wilhelm Heitmeyer/John Hagen, Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 709-734, 718.

⁴⁵ Vgl. Margo Wilson/Martin Daly, Life expectancy, economic inequality, homicide, and reproductive timing in Chicago neighbourhoods, in: British Medical Journal 314 (1997), 1271-1274; zur Diskussion auch Klaus Wahl, Aggression und Gewalt. Ein biologischer, psychologischer und sozialwissenschaftlicher Überblick, Heidelberg 2009, 121-126.

⁴⁶ So Dietrich Bonhoeffer in seiner Auslegung von Gen 3 in Schöpfung und Fall, DBW 3, Gütersloh 2002, 86. In der Tat betont Gen 3, 22 gerade „das Faktum der Vereinzelnung und Isolation Adams“, dass Adam „ein einzelner, ein ächad“ geworden ist. Adam folgt „nur noch seinen eigenen Perspektiven auf das nur noch ihm Lebensförderliche und Lebensabträgliche“ (Michael Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, NBST 13, Neukirchen 1995, 114).

Auch dort, wo die Menschheit sich einig ist, was dem Lebensförderlichen dient, bleibt sie einer bestimmten Perspektive verpflichtet – und kann deshalb lebensabträglich wirken.

Des Menschen Körper, der nur mit und von anderen her leben kann, von Mitmenschen, aber auch von Mitgeschöpfen, biblisch eben auch von Gott her, könnte den Menschen entgegen seiner Tendenz zur Absolutsetzung seiner eigenen Perspektive daran erinnern, dass der Mensch auch in seinen Urteilen auf den Ein- und Widerspruch anderer angewiesen ist. Sofern sein Körper ihn auch an seine Geschöpflichkeit erinnert, erinnert er ihn zugleich an die Notwendigkeit, sich für Gottes Ein- und Widerspruch offen zu halten – gerade auch dort, wo sich die Menschheit kollektiv die Angemessenheit ihres Handelns bestätigt.

Weil Paulus die fleischliche Existenz des Menschen als immer schon der Sünde verfallene Existenz denkt, wäre die johanneische Aussage: „Das Wort ward Fleisch“ bei ihm kaum oder nur als Grenzaussage möglich. Am nächsten kommt der johanneischen Aussage die Formulierung des Paulus in Röm 8,3, dass der Sohn Gottes „in der Ähnlichkeit des sündigen Fleisches“⁴⁷ erschienen sei. Christus tritt zwar in den Machtbereich der Sünde ein und ist als fleischliches Wesen durch die Sünde wie alle anderen Menschen gefährdet, aber als der Gottessohn verfällt er dieser Gefährdung nicht. In ihm erscheint ein fleischliches Leben, das nicht nach dem Tod trachtet, sondern nach Liebe und Frieden, das nicht in Feindschaft gegen Gott gelebt wird, sondern das Gott gefällt (vgl. Röm 8,6-8).⁴⁸ Genau dadurch aber hat Christus, folgt man der paulinischen Theologie, die „Sünde im Fleisch gerichtet“ (Röm 8,3). Durch seine Existenz hat Christus die Behauptung, dass der Mensch als fleischliches Wesen notwendig Sünder sein muss, der Unwahrheit überführt.⁴⁹ Dass Jesus Christus „in der Gestalt des sündigen Fleisches“ seine Gottessohnschaft bewährte, indem er darauf verzichtete, seine eigenen Lebensinteressen auf Kosten anderer durchzusetzen, und sich stattdessen an Gottes Willen, der auf Liebe und Frieden zielt, orientierte, zeigt, dass der Mensch in seinem Fleisch

⁴⁷ Übersetzung nach Wolter, Der Brief an die Römer (s. Anm. 38), 469.

⁴⁸ Vgl. Jewett, Romans (s. Anm. 39), 484: „If ‚sinful flesh‘ is understood as the perverse quest for honor that poisons every human endeavor, it is clear that Christ entered fully and without reservation into that social arena with all its evil consequences, at the cost of his own life. His extraordinary exhibition and proclamation of a noncompetitive lifestyle in the awareness that the Abba’s love filled all need for honor and set him free for generous love provoked the opposition that led to his crucifixion. Christ’s life and death ‚condemned sin in the flesh‘ by exposing the hostility against God entailed in the quest for honor on the basis of competitive achievement.“

⁴⁹ Deshalb ist eine exklusive Deutung von Röm 8,3 auf den „Sühnetod Christi“, wie sie mit vielen anderen Auslegern auch von Ulrich Wilckens vertreten wird (Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer. 2. Teilband. Röm 6-11, EKK VI/2, Düsseldorf u.a. 2003, 124), keineswegs zwingend. Sie stellt vielmehr, dass bereits der irdische Christus in seiner Hingabe an die Menschen die Sünde gerichtet hat, indem er unter den Bedingungen der der Sünde verfallenen Welt ein Leben gelebt hat, das sich nicht an der Sünde, sondern an Gottes Gerechtigkeit orientiert hat (vgl. Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1995, 532f.).

zwar für die Sünde anfällig ist, ihr aber nicht notwendig verfallen muss. Die scheinbar universale Verknüpfung von Fleisch und Sünde wird hier gesprengt.

Soll heißen: Dass der Mensch der Sünde verfällt, ist zwar aufgrund seiner fleischlichen Natur wahrscheinlich und erwartbar⁵⁰, aber keineswegs zwingend. Genau dafür steht biblisch die Differenz zwischen Paulus und Johannes ein: Wer vom inkarnierten Logos aus denkt, versteht die fleischliche Existenz des Menschen zwar als animalische und endliche, aber keineswegs als eine zur Sünde bestimmte. Nach dem Johannesevangelium „bestimmt das Fleisch den Menschen nicht als einen der Sünde verhafteten Menschen“.⁵¹ Demgegenüber geht Paulus im Römerbrief von einer (zwar im Licht des Christusgeschehens gedeuteten, aber dennoch) eigenen und verallgemeinerten Erfahrung aus. Im Blick auf den Menschen, wie wir ihn kennen, behauptet Paulus, dass der Mensch als fleischliches Wesen immer schon der Sünde verfallen ist. Deshalb bezeichnet der Begriff *sarx* bei Paulus anders als bei Johannes den der Macht der Sünde verfallenen Menschen.⁵²

Gerade angesichts dieser Wahrnehmung kann der christliche Glaube vor Zynismus und Resignation bewahren: Die Wahrnehmung des Lebens als Kampf kann zynisch affirmiert werden. Man habe sich auf die Gegebenheiten einzustellen und entsprechend zu handeln. Demgegenüber erinnert der christliche Glaube an den wirklichen Menschen, an Jesus Christus, der die scheinbare Identität von Fleisch und Sünde durchbrochen hat. Im Blick auf Jesus Christus bekennen Christinnen und Christen die auch in ihrem eigenen Leben wahrgenommene Identität von fleischlichem und der Sünde verfallenem Leben als Schuld. Im Blick auf Jesus Christus realisieren sie, dass sie hinter dem von Gott intendierten Leben für seine Schöpfung zurückbleiben.

Dass wir Sünder sind und bleiben, kann freilich auch in Resignation und Traurigkeit führen. Demgegenüber erinnert der christliche Glaube daran, dass sich Gott in Jesus Christus mit dem menschlichen Fleisch verbündet hat – und es deshalb keine letzte Gottlosigkeit des Menschen gibt.⁵³ Ernster als ihre eigene Sünde nehmen Christinnen und Christen die Verheißung Gottes, im Leben allen menschlichen Fleisches rettend präsent zu sein.⁵⁴

⁵⁰ Deshalb sind die besten Dogmatiker in der Regel der Lehre vom Supralapsarismus gefolgt, der zufolge Gott schon vor der Erschaffung der Welt den Sündenfall des Menschen vorhergesehen hat.

⁵¹ Sand, Art. *Sarx* (s. Anm. 11), 554.

⁵² Vgl. a.a.O., 552.

⁵³ Das ist der Grundgedanke der theologischen Anthropologie Karl Barths: Weil wir es in dem Menschen Jesus Christus mit Gott zu tun haben, alle Menschen aber de facto Mitmenschen Jesu Christi sind, deshalb heißt Menschsein „grundlegend und umfassend: mit Gott zusammen sein.“ (Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon-Zürich 1948, 161). Eben deshalb aber gelte: „Gottlosigkeit ist infolgedessen keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. Der Mensch ist nicht ohne, sondern mit Gott. Wir sagen damit selbstverständlich nicht, daß es kein gottloses Menschsein gibt. Es geschieht, es gibt ja zweifellos die Sünde.

3. Paulinische Psychosomatik

Weil Paulus das Fleisch als immer schon der Sünde verfallenes versteht, zugleich aber Gott nicht als Schöpfer der Sünde versteht, bezeichnet er den geschaffenen Menschen im Anschluss an die Septuaginta als *psyche zosa* (1. Kor 15,45) – und dessen Körperleib als *soma psychikon* (1. Kor 15,44). Die johanneische Aussage: „Das Wort ward Fleisch“ hätte Paulus wohl mit „Das Wort ward lebendiger/psychischer Leib“ übersetzt. Während der Begriff des Fleisches die Animalität und Endlichkeit des Menschen in den Blick rückt, fokussiert der Begriff des lebendigen Leibes auf die Leistungsfähigkeit des animalischen und endlichen Körpers.

Diesem *soma psychikon* stellt Paulus ein zukünftiges *soma pneumatikon* gegenüber, eine geistlich-leibliche Existenz, die nicht mehr wie „Fleisch und Blut“ (1. Kor 15, 50) der Vergänglichkeit anheimfällt, sondern ewig bleibt. Obwohl die einzelnen Gläubigen nach Paulus noch nicht im *soma pneumatikon* leben⁵⁵, haben sie schon gegenwärtig an einem geistigen Leib Anteil: nämlich am Leib der Gemeinde bzw. dem Leib Christi.⁵⁶ „Denn wir sind durch *einen* Geist alle zu *einem* Leib getauft“ (1.Kor 12,13). Zwar leben die einzelnen Gläubigen nach Paulus individuell noch in *ihrem soma psychikon*, aber als Gemeinde bilden sie schon gegenwärtig ein *soma pneumatikon*.

Für die Verhältnisbestimmung von *soma psychikon* und *soma pneumatikon* ist nun entscheidend, dass der natürliche Leib zum Gleichnis für die Gemeinde werden kann. In diesem Sinn gilt: Schon der natürliche Leib ist für den pneumatischen Leib gleichnisfähig. Als Gleichnisspender taugt er dort, wo man die polyphone Struktur schon des natürlichen

Aber eben die Sünde ist keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. Wir sind mit Jesus, wir sind also mit Gott zusammen. Das bedeutet, daß unser Sein die Sünde nicht ein-, sondern ausschließt.“ (a.a.O., 162) Das aber ist eine Erkenntnis, die wir uns ausgehend von unserer Selbst- und Weltbetrachtung nicht selbst zusprechen können.

⁵⁴ Es ist das Privileg der Theologie, etwas über den Menschen und zum Menschen sagen zu können, das ihm keine andere Wissenschaft sagen kann. Theologie denkt der Botschaft des Evangeliums nach, dass Gott in Jesus Christus die menschliche Natur, d.h. die Menschheit, angenommen hat und deshalb auch ich mit Leib und Seele zu Jesus Christus gehöre. Wer das gehört und verstanden hat – aber wer hat das je gehört und verstanden? –, der kann getrost leben und sterben. Es ist das Privileg der Theologie, etwas – und zwar nicht irgend etwas, sondern etwas Bestimmtes – sagen zu können, das einen Menschen getrost leben und sterben lässt. Dabei hat Trost nichts mit Vertröstung zu tun. Im Lichte dieses Trostes, also dort, wo man sich nicht mehr vertrösten muss, kann man die Welt wahrnehmen, so wie sie ist. Aber das ist immer erst das zweite Thema der Theologie, ihr erstes ist das Evangelium, ist der Trost.

⁵⁵ Nach Paulus prägt der Geist Christi zwar auch schon die Leiber der Glaubenden, so dass Paulus diese als „Tempel des Heiligen Geistes“ bezeichnen (1. Kor 6,19) und davon sprechen kann, dass die Leiber der Glaubenden schon gegenwärtig vom Geist Christi verwandelt werden (2. Kor 3,18), aber es bleibt eine Differenz zum eschatologischen *soma pneumatikon* (1. Kor 15,46), d.h. der leiblich-menschlichen Seinsweise, die vollkommen der Wirklich Gottes entspricht.

⁵⁶ Vgl. Henrik Tronier, *The Corinthian Correspondence between Philosophical Idealism and Apocalypticism*, in: Troels Engberg-Perderson (Hrsg.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 176-196, 193.

Leibes wahr nimmt. Das Bild des Leibes dient bei Paulus gerade nicht einer einfachen Hierarchisierung von Kopf und Gliedern (oder auch Magen und Gliedern), sondern der Darstellung des Zusammenspiels der unterschiedlichen Glieder, wobei auf die scheinbar geringsten die größte Rücksicht genommen wird (vgl. 1. Kor 12,24f.).⁵⁷

Paulus versteht also schon den natürlichen Leib nicht als ein monohierarchisches Gebilde, sondern als Netzwerk verschiedener Glieder, als Netzwerk differenter Akteure.⁵⁸ Die verschiedenen Glieder werden als „Aktionsträger des Leibes“ gedacht.⁵⁹

Das Bild vom menschlichen Leib ist immer auch ein politisches Bild: Die Antike beschreibt den Staat, Paulus die Gemeinde als Leib. Deshalb wirkt sich das Verständnis des menschlichen Leibes auf die Gestaltung politischer Verhältnisse aus. Man muss deshalb stets kritisch die wechselseitige Prägung politischer Überzeugungen und Verhältnisse einerseits und der Bilder des menschlichen Leibes andererseits in den Blick nehmen. In der Tat lässt sich zeigen, wie in der Geschichte politische Überzeugungen und medizinische Beschreibungen des menschlichen Körpers einander beeinflusst haben.⁶⁰ Darüber hinaus wird man aber fragen müssen, ob alle möglichen Körperbilder, die in der Menschheitsgeschichte durchgespielt worden sind, im Blick auf den menschlichen Leib wirklich zutreffen. Oder lassen sich möglicherweise vom Leib her bestimmte Körperbilder und ihre politischen Implikationen radikal in Frage stellen? Zugespielt gefragt: Gibt es eine medizinische Kritik politischer Verhältnisse?⁶¹ Paulus jedenfalls sieht sowohl den menschlichen Leib als auch die ideale christliche Gemeinde durch das egalitäre Zusammenspiel differenter Glieder (Gerechtigkeit) und Rücksichtnahme auf die vermeintlich Schwächsten (Barmherzigkeit) charakterisiert. „Gott hat den Leib zusammengefügt und dem geringeren Glied höhere Ehre

⁵⁷ Vgl. Wolter, Paulus (s. Anm. 29), 292-294.

⁵⁸ Vgl. Michael Welker, Was ist ein ‚geistiger Leib‘?, in: Thimo Breyer/Gregor Etzelmüller u.a. (Hrsg.), Interdisziplinäre Anthropologie. Leib, Geist, Kultur, Schriften des Marsilius-Kollegs 10, Heidelberg 2013, 65-83, 72: „Der Leib beeindruckt durch das organismische Zusammenspiel einer begrenzten Vielzahl von Gliedern. Er wird deshalb für Paulus zu einem idealen Bild von Gemeinde und Kirche: ein polyphones Zusammenspiel der Glieder zur wechselseitigen Stärkung und Erbauung, nicht durch monohierarchische Machtformen, sondern nur durch wechselnde funktionale Vor- und Überordnungen strukturiert.“

⁵⁹ Wilckens, Der Brief an die Römer. 2. Teilband (s. Anm. 49), 67. Das gilt nach Paulus auch im Blick auf den der Sünde verfallenen Leib: die Sünde wirkt nicht einfach durch den Leib, sondern „in unseren Gliedern“ (Röm 7,5).

⁶⁰ Vgl. Paul Unschuld, Was ist Medizin? Westliche und östliche Wege der Heilkunst, München 2003.

⁶¹ Man könnte argumentieren: Weil Krankheit immer auch eine soziale Dimension hat, hat die Medizin auch eine prophetisch-kritische Aufgabe. Wo Menschen aufgrund sozialer, kultureller und systemischer Konstellationen erkranken, muss der die Medizin leitende „Wille zur Gesundheit eines Jeden [...] also auch die Gestalt des Willens zur Besserung, zur Hebung, vielleicht zur radikalen Umgestaltung der allgemeinen Lebensbedingungen Aller – wenn es nicht anders geht: des Willens zu einer ganz neuen, ganz anderen, bessere Lebensbedingungen für Alle garantierenden Gesellschaftsordnung – annehmen. Wo die Einen krank werden müssen, da können auch die Anderen nicht mit gutem Gewissen gesund sein wollen“ (Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, Zollikon-Zürich 1951, 413).

gegeben, damit im Leib keine Spaltung sei, sondern die Glieder in gleicher Weise füreinander sorgen. Und wenn *ein* Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn *ein* Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit.“ (1. Kor 12,24-26).

Von Paulus her müsste man fragen, ob der Aufbau unseres natürlichen Leibes nicht gerechter und barmherziger ist als es unsere sozialen Gemeinschaftsformen sind. Zumindest verweist Paulus die Gemeinde in Korinth auf den menschlichen Leib, um darzulegen, wie die Glieder in der Gemeinde miteinander umgehen sollen. Das Bild des Leibes dient gerade nicht der Bestätigung bestehender Hierarchien, sondern ihrer kritischen Transformation.

Versteht man mit Paulus den Leib als einen Zusammenhang unterschiedlicher Aktionsträger, der sich gerade an den schwächsten Gliedern orientiert, erhellen sich auch die paulinischen Ausführungen zum unwürdigen Essen des Abendmahls, die uns heute nur noch schwer nachvollziehbar sind und aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte zu den problematischsten Partien der biblischen Überlieferungen gehört. „Denn wer so isst und trinkt, dass er den Leib⁶² nicht achtet, der isst und trinkt sich selber zum Gericht. Darum sind auch viele Schwache und Kranke unter euch, und nicht wenige sind entschlafen.“ (1. Kor 11,29f.). Man kann interpretieren: Der Leib macht in seinen – psychischen und physischen⁶³ – Krankheiten darauf aufmerksam, dass in der Gemeinde Leben verfehlt wird. Der Leib zeigt (aufgrund seiner internen, an Barmherzigkeit orientierten Gerechtigkeit?) eine hohe Sensibilität für lebensabträgliche Formen sozialen Zusammenlebens. Dabei ist von Bedeutung, dass nicht nur (und nicht einmalig vorrangig) die eigentlichen Übeltäter erkranken. Denn die „Unwürdigen sind ja aber offenkundig sehr munter physisch am Leben geblieben“. ⁶⁴ Die Leiber reagieren also unterschiedlich auf die Missstände in der Gemeinde. Dass manche an diesen erkranken, zeigt aber, dass für Paulus der Leib nicht nur eine psychosomatische Einheit, ein *soma psychikon*, darstellt, sondern als solches immer auch eine sozio-psycho-somatische Einheit. Paulus denkt nicht nur die Innigkeit von Subjektivität und Körper, sondern auch die von Leib und Umwelt. Insofern kann man Paulus als Vordenker des Verkörperungsparadigmas verstehen, das in den (freilich noch dualistisch klingenden) Worten

⁶² Die Lutherbibel übersetzt einer breiten Texttradition folgend: den Leib des Herrn. Doch lässt der Text ursprünglich offen, welcher Leib gemeint ist: der Leib der Gemeinde, der Leib Christi als Leib der Gemeinde, der Leib Christi als Gabe des Abendmahls, der eigene Leib.

⁶³ Vgl. Annette Weissenrieder, „Darum sind viele körperlich und seelisch Kranke unter euch“ (1 Kor 11,29ff). Die korinthischen Überlegungen zum Abendmahl im Spiegel antiker Diätetik und der Patristik, in: Judith Hartenstein u.a. (Hrsg.), „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 239-268.

⁶⁴ Günter Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze. Band II, BEvTh 28, München 1959, 138 – 176, 170.

John Haugelands besagt: Der Geist ist „nicht nur zufällig, sondern innig an einen Körper gebunden und innig in seine Welt eingebettet.“⁶⁵

Liest man die Anweisung des Paulus, den Leib zu achten, auf dem Hintergrund antiker Diätetik, dann verdeutlicht dieser Text zudem die Weisheit des Leibes. Indem der Leib in die Krankheit flüchtet, macht er darauf aufmerksam, dass Leben verfehlt wird, und eröffnet so die Möglichkeit einer Veränderung.⁶⁶ Dabei kann die Möglichkeit der Veränderung nur ergriffen werden, wenn das Handeln des Leibes gedeutet wird. Um im Diskurs des Lebens mitzusprechen, braucht der Leib einen Dolmetscher. Im Fall der Gemeinde zu Korinth ist es Paulus, der gleichsam wie ein guter Arzt der Gemeinde übersetzt, was der Leib in den auftretenden Krankheiten zu sagen hat. Deshalb kann und muss immer kritisch gefragt werden, von woher solche Deutungen ausgesprochen werden. Das schließt aber nicht aus, dass im Kampf der Deutungen der Leib selbst mitspricht. Der Leib selbst legt sich quer.

Mit seinem Verständnis des menschlichen Leibes zum einen als nicht-hierarchischem Formzusammenhang differenter Aktionszentren⁶⁷, zum anderen als sozio-psycho-somatischer Einheit steht Paulus deutlich in der Tradition der alttestamentlichen Wahrnehmung des Menschen.

4. Exkurs: Anthropologie des Alten Testamentes

Bereits die (im Alten Testament freilich nur an drei, nämlich in Gen 1, 26-28; 5,1-3 und 9, 4-6 Stellen begegnende) Auffassung des Menschen als Ebenbild Gottes verweist, sofern man die Aussage konsequent in ihrem altorientalischen Kontext versteht, auf die Körperlichkeit des Menschen. „Mit dem Ausdruck ‚Bild‘ (zelaem) verbindet sich die konkrete Vorstellung von

⁶⁵ John Haugeland, Der verkörperte und eingebettete Geist, in: Joerg Fingerhut/Rebekka Hufendiek/Markus Wild Fingerhut (Hrsg.), Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte, stw 2060, Berlin 2013, 105-143, 143.

⁶⁶ Diese „Weisheit des Leibes“ müsste man genauer entfalten. Sie wird verstellt, wenn man mit einer einfachen Unterscheidung von Körper (als Objekt der Naturwissenschaften) und Leib (als dem von uns selbst erlebten Körper) arbeitet. Zumindest müsste man mit Gallagher Körper, Leib und Körperschema, d.h., „the body as it operates outside the subject’s conscious awareness, although still having an effect on the subject’s experience“ (How the body shapes the mind (s. Anm. 22), 32) unterscheiden. Die „Weisheit des Leibes“ demonstrieren m.E. auch die Libet-Experimente (vgl. Benjamin Libet, Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action, in: The Behavioral and Brain Sciences VIII (1985), 529-539; ders./Curtis A. Gleason/Elwood W. Wright/Dennis K. Pearl, Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activities (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act, in: Brain 106 (1983), 623-642), insofern sie zeigen, dass uns unser Leib (i.S. des Körperschemas) eine Fülle von Entscheidungen abnimmt, die nicht bewusst getroffen werden müssen, weil sie entweder routinisiert sind (wie das Schalten beim Autofahren) oder banal (wie die willkürlichen Körperbewegung wie in den Libet-Experimenten).

⁶⁷ Neben den Gliedern begegnen bei Paulus weitere Aktionszentren, nämlich: Herz, Gewissen, nous und (menschliches) pneuma.

einer Statue bzw. Stelenplastik, die in den altorientalischen großreichen meist für herrschende Großkönige oder in den Tempelanlagen für wichtige Gottheiten stehen, um stellvertretend ihre herrschaftliche Real-Präsenz in der Provinz bzw. im Heiligtum zu verkörpern und sichtbar zu machen“.⁶⁸ Die konsequente Historisierung des Textes erschließt also eine in der reichhaltigen Wirkungsgeschichte desselben verlorengegangene Bedeutung. Der Mensch ist gerade in seiner leiblichen Gestalthaftigkeit Ebenbild Gottes. Der altorientalisch-hebräische Begriff für Bild verweist gerade auf die Gestalthaftigkeit, insofern er keine Ikone, sondern „handwerklich gemachte, in der Regel dreidimensionale Bilder“ bezeichnet.⁶⁹

Der Mensch repräsentiert Gott freilich als „lebendige Statue“⁷⁰, der in seine Umwelt eingebettet diese im leiblichen Umgang mit ihr gestalten soll. Die Einbettung des Menschen in seine Umwelt verdeutlicht der priesterliche Schöpfungsbericht, indem er Gott zunächst die Lebensräume schaffen lässt, die dann mit den Tieren (einschließlich des Menschen) gefüllt werden. Indem der Text die Güte der Erde festhält (vgl. Gen 1,13), verdeutlicht er: Der Mensch ist in eine lebensförderliche Umgebung eingebettet. Zugleich soll der Mensch diese Umgebung gestalten und formen. Die Menschen „sollen herrschen über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die sich auf der Erde regen.“ (1, 26). Um diese Herrschaft zu erläutern, verwendet die Priesterschrift in den Versen 26 und 28 keine „erwartbaren“ hebräischen Vokabeln“, sondern „zwei selten auftretende Bildausdrücke“, nämlich die Verben *rdh* und *kbs*, deren Grundbedeutung die „des ‚Tretens‘ bzw. ‚auf etwas Tretens‘“ ist.⁷¹ Man kann interpretieren: Der Mensch soll sich seine Umwelt „im tätigen Umgang“ mit ihr, wörtlich: indem er sie unter seine Füße nimmt, erschließen. Das In-Gebrauch-Nehmen seiner Umwelt durch den Menschen ist also hoch realistisch als ein verkörpertes Geschehen erfasst. Im leiblichen Umgang mit seiner Welt soll der Mensch Gott in seiner Schöpfung so repräsentieren, dass Recht und Gerechtigkeit in Gottes Schöpfung verwirklicht werden.

⁶⁸ So im Anschluss an Othmar Keel/Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Freiburg ²2008, 177-181, und Bernd Janowski, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen 2008, Christof Hardmeier/Konrad Ott, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart 2015, 126.

⁶⁹ Andreas Wagner, Verkörpertes Herrschen. Zum Gebrauch von „treten“/„herrschen“ in Gen 1,26–28, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 127-141, 132.

⁷⁰ Janowski, Die lebendige Statue Gottes. Eine Statue, die zwar einen Körper hat, aber unfähig ist, diesen zu gebrauchen, ist biblisch ein Götze – und insofern ein Greuel (vgl. Ps 115,5-7 und dazu Silvia Schroer/Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt ²2005, 23).

⁷¹ Wagner, Verkörpertes Herrschen (s. Anm. 69), 138f.; vgl. Hardmeier/Ott, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung (s. Anm. 68), 137.

Doch nicht nur die priesterliche Schöpfungsgeschichte versteht den Menschen als verkörpertes Wesen, der in seine Umwelt eingebettet ist und diese gestalten soll. Der großen Mehrheit der alttestamentlichen Überlieferungen sind entscheidende anthropologische Einsichten der Philosophie der Verkörperung und der embodied cognitive science vertraut.

Zur Wiederentdeckung dieses Sachverhalts hat insbesondere die Anthropologie des Heidelberger Alttestamentlers Hans Walter Wolff von 1973 beigetragen. Entgegen der Tendenz, das Alte Testament im Horizont einer Dichotomie von Leib und Seele zu lesen, hat Wolff methodisch vorbildlich den vermeintlichen Seelenbegriff des Alten Testaments, *nāpās*, aus dessen sprachlichen Kontexten heraus rekonstruiert. Die *nāpās* meint in den alttestamentlichen Texten „Schlund, Rachen, Kehle“. ⁷² So heißt es etwa in Jes 5, 14: „Die Unterwelt reißt ihre *nāpās* auf, sperrt auf ihr Maul ohne Maß.“⁷³ Die *nāpās* ist „das Organ der vitalen Bedürfnisse, ohne deren Stillung der Mensch nicht weiterleben kann“. ⁷⁴ Als solches ist sie aber kein „im Unterschied zum leibliche(n) Leben unzerstörbarer Daseinskern [...], der auch getrennt von ihm existieren könnte“. ⁷⁵ Der hebräische Begriff bezeichnet „den bedürftigen, nach Leben trachtenden und insofern lebendigen Menschen“, er erfasst den Menschen „in seiner Bedürftigkeit und Begehrlichkeit“, aber auch in seiner emotionalen „Erregbarkeit und Verletzlichkeit“, als pathisches Wesen, als psychosomatische Einheit. Dem Begriff eigne das „Bedeutungselement des Vitalen, das auch dem Tier zukommt“. ⁷⁶ Der Mensch ist fleischlich; der hebräische Begriff für Fleisch, *bāsār*, kann deshalb im Parallelismus das Personalpronomen vertreten. ⁷⁷

Konsequent werden deshalb im Alten Testament die emotionalen und kognitiven Funktionen keinem vom Leib losgelösten Aktionszentrum des Menschen zugeschrieben, sondern als verkörperte Funktionen verstanden. ⁷⁸ In Psalm 84,3 wird die Sehnsucht dem Rachen bzw. der Kehle zugeschrieben, die Freude dem Herzen und dem Fleisch⁷⁹: „Geseht und sogar verzehrt hat sich mein Rachen (bzw. meine Kehle) nach den Vorhöfen JHWHs,

⁷² Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (s. Anm. 24), 34.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ A.a.O., 44.

⁷⁵ A.a.O., 47.

⁷⁶ A.a.O., 54; vgl. dazu auch Bernd Janowski, Die lebendige *nāpās*. Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele“, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 51-94.

⁷⁷ Vgl. Ps 119, 120; dazu Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (s. Anm. 24), 60.

⁷⁸ Zur Verkörperung von Emotionen im Alten Testament vgl. Mark S. Smith, Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. Notizen aus der Anthropologie und Psychobiologie, in: Andreas Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge, FRLANT 232, Göttingen 2009, 171-181, der die These vertritt: „die Israeliten assoziierten Emotionen mit den inneren Organen, in denen sie die Gefühle physisch zu spüren meinten.“ (176).

⁷⁹ Zur Verkörperung der Freude im Alten Testament vgl. jetzt auch Christine Albert, Lebensfreude und Gottesjubiläum. Studien zu physisch erlebter Freude in den Psalmen, WMANT 142, Neukirchen 2015.

mein Herz und mein Fleisch freuen sich in dem lebendigen Gott.“ Bedenkt man, dass der hebräische Begriff *leb/lebab* (Herz) nicht nur für das Organ selbst, sondern auch für den gesamten „Brustkorb“ oder unspezifisch das „Leibesinnere“ stehen kann,⁸⁰ kann man interpretieren: Der Beter spürt seine Freude körperlich. Sein Leib lässt ihn erfahren, wie er sich fühlt.⁸¹ Doch nicht nur emotionale, auch kognitive Prozesse werden als verkörpert wahrgenommen. In den Proverbien heißt es: „Des Klugen Herz sucht Erkenntnis“ (Prov 15,14) und: „Das Herz des Weisen macht seinen Mund klug“ (Prov 16,23).

Dabei kommt dem Herzen im Alten Testament zwar eine besondere Stellung zu⁸², doch liegt keineswegs die Vorstellung eines monohierarchischen Aufbaus des menschlichen Körpers vor.⁸³ Zum einen können in unterschiedlichen Situationen unterschiedliche Organe in den Vordergrund treten, so z.B. in Gewissens- und Beziehungskonflikten vor allem die Nieren,⁸⁴ zum anderen können sich die verschiedenen Organe wechselseitig vertreten.⁸⁵

Der Mensch wird dabei nicht als ein in sich abgeschlossenes Wesen, sondern als bis in sein Innerstes (Herz, Nieren) hinein als für andere offen verstanden. Emotionale und kognitive Fähigkeiten sind nämlich nicht nur in Körperorganen verortet, sondern werden intersubjektiv geprägt: „Mein Sohn, ist dein Herz weise, freut sich auch mein Herz, es jubeln meine Nieren, wenn deine Lippen reden, was recht ist.“ (Prov 23,16). In dieser Offenheit gründet auch die besondere Verletzlichkeit des Menschen: „Getrübt von Kummer ist mein Auge; matt geworden wegen all meiner Bedränger.“ (Ps 55,8).

Auffällig ist dabei, dass der Begriff „Leib“ in der hebräischen Fassung des Alten Testaments überhaupt nicht vorkommt.⁸⁶ Verkörperung wird hier derart konkret gedacht,

⁸⁰ Vgl. Bernd Janowski, Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments, in: ders./Christoph Schwöbel (Hrsg.), Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge, Theologie Interdisziplinär 16, Neukirchen 2015, 1-45, 10.

⁸¹ Vgl. Johnson, The Revelatory Body (s. Anm. 9), 82-85, 82: „We can become aware of our convictions and desires because of the place in which our body has put us“; vgl. 137. „Als der Prophet Jeremia nahendes Kriegsgeschrei vernimmt, erleidet er einen Herzanfall und stöhnt: ‚Mein Inneres, mein Inneres! Ich winde mich. Wände meines Herzens. Es tobt in mir mein Herz. Ich kann nicht stillhalten.‘“ (Jer 4,19)“ (Schroer/Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, 33f.).

⁸² Vgl. Janowski, Das Herz.

⁸³ Vgl. Robert A. Di Vito, Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity, CBQ 61 (1999), 217-238, 229; Andreas Wagner, Wider die Reduktion des Lebendigen. Über das Verhältnis der sog. Anthropologischen Grundbegriffe und die Unmöglichkeit, mit ihnen die alttestamentliche Menschenvorstellung zu fassen, in: ders. (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge, FRLANT 232, Göttingen 2009, 183-199, 198.

⁸⁴ Vgl. Jürgen Kegler, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der Hebräischen Bibel, in: Frank Crüsemann u.a. (Hrsg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 28-41, 33-37.

⁸⁵ Vgl. nur den oben zitierten Vers Ps 84, 3; dazu Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (s. Anm. 24), 29 f.; Vito, Old Testament Anthropology (s. Anm. 83), 227.

⁸⁶ Vgl. Matthias Krieg, Leiblichkeit im Alten Testament, in: ders./Hans Weder, Leiblichkeit, ThSt 128, Zürich 1983, 7-29, 9.

dass selbst der Leibbegriff als Abstraktionsbegriff erscheint, der deshalb nicht gedacht werden kann. Elementare leibliche Vollzüge und Bedürfnisse wie Essen und Atmen, aber auch emotionale und kognitive Fähigkeiten werden nicht dem Leib zugeschrieben, sondern einzelnen Körperorganen,⁸⁷ die dann freilich pars pro toto für den ganzen Menschen stehen.⁸⁸

5. Neuschöpfung als Reorganisation des evolutionär Gewordenen – leiblich initiierte Transformationsprozesse sozialer Ordnung

Gegenüber einer bestimmten Tendenz kirchlicher Verkündigung, die das Verfallensein an die Macht der Sünde nur als individuelles Problem thematisiert, ist zu erkennen: Auch religiöse Traditionen können der Tendenz zur vorbehaltlosen Selbstdurchsetzung der eigenen Interessen verfallen – und tun dies de facto auch. Paulus selbst stand dieser Sachverhalt angesichts seiner eigenen Vergangenheit vor Augen: Gerade im Eifer für Gott und seine Gerechtigkeit wurde er zum Verfolger Andersgläubiger. Nicht die Tradition als solche befreit also den Menschen von seiner evolutionär ererbten Tendenz zur Selbstdurchsetzung. Damit ein Mensch seine Verwandten- und Gruppenbindungen überwindet, muss er von der Tradition vielmehr so ergriffen werden, dass er von ihr innerlich verändert wird.⁸⁹ In christlich-theologischer Begrifflichkeit fasst man diesen Prozess als Neuschöpfung des Menschen durch den Geist Jesu Christi.⁹⁰

Dieses innerliche Transformationsgeschehen wird von Paulus aber wiederum als ein verkörpertes Geschehen gedacht. Zum einen kommt der Geist als transformierende Kraft aus der Predigt des Glaubens (Gal 3, 2), aus der *akoä*, d.h. ganz konkret aus dem Hören. Die Bindung des Geistwirkens an die zwischenleibliche Kommunikation des Evangeliums verdeutlicht, wie radikal ernst die christliche Tradition die Verkörperung des menschlichen Geistes nimmt. Der Mensch ist nicht anders als über seinen Leib zu adressieren. Der Mensch

⁸⁷ Vgl. Robert A. Vito, Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität, in: Bernd Janowski/Kathrin Liss (Hrsg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, HBS 59, Freiburg u.a. 2009, 213-241, 226: „der biblische Mensch präsentiert sich uns eher in Einzelteilen denn in seiner Gesamtheit.“ Eine graphische Darstellung der alttestamentlichen Zuordnung von Körperorganen und -funktionen findet sich bei Schroer/Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, III f.

⁸⁸ Bernd Janowski, Der Mensch im Alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, ZThK 102 (2005), 143-175, 148f.: „Wenn etwa Körperorgane wie das ‚Herz‘ und die ‚Nieren‘ mit emotionalen oder kognitiven Vorgängen wie ‚Freude‘ oder ‚Jubel‘ verbunden werden (vgl. Ps 16,7-9; Prov 23, 16 u.ö.) und umgekehrt soziale oder psychische Konflikte wie ‚Anfeindung‘ oder ‚Verbitterung‘ bestimmte Körperorgane wie das ‚Herz‘ und die ‚Nieren‘ in Mitleidenschaft ziehen (vgl. Ps 73, 21 u.ö.), dann ist der Mensch als ganzer, d.h. hinsichtlich seiner somatischen und psychischen/kognitiven Funktionen im Blick.“

⁸⁹ Vgl. Theißen, Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht (s. Anm. 30), 186.

⁹⁰ Eben deshalb darf die Neuschöpfung durch Gottes Geist nicht nur als Begründung einer neuen Kultur verstanden werden. Das von Christus ausgehende neue Gesamtleben muss seine Lebendigkeit vielmehr darin erweisen, dass es sich gegen seine Instrumentalisierung durch einzelne Menschen und Gruppen, aber auch durch ganze Kulturen selbstkritisch durchsetzt.

wird verändert, indem er Anschluss an einen leiblich vermittelten Kommunikationszusammenhang gewinnt.

Zum anderen wird der Mensch erneuert, indem er in den Leib Christi integriert wird. Dabei ist der Leib Christi keine Gesinnungsgemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft, die sich im gemeinsamen Mahl als der (vermutlich) einzigen Gottesdienstform der paulinischen Gemeinden realisiert.

Zudem gilt, dass die Erneuerung des Menschen auf zweifache Weise auf seine leibliche Existenz rückbezogen ist: Zum einen bearbeitet die Neuschöpfung die Problemlagen der ersten Schöpfung, indem der Heilige Geist die natürlichen durch die Evolution geförderten Verhaltenstendenzen zugunsten der „freiwilligen Selbstzurücknahme um der anderen willen“⁹¹ überwindet. Zum anderen vollendet die Neuschöpfung durch den Heiligen Geist die erste Schöpfung, indem der Heilige Geist das evolutionär gewordene Leben nicht einfach aufhebt, sondern neu figuriert. So werden Sexualität und Nahrungsaufnahme in den Aufbau komplexer Lebens- und Gemeinschaftsformen integriert, die durch wechselseitige Unterordnung charakterisiert sind (vgl. 1. Kor 7,4) und sich an denen orientieren, „die uns die schwächsten zu sein scheinen“ (1. Kor 12,22). Die Neuschöpfung durch den Geist Christi lässt sich insofern in Analogie zu evolutionären Prozessen als „funktionale Reorganisation des evolutionär Gewordenen“ verstehen.⁹² Die entscheidende Differenz liegt in theologischer Perspektive dann freilich nicht zwischen Primaten und modernem Menschen, sondern zwischen dem alten Adam und dem durch den Geist Christi erneuerten Menschen.

Will man die paulinischen Einsichten in eine nicht-religiöse Sprache übersetzen – wobei wie jede Übersetzung auch diese etwas verliert –, muss man zunächst realisieren, dass sie auf der Ebene der Kulturanthropologie zu verorten sind. Paulus sieht die Gefahr, dass nicht nur Menschen als einzelne Individuen, sondern auch kulturelle Größen wie Recht und Religion der evolutionär vererbten Tendenz zur vorbehaltlosen Durchsetzung der eigenen Interessen verfallen. Recht und Religion können zudem das Problem der mimetischen Gewalt so lösen, dass sie diese kollektiv auf andere ableiten. Diese Einsichten sollten das naive Vertrauen auf Staatlichkeit, Recht und Vernunft, auf die etwa Steve Pinker den von ihm behaupteten Rückgang von Gewalt in der Geschichte zurückführt⁹³, irritieren. Auch jene

⁹¹ Zum Begriff vgl. Michael Welker, *Das Reich Gottes*, EvTh 52 (1992), 497-512, 507f.

⁹² Zum Begriff vgl. Jung, *Der bewusste Ausdruck* (s. Anm. 22), 372; zur Anwendung des Begriffs auf die Neuschöpfung Gregor Etzelmüller, *Evolution und Neuschöpfung im Heiligen Geist. Annäherung an eine Verhältnisbestimmung im Anschluss an Paulus und Schleiermacher*, in: ders./Heike Springhart (Hrsg.), *Gottes Geist und menschlicher Geist*, Leipzig 2013, 149–160.

⁹³ Vgl. Pinker, *Gewalt* (s. Anm. 33), 66 ff. [Staatlichkeit], 562 ff. [Recht], 953 ff. [Vernunft].

sozialen Formen, die Gewalt einhegen sollen, wie Staat, Recht, Politik und Religion, bedürfen der permanenten Kritik – und eines kritischen Gegenübers. Ein solches kritisches Gegenüber bilden in spätmodernen Gesellschaften etwa zivilgesellschaftliche Assoziationen.

Dabei lässt sich noch im Blick auf diese spätmodernen Kontexte von den paulinischen Gemeinden entscheidende Einsichten gewinnen: In den Gemeinden verkörpert sich der Geist Jesu Christi nämlich auf zweifache Weise: Zum einen verkörpert sich der Geist Jesu Christi im Leib Christi, d.h. in der Gemeinde. Die Gemeinden aber verkörpern sich zum anderen wiederum in konkreten leiblichen Vollzügen gelebter Gemeinschaft. Die urchristlichen Gemeinden operieren körpernah, sie konstituieren sich durch gemeinsame Mahlzeiten. Die so erfolgreiche paulinische „Umwertung aller Werte“ (Friedrich Nietzsche⁹⁴) beginnt mit einer veränderten leiblichen Praxis.

Dieser doppelte Rückbezug des Geistes auf den Leib der Gemeinde und ihr leibliches Handeln verweist auf die besondere Bedeutung der Interaktion, d.h. der Kommunikation unter Anwesenden, für eine lebensdienliche Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse und Ordnungen. Denn „Interaktion erzeugt eine authentische Öffentlichkeit“⁹⁵. Verkörperte Intersubjektivität ist deshalb nicht nur der Ursprung der menschlichen Kulturentwicklung und ontogenetisch das Eintrittstor eines jeden Neugeborenen in die menschliche Kultur, sondern zugleich eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung für eine lebensförderliche Gestaltung kultureller Prozesse. Deshalb greifen soziale Systeme wie Recht, Religion, Wissenschaft und Bildung beständig auf die Kommunikationsform der Interaktion zurück – und deshalb braucht es im Interesse der Kritik der sozialen Systeme nicht nur deren Beobachtung durch die Medien, sondern zugleich authentischer Öffentlichkeiten, wie sie die Kommunikation unter Anwesenden erzeugt.⁹⁶

6. Die Bedeutung von Leib und Körper für die Umwandlung aller Werte

⁹⁴ Vgl. nur Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: ders., Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe 5, München u.a. ³1993, 245-412, 267 (I/7).

⁹⁵ Christoph Dinkel, Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, PThK 2, Gütersloh 2000, 120.

⁹⁶ Die Differenz der theologischen Wahrnehmung gegenüber dieser säkularisierenden Übersetzung besteht in der kritischen Haltung auch den authentischen Öffentlichkeiten gegenüber. Auch das kritische Gegenüber von systemischen Formen und zivilgesellschaftlichen Assoziationen bleibt durch die Macht der Sünde gefährdet. Das bringen die Darstellungen des zur Kreuzigung führenden Prozesses Jesu dadurch zum Ausdruck, dass Jesus nicht nur im Namen der Systeme und von den Eliten verurteilt wird, sondern auch von dem ganzen versammelten Volk (vgl. Mk 15, 13f. parr).

Wie Leib und Körper am Aufbau der christlichen Gemeinden und damit an der Transformation der antiken Ehr- und Schamkultur mitwirken, lässt sich anhand der Verkündigung des Paulus, der Taufe und des Abendmahls noch präziser fassen.⁹⁷

Paulus wurde in der Gemeinde zu Korinth wegen seines den Erwartungen der Starken in der Gemeinde⁹⁸ widersprechenden Auftretens kritisiert. „Seine Briefe, sagen sie, wiegen schwer und sind stark; aber wenn er selbst anwesend ist, ist er schwach und seine Rede kläglich.“ (2 Kor 10,10). Paulus selbst gibt in seinen Briefen zu erkennen, dass er in der „Schwachheit des Leibes“ (Gal 4,13; vgl. 1. Kor 2,3) das Evangelium verkündigt hat – und zugleich, dass er unter dieser leiblichen Schwäche selbst gelitten habe, so dass er den Herrn gebeten habe, diese Schwäche, die Paulus als „Pfahl im Fleisch“ wahrnahm, von ihm zu nehmen (vgl. 2. Kor 12,7f.). Paulus litt vermutlich unter „a physical deficiency that adversely affected his rhetorical performance.“⁹⁹ Möglicherweise handelte es sich dabei um die körperlichen Folgen der Misshandlungen, die Paulus als Missionar erdulden musste.¹⁰⁰ In diesem Fall hätte sein Körper für antike Augen den niedrigen und ehrlosen Stand des Apostels dokumentiert. Denn in der römischen Kultur „a beaten body was a dishonoured body.“¹⁰¹ Doch der Wunsch, dass diese Schwäche behoben werde, wurde Paulus nicht erfüllt. Paulus sollte vielmehr das Herrenwort verkörpern: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“ (2 Kor 12,9). Der vermeintliche Defizit-Körper des Apostels wird so zur Verkörperung des Wortes vom Kreuz und wirkt an der von diesem Wort ausgehenden Umwertung aller Werte bei.

In der Tat interpretiert Paulus seine körperliche Schwäche als Manifestation des Leidens und Sterbens Jesu. In 2. Kor 4,10-12 schreibt er: „Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. Denn wir, die wir leben, werden immerdar in den Tod gegeben, damit auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleisch. So ist nun der Tod mächtig in uns, das Leben aber in

⁹⁷ Das folgende ist eine leicht überarbeitete Fassung von Gregor Etzelmüller, Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, in: ders./Annette Weissenrieder (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 219-242, 239ff.

⁹⁸ Zu diesen Erwartungen vgl. Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, New Heaven/London 1995, 34-36. 53-55, 34: „In popular Greco-Roman culture, bodies were direct expressions of status, usually pictured as a vertical spectrum stretching from inhuman or barbaric ugliness to divine beauty. The gods, of course, were beautiful; and people of aristocratic birth or upper-class origins were expected to manifest their proximity to the divine by possessing a natural beauty and nobility.“

⁹⁹ A.a.O., 54.

¹⁰⁰ Vgl. Johannes Krug, *Die Kraft des Schwachen. Ein Beitrag zur paulinischen Apostolatstheologie*, TANZ 37, Tübingen/Basel 2001, 265 Anm. 919. Bereits im 1. Thessalonicherbrief spricht Paulus von „Mißhandlungen“ (2,2), von „Verfolgungen“ ist in 2. Kor 4,9 die Rede (vgl. a.a.O., 275).

¹⁰¹ Vgl. dazu Jennifer Glancy, *Corporal Knowledge, Early Christian Bodies*, Oxford 2010, 24-47, 41.

euch.“ Nach Paulus wirkt sein eigenes Leiden Leben zugunsten der Gemeinde. Der geschlagene Körper des Apostels wirkt am Aufbau der Gemeinde mit.¹⁰²

Im Blick auf das Verkörperungsparadigma scheint mir dabei von Bedeutung, dass Paulus diese Einsicht erst im Laufe seiner Missionstätigkeit gewinnt. Zwischen der Bitte, sein die Verkündigung scheinbar behinderndes Leiden von ihm zu nehmen, und der Erkenntnis, dass gerade in seiner Schwäche Christus offenbar wird, liegt ein Erkenntnisweg, der etwas explizit macht, was vorher implizit gegeben war: Paulus entdeckt, dass gerade sein vermeintlicher Defizit-Körper zur Transformation gesellschaftlicher Erwartungen und Interaktionen beiträgt. Noch bevor sich Paulus dieses Sachverhalts bewusst wird, wirkt sein Körper, sein leibliches Auftreten bereits am Aufbau einer Gemeinschaft mit, die von sich selbst sagt: „Die uns am wenigsten ehrbar zu sein scheinen, die umkleiden wir mit besonderer Ehre“ (1. Kor 12,23). Damit verkörpert das Auftreten des Apostels in Korinth, schon bevor Paulus sich dessen selbst bewusst ist, „a version of Christ’s body in which status indicators are reversed, with greater honor given to those normally regarded as having lower status and less prestige accorded to those normally accorded badges of honor.“¹⁰³

Die durch die Verkündigung zum Glauben Gekommenen lassen sich sodann taufen. In einem am Leib vollzogenen Ritual wird der Beginn eines neuen Lebens inszeniert. Die Getauften sind der Welt, ihren Herkunftsordnungen, gestorben und leben nun in einer neuen Gemeinschaft. Sie treten „in einen liminalen Status der *communitas*, in dem die sozialen Spielregeln der alltäglichen *societas* außer Kraft gesetzt“ sind.¹⁰⁴ Indem die Getauften „Christus ‚anziehen‘ [Gal 3,27], werden sie mit ihrer ganzen Existenz in die Heilssphäre Christi inkorporiert. Als performativer Akt setzt die Taufe diesen Wandel effektiv ins Werk“¹⁰⁵: Bisher handlungsorientierende Unterscheidungen zwischen Juden und Heiden, Freien und Sklaven sowie Männern und Frauen werden zugunsten einer Orientierung an den Nöten und Begabungen des konkreten einzelnen Menschen aufgehoben (vgl. Gal 3,28).

Von Bedeutung ist dabei, dass sich die gängigen handlungsorientierenden Unterscheidungen auch den Körpern eingeschrieben haben. Man bedenke, wie die Differenzmarker des Frühjudentums – Beschneidung, Speisegebote und Festkalender – das

¹⁰² Vgl. Gerd Theißen, Verkörperung als Botschaft. Transformative Religion und Theologie im Urchristentum, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 159-181, 179.

¹⁰³ Martin, The Corinthian Body (s. Anm. 98), 102.

¹⁰⁴ Gerd Theißen, Verkörperung als Botschaft, 362.

¹⁰⁵ Ruth Heß, „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: dies./Martin Leiner (Hrsg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen 2005, 291-323, 311.

leibliche Leben prägen und sich im Fall der Beschneidung dem Leib einschneiden. Im Blick auf die Differenz von Sklaven und Freien sowie Männern und Frauen ist die soziale Prägung des Körpers im Anschluss an Pierre Bourdieu in den letzten Jahren verstärkt beschrieben worden. Die Soziologie des Körpers hält fest: „Dem Körper sieht man seine Prägung durch die soziale Klasse, aus der er stammt, an. Bis in die kleinsten Gesten hinein verrät der Körper die Herkunft seines Trägers“¹⁰⁶. Im Blick auf die in Christus aufgehobene Geschlechterdifferenz gilt: „It is not the biological body that produces, and is the basis of, gender identity but rather it is the gender order that leads to the feminization and masculinization of bodies, persons, behavioral codes, postures, corporeal experiences, schems of perception, emotions, and sensations.“¹⁰⁷ Wenn man bedenkt, wie sich das Soziale verkörpert und den Leibern einschreibt, wird deutlich, dass auch die Transformation des Sozialen leiblich initiiert werden muss. Genau das leistet im Urchristentum die Taufe: Die Initiation in die neue Gemeinschaft und damit die Überwindung der alltäglichen Spielregeln des Sozialen wird leiblich vollzogen. Durch die Taufe werden die Leiber der Getauften zum Tempel des Heiligen Geistes (1. Kor 6,19), d.h. zum Ort der Gegenwart Gottes für andere. Die Leiber und das leibliche Handeln wirken so an Aufbau, Erhalt und Ausstrahlung der christlichen Gemeinden mit.

Dabei macht sich der Aufbau dieser neuen Menschheitsgemeinschaft elementare leibliche Vollzüge des Menschen zunutze. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte verdeutlichen, wie die Jesusbewegung die antike Welt infrage stellt und verändert, indem in ihr Menschen miteinander zu essen und zu trinken beginnen, die sozial oder auch kulturell bisher voneinander geschieden waren.¹⁰⁸ In den paulinischen Gemeinden dient die Nahrungsaufnahme im Abendmahl dem Aufbau einer solidarischen Gemeinschaft. Durch das gemeinsame Essen entsteht ein Lebenszusammenhang, der dem Gesetz der Selektion widersprechend sich an denen orientiert, „die uns die schwächsten zu sein scheinen“ (1 Kor 12, 22).¹⁰⁹

¹⁰⁶ So im Anschluss an Pierre Bourdieu (vgl. nur Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, stw 658, Frankfurt 1987) Markus Schroer, Zur Soziologie des Körpers, in: ders. (Hg.), Soziologie des Körpers, stw 1740, Frankfurt 2005, 7-47, 37.

¹⁰⁷ So im Anschluss an Pierre Bourdieu, Male Domination, Cambridge 2001, Isolde Karle, Beyond Distinct Gender Identities. The Social Construction of the Human Body, in: Michael Welker (Hg.), The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach, Grand Rapids/Cambridge 2014, 333-350, 339.

¹⁰⁸ Von den urchristlichen Gemeinden lässt sich im Blick auf die Gegenwart lernen, dass auch die Überwindung von Fremdenfeindlichkeit leiblich initiiert werden muss: Fremdenfeindlichkeit wird nur durch Begegnung überwunden. Dabei dürfte wie in der Antike dem gemeinsamen Essen eine besondere Bedeutung zukommen. Wenn man das erkennt, überrascht nicht, warum Xenophobie oftmals dort stark ausgeprägt ist, wo es keine konkreten Begegnungen gibt.

¹⁰⁹ Auf den antiselektionistischen Grundzug der biblisch-urchristlichen Ethik hat wiederholt Gerd Theißen aufmerksam gemacht; vgl. grundlegend Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht (s. Anm. 30), 167-216, und

Dass das konkrete leibliche Handeln für die Gestalt der Gemeinde nicht folgenlos ist, verdeutlicht die bereits thematisierte Abendmahlsvermahnung des Paulus in 1. Kor 11. Die Reichen in der Gemeinde verspeisen beim Abendmahl ihre eigenen Speisen und beschämen damit die, die nichts haben. Dass sie sich damit an der Einheit der Gemeinde vergehen, wie Paulus ihnen vorwirft, hätten die Starken und Reichen wohl bestritten. Mit ihrer vermutlichen Unterstellung, dass jede Einheit auch Differenzen und Hierarchien einschließt, ohne durch diese gefährdet zu werden, setzen sie in der Gemeinde die Maßstäbe der römischen Antike fort. Damit wird deutlich: Gesellschaftliche Veränderungen setzen veränderte Praxis, ein verändertes leibliches Handeln voraus. Das leibliche Handeln wirkt an der Transformation der gesellschaftlichen Kommunikation mit.

Die Bedeutung des Leibes für die Transformation gesellschaftlicher Prozesse zeigt sich im Abendmahl schließlich darin, dass in seinem Zentrum der gekreuzigte Christus, genauer: der Leib des gekreuzigten Christus steht. Die Versammlung zum Herrenmahl dient dem Gedächtnis und der Verkündigung des Todes Jesu (vgl. 1. Kor 11,24-26). Indem die Gemeinde den von den Römern Gekreuzigten erinnert, als Lebendigen bekennt und als Kommenden erwartet (vgl. 1. Kor 11,26), wird zugleich die Macht des römischen Reichs sowohl in ihrer Lebensfeindlichkeit als auch in ihrer Vergänglichkeit entlarvt. „Die schlichte Tatsache, dass Menschen einen Gekreuzigten durch ihre gemeinsame Mahlzeit in ihre Mitte stellen, bedeutet in dieser Zeit schon, diese Gewalt als Unrecht zu benennen und ihr Ende vorauszunehmen.“¹¹⁰

Damit wird deutlich, wie der Leib des gekreuzigten Christus Interaktionsordnungen nachhaltig transformiert. In der Gemeinde werden Menschen von dem im gekreuzigten Christus verkörperten Leiden Gottes an dieser Welt leiblich affiziert und gewinnen dadurch eine neue Perspektive auf ihre Umwelt.¹¹¹ Die leiblich vermittelte Anteilhabe an Gottes Leiden an der Welt schafft – mit Paulus gesprochen – eine Traurigkeit, die Umkehr wirkt (vgl. 2. Kor 7,10). Einen Abglanz dieser Traurigkeit mag man in jenem leiblich-affektiven

jüngstens Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, Beiträge zum Verstehen der Bibel 23, Münster 2014, 421–458, 431ff.

¹¹⁰ Andrea Bieler/Luise Schottroff, Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007, 90.

¹¹¹ Die Bedeutung des leiblich-affektiven „Betroffenseins von sozialen Missständen, Ungerechtigkeiten, Benachteiligungen, Unsicherheiten und Ähnlichem“ für soziale Transformationsprozesse betont auch Gugutzer: „Am Beginn eines Transformationsprozesses sozialer Ordnung steht mit anderen Worten ein spürbarer innerer Widerstand gegenüber den strukturellen Gegebenheiten“ (Robert Gugutzer, Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen, Bielefeld 2012, 56f.).

„Betroffensein von sozialen Missständen“ erkennen, das auch noch in der Spätmoderne am Beginn sozialer Transformationsprozesse steht.¹¹²

Die Glaubenden erfahren sich aber zugleich als in einen von Christus ausgehenden Lebenszusammenhang eingebunden, in dem ihr Glaube, ihre Liebe und ihre Hoffnung beständig dadurch gestärkt werden, dass ihnen in Glaube, Liebe und Hoffnung konkret begegnet wird. „Glaube, Hoffnung und Liebe symbolisieren ihre allgemeine Bedeutung meist nicht in dürren Worten, sie suchen vielmehr lebendige, die Menschen als Ganze und in ihren Lebenszusammenhängen betreffende und ergreifende Formen der Mitteilung. [...] Sie verändern unsere psychische Verfasstheit, unsere kognitiven Einstellungen und Perspektiven wie auch unsere leiblichen Existenz- und Gemeinschaftsformen. Sie sind so Katalysatoren der Veränderung von Welt.“¹¹³

Wer die urchristliche Gemeindebildung und die aus dieser heraus sich bildende Theologie des Apostels Paulus unter dem Blickwinkel einer Theorie der Verkörperung studiert, erkennt vielfältige Formen, wie Leiber und Körper zur Transformation gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse beitragen. Die Bedeutung des leiblichen Handelns war dabei von Anfang an gegeben, wurde aber auch von Paulus erst im Zuge seiner theologischen Entwicklung präzise verstanden. Paulus erkannte mit der Zeit die Leistung seines ihm zuvor als defizitär erschienenen Leibes. Der Gemeinde in Korinth, die sich von ihren Anfängen an zum Abendmahl versammelt hatte, musste Paulus in der Folge eines Konfliktes die Bedeutung des leiblichen Handelns für den Aufbau der Gemeinde verdeutlichen. Im Blick auf die urchristlichen Gemeinden lässt sich begründet sagen: Die sich in ihnen vollziehende „Transformation sozialer Ordnung wird leiblich initiiert und körperlich ausgeführt.“¹¹⁴ Man erkennt nicht nur, wie das Christentum Körper konstruiert und sich durch entsprechende Körpervollzüge erhält, man erkennt auch, wie das leibliche Handeln die neue Gemeinschaft mitkonstituiert. Soll heißen: Nicht nur formt eine (jede) Gesellschaft die Leiber, sondern auch das leibliche Handeln die Gesellschaft – und man kann nicht sagen, wer angefangen hat.

In den urchristlichen Gemeinden lässt sich ein vom Leib des auferstandenen Gekreuzigten ausgehender, leiblich vermittelter Transformationsprozess sozialer Ordnung zugunsten des Aufbaus von Vertrauen, Liebe und Hoffnung erkennen. Alle menschlichen Bemühungen – innerhalb und außerhalb von Religionen und Kirchen –, diesen

¹¹² Vgl. Gugutzer, a.a.O., 56 f.: „Am Beginn eines Transformationsprozesses sozialer Ordnung steht mit anderen Worten ein spürbarer innerer Widerstand gegenüber den strukturellen Gegebenheiten“.

¹¹³ Brandt, Sünde (s. Anm. 27), 24.

¹¹⁴ Gugutzer, Verkörperungen des Sozialen (s. Anm. 111), 90.

Transformationsprozess zu fördern, bleiben freilich durch die Tendenz zur eigenen Selbstdurchsetzung gefährdet. Der christliche Glaube richtet seine Hoffnung deshalb darauf, dass der Geist Gottes der menschlichen Schwachheit aufhilft und menschliche Leiber zu seinem Tempel baut, das heißt zu Orten, von denen Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit ausstrahlt.