

Auf den Leib Christi geschrieben¹

Das Wort Gottes ist Mensch geworden. Dies ist der Kern des christlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus. Jene Relation von Gott und Mensch in der „Menschwerdung Gottes“ hat Karl Rahner als den einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit bezeichnet.² Unbeschadet der Frage, ob die Inkarnation anthropologischer Höchstfall oder ontologischer Ausnahmefall ist, setzt aufgrund dieser grundlegenden Relation von Gott und Mensch jede Christologie eine bestimmte Anthropologie voraus, so wie Theologie insgesamt der anthropologischen Wende entsprechend auf Anthropologie basiert.³ Das Wort Gottes ist jedoch nicht allein „Mensch“, es ist gemäß biblischer Überlieferung „Fleisch“ geworden. Damit wird die Überzeugung von der leibseelischen Einheit der Person ausgesagt und damit auch, dass Menschwerdung Gottes sich nicht nur mental vollzieht, sondern auch physisch, materiell. Menschwerdung schließt Verkörperung mit ein, diese Überzeugung setzte sich in den christologischen Kontroversen der frühen Kirche gegen monophysitistische bzw. doketistische Verkürzungen durch. Darüber hinaus impliziert Menschwerdung Gottes das kenotische Moment der Entäußerung Gottes, seines Eintretens in die Endlichkeit und Begrenztheit. Aus dem Göttlichen wird Sterbliches, aus dem Prinzip der Schöpfung Geschöpf, der Grund der Welt zu deren Teil und Moment.

Aus dieser christlichen Überzeugung von der *incarnatio* und der *kenosis* Gottes in dem Menschen Jesus aus Nazareth folgt die ebenso zentrale christliche Grundüberzeugung, dass die konkrete Art und Weise, wie dieser Mensch sein Leben führt, als Zeichen und Ausdruck göttlicher Wirklichkeit verstanden wird, als realsymbolisch vermittelte Selbstoffenbarung Gottes, in der Form und Gehalt einander entsprechen. Jene realsymbolische Vermittlung jedoch ist, eben weil sie in einem konkreten Menschen stattfindet, weder rein mentaler Vollzug noch rein physisches Vorkommnis. In ihr koinzidieren vielmehr Mentales und Physisches, so wie im Vollzug menschlicher Existenz Mentales und Physisches, Geist und Körper, koinzidieren. Wie jede menschliche Existenz, so ist auch das Dasein Jesu verkörpert.

Aus diesem Blickwinkel heraus gewinnt die traditionelle theologische Rede vom Leib bzw. *corpus* Christi eine besondere Bedeutung, berücksichtigt sie

¹ In Anlehnung an den Buchtitel von T. LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main/New York 1992.

² Vgl. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: DERS. (Hg.), *Schriften zur Theologie*. Bd. IV, Zürich/Köln ⁵1967, 137–155, hier: 142.

³ Vgl. ebd., 151.

doch, dass Menschwerdung stets Verkörperung heißt, so auch die Menschwerdung Gottes, und dass folgerichtig auch Jesus selbst nur in dieser Dimension der Verkörperung die Bedeutsamkeit besitzen kann, die ihm die christliche Überlieferung zuweist. Der Ausdruck „Leib Christi“ ist allerdings theologisch mehrdeutig. Er bedeutet sowohl den individuellen Körper des irdischen Jesus, also den Leib Jesu, als auch eine erlösende Korporativgestalt, einen universalen, ja kosmischen Christusleib im Sinne eines Heilsraums, durch den alle, die ihm zugehören bzw. an ihm teilhaben, erlöst sind. In dieser christologischen und soteriologischen Bedeutung wird „Leib Christi“ dann auch zur Grundbestimmung der Kirche in ihrer sakramentalen, heilsvermittelnden Gestalt, und damit nicht nur zu einem christologischen, sondern vor allem auch ekklesiologischen Kernmotiv im Sinne des „mystischen Leibes Christi“.

Wenn nun jede Christologie auf Anthropologie basiert, so auch die christologischen Überlegungen zum Leib Christi bis hin zu den ekklesiologischen Folgerungen, die ja wiederum auf den christologischen Überlegungen aufrufen. Dann aber sind leibanthropologische Konzeptionen bzw. Theorien der Verkörperung für „Leib-Christi“-Theologien alles andere als nebensächlich, im Gegenteil: Was für die menschliche Existenz überhaupt gilt, gilt auch für die Existenz des Menschen Jesus – und damit auch für dasjenige Geschehen, dass sich für Christinnen und Christen in ihm vollzogen hat: Inkarnation Gottes. Im Folgenden soll daher erläutert werden, welche Folgen konkrete Theorien der Verkörperung für das Verständnis des Leibes Christi haben, wie sich Körperdiskurse auch dem *corpus Christi* einschreiben und unterschiedliche Bedeutungen, Signaturen des Körpers hervorbringen, wie „Leib Christi“ letztlich selbst in der Vielfalt seiner Signaturen konstituiert und konstruiert wird. Dabei wird eine besonders wirkmächtige Signatur des Leibes Christi, diejenige des Geschlechts, ins Zentrum gerückt.

1. Verkörperte Existenz und die Macht von Körper- und Geschlechterdiskursen

Die Bestimmung der Existenz als grundlegend verkörpert folgt einer antidualistischen Anthropologie, wie sie gerade auch für ein christlich geprägtes menschliches Selbstverständnis bestimmend ist. Die theologische Anthropologie hatte hier in ihrer Fokussierung auf die thomistische Tradition und die sie leitende aristotelische Philosophie lange substanzontologisch und hylemorphistisch argumentiert: Geist bzw. Seele und Leib bzw. Körper sind zwei voneinander unterschiedene, jedoch unter dem Primat der den Körper formenden Seele unauflöslich aufeinander bezogene und vermittelte Substanzen. Diese Verhältnisbestimmung von Leib und Seele war das Alternativparadigma zu einem ebenfalls substanzontologisch argumentierenden Dualismus, dem zufolge Seele und Körper als zwei getrennte Substanzen zu verstehen sind, so etwa cartesisch

als *res cogitans* und *res extensa* bestimmt. Unter dem Einfluss anderer ontologischer und anthropologischer Konzeptionen haben mittlerweile alternative Modelle Eingang in die theologische Anthropologie gefunden, die nicht mehr dem substanzontologischen Paradigma folgen und entsprechend zur Begründung der Überzeugung einer leibseelischen Einheit des Menschen auch nicht mehr auf den Hylemorphismus zurückgreifen. Denn dieser setzt zum einen die Substanzontologie voraus, und ihm ist zum anderen aufgrund des Primats der Seele als Form des Leibes immer noch ein latenter Dualismus eingeschrieben. Insbesondere bewusstseinstheoretisch argumentierende Anthropologien sind hier von Bedeutung. Allerdings können nur jene Bewusstseinstheorien auch theologisch relevant sein, denen es gelingt, eben jene Überzeugung von der leibseelischen Einheit zu rechtfertigen und zum Ausdruck zu bringen, also Theorien, die den Grund wie den Vollzug von Bewusstsein weder ausschließlich mental (Intellekt, Wille, Gefühle) noch rein physisch (z. B. neuronale Prozesse) verstehen. Solch eine bewusstseinstheoretisch ansetzende antidualistische Perspektive wird sich daher ontologisch auf eine Einheit von Mentalem und Physischem verpflichten müssen, die man häufig als neutralen Monismus⁴ bezeichnet. Bewusstes Leben verdankt sich dieser Perspektive zufolge einem ihm inhärenten Grund (*principium*), dem sowohl Mentales als auch Physisches gleichursprünglich angehören, der selbst aber weder Geist noch Materie ist.⁵ Dann aber sind Leib bzw. Körper für den Vollzug sämtlicher Vermögen bewussten Lebens keineswegs nur arbiträr, sondern sie gehören wesentlich zu ihm hinzu. Mentales drückt sich im Physischen aus und umgekehrt. Diese Auffassung wird etwa vom sogenannten Enaktivismus vertreten, dem zufolge der Körper kein passives Organ der Wahrnehmung ist, sozusagen Lieferant und Repräsentationsinstanz des Gegebenen der Außenwelt, sondern am kreativen Hervorbringen (*enaction*) der Welt durch das bewusste Leben aktiv beteiligt. Im Hintergrund steht hier die These, dass das erkennende und handelnde Subjekt Wirklichkeit nicht nur repräsentiert und umgekehrt eine vom Subjekt gänzlich unabhängige Außenwelt existiert, sondern dass das Subjekt Welt aktiv, performativ erzeugt, schafft. Im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie wird diese Aktivität des Subjekts hier nicht allein mental bestimmt (transzendente Anschauungsformen, Kategorien, transzendente Ideen), sondern auch verkörpert gedacht. Das einzelne bewusste Leben ist somit nicht nur kraft mentaler

⁴ Der Ausdruck „neutraler Monismus“ wurde durch Bertrand Russells Interpretationen von William James' Theorie der Erfahrung populär. Vgl. B. RUSSELL, Die Analyse des Geistes, Hamburg 2004.

⁵ Aus dieser bewusstseinstheoretischen ontologischen Verpflichtung auf einen neutralen Monismus folgt keineswegs notwendig der Sprung in eine monistische Metaphysik, ebenso wenig in einen Panpsychismus, auch wenn solche Anschlussannahmen immer wieder erfolgen. Das vorausgesetzte Einheitsmoment von Mentalem und Physischem ist nämlich zumindest *prima facie* auf das Aufkommen bewussten Lebens sowie auf das Zueinander von Mentalem und Physischem im Vollzug bewussten Lebens bezogen, nicht aber auf kosmologische Spekulationen über die Existenz eines all-einen Prinzips des Universums. Dies kann hier allerdings nicht näher ausgeführt werden.

Zustände intentional verfasst, sondern auch und gerade kraft des Körpers. Hinzu kommt die These, dass in gewisser Hinsicht auch Erkennen und andere mentale Zustände insofern als verkörperte Handlungen verstanden werden können, als sie sich nicht gänzlich unabhängig vom Körper vollziehen, wenn auch nicht allein durch ihn, da sie für den Enaktivismus nicht auf physische Eigenschaften rückführbar sind:

Erstens hängt die Kognition von den Erfahrungsarten ab, die ein Körper mit bestimmten sensomotorischen Fähigkeiten ermöglicht, und zweitens sind diese individuellen sensomotorischen Fähigkeiten ihrerseits eingebettet in einen umfassenderen biologischen, psychischen und kulturellen Kontext. Durch den Gebrauch des Ausdrucks ‚Tätigkeit‘ wollen wir [...] betonen, dass sensorische und motorische Vorgänge, Wahrnehmen und Handeln in der lebendigen Kognition fundamental untrennbar sind. Tatsächlich sind diese beiden Aspekte in einem Individuum nicht nur kontingenterweise verknüpft, sondern haben sich zusammen entwickelt.⁶

Die ontologische Verpflichtung auf die Verknüpfung von Mentalem und Physischem im Bewusstsein und auf die kreative Funktion des Körpers ist von epistemologischer Bedeutung. Denn unbeschadet eines sogenannten epistemologischen Dualismus und der von ihm vertretenen These der Dualität von Erste-Person-Perspektive (Subjektperspektive) und Dritte-Person-Perspektive (Person- bzw. Objektperspektive) des Bewusstseins und der Nichtrückführbarkeit der Subjekt- auf die Objektperspektive gehen Theorien der Verkörperung des Bewusstseins ja davon aus, dass an den kognitiven Prozessen des Bewusstseins nicht nur die mentale Seite, sondern auch die physische Seite beteiligt ist. Das Physische ist somit nicht mit der Objektperspektive und das Mentale nicht mit der Subjektperspektive gleichzusetzen. Auch die Subjektperspektive ist diejenige eines bewussten Lebens, in dessen Vollzug Mentales und Physisches zusammenwirken, und die Objektperspektive kann auch auf eben jenes bewusste Leben selbst bezogen sein, sei es dasjenige bewusste Leben, das sich selbst zum Objekt wird, oder dasjenige, das als Anderes begegnet und solcherart zum Objekt wird.

Die Einheit von Mentalem und Physischem auf der ontologischen Ebene und die Differenzierung von Subjekt- und Objektperspektive auf der epistemologischen Ebene versucht der Enaktivismus dadurch zusammenzudenken, dass dem Körper eine Doppelstruktur zugesprochen wird: Er ist lebendiger wie gelebter Körper. Der lebende Körper ist der in Dritte-Person-Perspektive des Bewusstseins beschreibbare objektive Körper, der gelebte ist der allein in der Erste-Person-Perspektive des Bewusstseins erlebbare, subjektive Körper. Keineswegs handelt es sich hier um zwei unterschiedliche ontologische Größen, auch nicht

⁶ F. VARELA/ E. THOMPSON/ E. ROSCH, Enaktivismus – verkörperte Kognition, in: J. FINGERHUT/ R. HUFENDIEK/ M. WILD (Hg.), Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte, Frankfurt am Main 2013, 293–327, hier: 318.

um zwei den Dimensionen des Mentalen und Physischen entsprechende Aspekte. Es handelt sich vielmehr um zwei Perspektiven auf eine Wirklichkeit, diejenige verkörperten bewussten Lebens. Dieser Gedanke findet in der leibphänomenologischen These der Doppelstruktur des Leibes und der Beteiligung des verkörperten Subjekts an der Wahrnehmung der Wirklichkeit seine Entsprechung, wobei die Phänomenologie die Dimension des subjektiven Körpers als „Leib“ bezeichnet, diejenige des objektiven Körpers als „Körper“.⁷ Der Leib ist, wie etwa Maurice Merleau-Ponty treffend beschrieben hatte, ein „Sein mit zwei Dimensionen“⁸ bzw. ein „zweiblättriges Wesen“⁹. Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, folglich auch Objekt intentionalen Erkennens, auf der anderen Seite ist er derjenige, der Dinge berührt und sieht, also Subjekt der Wahrnehmung. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter, verdinglichter Körper, ein zum Gegenstand gemachter Leib. Als Subjekt der Wahrnehmung ist er aber mehr als nur physischer Körper, sondern empfindender Leib in seiner Untrennbarkeit vom erlebenden Bewusstsein. Der Leib ist Möglichkeitsbedingung jedweder Vermögen. Er ist das absolute Orientierungszentrum im Vollzug bewussten Lebens: „Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins [...] wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt, selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist [...]“¹⁰ Gleichzeitig ist der Leib aber auch in Beziehung zur Welt, deren Orientierungszentrum er ist, und er ist deren Teil, und insofern auch bedingt, relativ. Genau hier aber verschiebt sich der Leib hin zum Körper, worauf Bernhard Waldenfels hingewiesen hat: „Der Leib ist also immer *mein* und *dein* Leib, einem unmittelbaren Erleben und Miterleben zugänglich. Der Körper ist *ein* Körper, einer äußeren Beobachtung und Behandlung sich anbietend.“¹¹ Die Leib-Perspektive allerdings bleibt unverfügbar, identisch mit dem subjektiven Erleben bewussten Lebens, mit dessen Erste-Person-Perspektive, kann sie nicht in eine Dritte-Person-Perspektive transformiert werden.

In der phänomenologischen Diktion schwingt zugegebenermaßen immer auch eine pejorative Sicht auf den Körper mit; er ist objektivierter Leib, zum Gegenstand gemachter Leib etc. Man hört hier quasi das Hintergrundrauschen der Philosophie Heideggers und deren Kritik des Subjektbegriffs sowie des von Heidegger so bezeichneten „vorstellenden Denkens“ und dessen Zug zur Vergegenständlichung des Seienden mit, ebenso die Kritik am „objektivierenden Denken“ instrumenteller Vernunft in Konzeptionen der Kritischen Theorie.

⁷ Vgl. hierzu etwa S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 283–309.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München ²1994, 179.

⁹ Ebd., 180.

¹⁰ DERS., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 106.

¹¹ B. WALDENFELS, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980, 37.

Diese pejorative Sicht schwindet, wenn man unter dem Einnehmen einer Objektperspektive nicht immer schon die Objektivierung und Verdinglichung der Welt bzw. des konkret begegnenden Anderen vermutet. Der „objektive Körper“ ist somit nicht ausschließlich verdinglichtes Objekt instrumenteller Vernunft, sondern bedeutet die Dimension verkörperter Existenz, die der Reflexion zugänglich ist, auf die qua Zeichen referiert werden kann, die offen ist für Vermittlung. „Objektperspektive“ und folglich auch „objektiver Körper“ bedeuten dann zunächst einmal nichts anderes als die Betonung der auf die Materialität des Daseins und dessen „somatisches Moment“¹² bezogenen Vollzüge des Bewusstseins, welches jedoch immer der Subjektperspektive bedarf, um sich überhaupt aufs Objekt beziehen zu können.

In der Referenz des Körpers auf Zeichenpraxen und auf reflexive Vermittlung ist er stets auch in ein Setting unterschiedlicher Praxen und Diskurse eingebettet, die durch gesellschaftliche und kulturelle Einflüsse geprägt sind. Hier sind denn auch die von Michel Foucault in Bezug auf Körper- und Sexualitätsbilder bzw. -praxen erläuterten diskursiven Konstruktionen entscheidend.¹³

Foucault hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Diskurse stets auch hegemoniale Machtdiskurse sind, die sich an den Körper und seine Funktionen und Vollzüge schalten, an seine Empfindungen und Lüste. Diese Machtdispositive haben das Ziel einer regulierenden „Bio-Macht“, d. h. der Beherrschung und Kontrolle von Begehren, Lust, Sexualität, aber auch von Generativität mit dem Ziel der, wie Foucault formulierte, sorgfältigen Verwaltung der Körper und der rechnerischen Planung des Lebens auch im Dienst der kapitalistischen Ökonomie.¹⁴ Der Körper kann also durchaus auch zum Objekt von Herrschaft und Kontrolle werden, dies aber nicht schlichtweg qua Objektstatus, sondern qua Ambivalenz der Diskurs- und Zeichenpraxen, denen er zugehört, sowie der in ihnen wirkenden Macht. Macht kann sowohl ermächtigend wie unterdrückend wirken, sie kann befreien als auch beherrschen, sie kann Freiheit, aber auch Zwang bedeuten. Und das gilt auch für diejenigen machtförmigen Praxen, die mit dem Körper verbunden sind und sich in ihn einschreiben. Die gestaltende Macht von Diskurspraxen kann so auch als Aspekt der grundsätzlichen Gestaltungsmacht bewussten Lebens verstanden werden, das kraft seiner vielfältigen Vermögen überhaupt dazu fähig ist, Diskurspraxen hervorzubringen und in ihnen sein Leben zu führen und zu gestalten.

Legt man nun einer antidualistischen Anthropologie die These der (epistemologischen) Unterscheidung von subjektivem und objektivem Körper bzw. zwischen Leib und Körper zugrunde, dann bedeutet dies, dass im Blick auf die Analyse von Körperdiskursen und -praxen der objektive Körper in deren Fokus

¹² T. W. ADORNO, Stichworte. Bd 2: Kritische Modelle, Frankfurt am Main ⁵1980, 153f.

¹³ Vgl. z. B. M. FOUCAULT, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: DERS., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1993, 69–90, hier: 79.

¹⁴ Vgl. etwa M. FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit. Bd 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1983, 168.

tritt, nicht aber der subjektive Körper, eben weil dieser niemals zum Objekt einer Bestimmung und Beschreibung werden kann. Ist der Körper aber immer schon in Diskurse eingebettet, dann folgt daraus, dass der „objektive Körper“ trotz der Objektperspektive, die sich auf ihn bezieht, und ebenso trotz des subjektiven Erlebens des eigenen verkörperten Daseins niemals als direktes Objekt der Wahrnehmung gegeben ist. Wie für alle Gegenstände der Erkenntnis so gilt auch für den Körper, sei es der eigene, sei es der andere, die „Kopernikanische Wende“ Immanuel Kants und die Abkehr vom „Mythos des Gegebenen“ und der Annahme einer vom Erkenntnisvermögen bewussten Lebens unabhängigen, „objektiven Welt“¹⁵, ebenso die durch den *linguistic turn* forcierte Erkenntnis, dass Sprache Wirklichkeit erzeugt.¹⁶ Aus dem Erleben des subjektiven Körpers folgen keine direkten, qualitativ bestimmten Erfahrungen eines „gegebenen“ Körpers, im Gegenteil ermöglicht das kreative Vermögen des Bewusstseins gerade auch in seinen mentalen Aspekten das Hervorbringen unterschiedlicher Bilder und Zeichen, die sich in den Körper einschreiben, ja die diesen selbst im Modus unterschiedlicher Körperbilder, unterschiedlicher Symbolisierungen des Körpers hervorbringen, konstruieren. Wirklichkeit liegt nicht einfach vor und „gibt“ sich dem Erkenntnisvermögen zu erkennen, sondern sie wird auch durch unsere Vermögen kraft der bewusstem Leben eigenen Kreativität gesetzt und konstituiert, und dies in Form performativer, also wirklichkeitserzeugender Akte. Hier sind nicht nur die Tätigkeit des Intellekts und dessen reflexives Vermögen entscheidend, sondern das Sprachvermögen und dessen performative Kraft. Dies gilt auch für die Wirklichkeit, die wir selbst sind, insbesondere un-

¹⁵ Das impliziert keineswegs die extrem-idealistische Negation der Außenwelt oder im Falle der verkörperten Existenz den Zweifel an der Realität des materiellen Körpers. Gemeint ist vielmehr, dass das, was wir sinnlich-rezeptiv wahrnehmen, nur im Zusammenspiel mit der Spontaneität des Verstandes und dessen begrifflich-reflexivem Vermögen überhaupt erst zur Erfahrung und damit auch erst zu einem Gegenstand möglicher Erkenntnis werden kann. Diese grundlegende Einsicht Kants wurde durch sprachphilosophische Überlegungen zur sprachlichen Verfasstheit des Intellekts noch erweitert. Unsere Welterfahrung ist folglich stets schon durch „Verstandesgebrauch“ und „Sprachgebrauch“ geprägt und bestimmt, und beide bilden Wirklichkeit nicht nur ab, etwa durch die korrekte Korrespondenz von Denken und Sachverhalt in propositionalen Aussagen, sondern sie erzeugen diese durch ihre erfahrungskonstituierende Funktion insofern als „Wirklichkeit“ nur als „Gegenstand möglicher Erkenntnis“, also als Erfahrung, mir überhaupt als Wirklichkeit erscheinen und bestimmt werden kann.

¹⁶ Vgl. hierzu auch H. R. MATURANA/ F. J. VARELA: „Sprache wurde niemals von jemandem erfunden, nur um damit eine äußere Welt zu internalisieren. Deshalb kann sie nicht als Mittel verwendet werden, mit dem sich eine solche Welt offenbar machen läßt. Es ist vielmehr so, daß der Akt des Erkennens in der Koordination des Verhaltens, welche die Sprache konstituiert, eine Welt durch das In-der-Sprache-Sein hervorbringt.“ (DIES., *Der Baum der Erkenntnis*. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern/München 1987, 253.). Auch wenn der radikal-konstruktivistischen These, dass das In-der-Sprache-Sein das „ich“ im Sinne der Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis und damit auch des In-Sprache-Seins miteinschließt, aus transzendentalphilosophischer Perspektive zu widersprechen ist, so ist doch die These der Konstruktion des „selbst“ zuzustimmen und damit auch der These, dass bewusstes Leben Wirklichkeit schafft. Gerade das macht ja im Übrigen die Kreativität bewussten Lebens aus.

seren Körper. Dazu greifen wir auf eine Vielzahl von Techniken der Symbolisierung zurück, von Zeichenpraxen und deren performativer Funktion. Jene performativen Akte wiederum haben bewusstes Leben und insbesondere dessen Freiheitsvermögen zu ihrer Möglichkeitsbedingung, zugleich realisiert sich eben jenes Freiheitsvermögen auch im Vollzug der Performanz, im Setzen neuer Wirklichkeit. In Bezug auf den Körper spielt hier vor allem der performative Gebrauch von Körpermetaphern eine wichtige Rolle. Umgekehrt haben physische Prozesse Einfluss auf das Entstehen wie den Gebrauch von Zeichenpraxen, eben weil im Vollzug bewussten Lebens Mentales und Physisches koinzidieren.

Ein zentraler „Schauplatz“ solcher performativer Akte ist nun die Körperpraxis „Geschlecht“.¹⁷ Radikal-konstruktivistische Geschlechtertheorien wie diejenige Judith Butlers haben auf die vielfältigen Mechanismen von Geschlechtskonstruktionen aufmerksam gemacht. Sie haben nicht allein das substanzontologische Verständnis von „Geschlecht“ im Sinne einer unveränderlichen, sexuell differenzierten menschlichen Natur aufgegeben. Dieses Verständnis hatten bereits Feministische Theorien kritisiert: Was als natürlich gegeben erscheine, sei häufig nichts anderes als Produkt kultureller Prägung, wobei hier grundsätzlich noch an der Unterscheidung von *sex* und *gender* festgehalten wurde, indem *sex* als Minimalbestimmung der biologischen Geschlechterdifferenz fungierte und nicht mehr als Substanzbegriff, aus dem dann substantielle Eigenschaften des „Weiblichen“ abzuleiten sind. Butler und andere radikalisierten jedoch diese Perspektive: Auch ‚Geschlecht‘ ist Effekt diskursiver Praxen, und was als natürlich gegeben erscheine, wie etwa der Körper in seiner geschlechtlichen Differenzierung, ist allein Ergebnis kulturell und gesellschaftlich bedingter Benennungspraxen.¹⁸ Wenn aber ‚Geschlecht‘ nicht anders zu verstehen ist denn als Effekt diskursiver Praktiken, dann sind ständige Verschiebungen und Wiederholungen des Verständnisses von ‚Geschlecht‘ möglich, da ja jede Identifizierung von ‚Geschlecht‘ durch die Unendlichkeit der Verschiebung von Zeichen quasi hintergangen werden kann. Die Bedeutung von *gender* ergibt sich durch diese ständige Zeichenverschiebung, wodurch sich die Bedeutung von *gender* selbst verschiebt – *gender* referiert so gesehen auf sich selbst, nicht mehr auf eine vorgängige Identität. Anders formuliert referiert

¹⁷ Vgl. hierzu auch S. WENDEL, Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie, in: H. LANDWEER (Hg.), Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie, Bielefeld 2012, 317–335.

¹⁸ Vgl. hierzu J. BUTLER, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1991; DIES., Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt am Main 1997; DIES., Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt am Main 2009; T. DE LAURETIS, Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction, Bloomington/Indiana 1987; D. HARAWAY, Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt am Main 1995; E. GROSZ, Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism, Bloomington/Indiana u. a. 1994; DIES., Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies, New York u. a. 1995.

gender auf die ständige Verschiebung der Bedeutung seiner selbst in einer unendlichen Vielfalt performativer Akte, die ein Individuum als Teil des Diskurses unternimmt. Die performative Macht des Diskurses wirkt sozusagen durch die Sprachhandlung des einzelnen Individuums, das dem Diskurs unterworfen und durch ihn geprägt ist, auch hinsichtlich *gender*. Der Schöpfer dieser Gestaltungen ist es jedoch nicht selbst, sondern der Diskurs, an dem es partizipiert. Judith Butler beispielsweise hat zwar mittlerweile unmissverständlich klargestellt, dass sie keineswegs die Gegebenheit des Körpers oder anatomische Gegebenheiten in Frage stellt; sie leugnet nicht die Gegebenheit bestimmter biologischer Prozesse, etwa die zur Fortpflanzung notwendige Verschmelzung von Sperma und Ei. Dennoch aber macht sie darauf aufmerksam, dass wir in Bezug auf diese Vorgänge in einer Sprach- und Benennungspraxis eine sexuelle Differenz gemäß einer binären Logik konstruieren und so auch eine bestimmte Körperpraxis konstituieren – bis dahin, die Konstruktion solcherart geschlechtlich differenzierter Körper als Ursprungskategorie aufzufassen:¹⁹

Gender als eine historische Kategorie zu verstehen bedeutet [...], zu akzeptieren, dass Gender, verstanden als ein Verfahren zur kulturellen Konfiguration eines Körpers, der ständigen Neuschöpfung unterliegt und dass ‚Anatomie‘ und ‚anatomisches Geschlecht‘ nicht ohne kulturelle Prägung sind [...]. Die Zuschreibung von Weiblichkeit zu weiblichen Körpern, so als ob diese eine natürliche oder notwendige Eigenschaft wäre, findet in einem normativen Rahmen statt, in dem die Zuordnung von Weiblichkeit zu weiblicher Anatomie ein Mechanismus zur Erzeugung von Gender ist. Begriffe wie ‚maskulin‘ und ‚feminin‘ sind bekanntermaßen austauschbar; jeder der Begriffe hat seine Sozialgeschichte. [...] Begriffe zur Gender-Bezeichnung sind somit nie ein für allemal festgelegt, sondern befinden sich ständig im Prozess der Erneuerung.²⁰

Wenn nun auch Butlers Verabschiedung einer Akteursperspektive zu kritisieren ist, die mit ihrem Verständnis des Diskurses als quasi allmächtige, beinahe totalitär anmutende Herrschaftsinstanz zusammenhängt, so dass Performanz hier weniger Kreation von Neuem denn ‚redigierende‘ Verschiebung des Bestehenden bedeutet, so hat sie doch in bestechend deutlicher Art die Bedeutung performativer Akte für eine selbstbestimmte Lebensführung und Lebensform herausgestellt. Dies hat sie mit einem Plädoyer für die Achtung und Anerkennung des Anderen verbunden, also auch der Pluralität jener Lebensentwürfe und Lebensformen, gerade auch dann, wenn sie nicht den eigenen Vorstellungen entsprechen.²¹ Gleichzeitig hat Butler in der Tradition Foucaults darauf aufmerksam gemacht, dass Körperpraxen und Körperdiskurse – folglich auch Geschlechterdiskurse – stets auch eine hegemoniale Seite haben, dass „Diskursmacht“ ambivalent ist: Macht im Sinne von Fähigkeit und Vermögen, aber eben auch im Sinne von Herrschaft und Gewalt. Beides kommt in Körperpraxen zum Tragen, und das in sie verstrickte Dasein ist gerade darum immer schon beides:

¹⁹ Vgl. J. BUTLER, Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, 24.

²⁰ Ebd., 22f.

²¹ Vgl. J. BUTLER, Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt am Main 2005, 154–177.

frei und unterworfen, machtvoll und ohnmächtig, autonom und abhängig. Ebenso ambivalent sind die Bedeutungen und normativen Codes, die in diesen Diskursen entstehen und prägend wirken, und diese Ambivalenz erfordert beständige Analyse und Kritik.

Was nun für jegliches bewusste Leben als verkörperte Existenz gilt, gilt der oben erwähnten anthropologischen Basis der Christologie gemäß auch für Jesus von Nazareth, denn andernfalls wäre in ihm Gott erstens nicht wirklich Mensch und zweitens insbesondere nicht „Fleisch“ geworden; Jesus wäre dann vielleicht eine besonders von Gott inspirierte Person, nicht aber göttliche Inkarnation. Und auch das Erlösungsgeschehen schließt diese Verkörperung notwendigerweise mit ein, eben weil es um die Erlösung verkörperter Existenz geht – „was nicht angenommen, ist auch nicht erlöst.“ Auch der kenotische Aspekt der Menschwerdung ist hier zu nennen im Sinne des Eingehens Gottes in alle Bereiche endlicher Existenz, folglich auch in deren Unterworfenheit unter hegemonale Diskurse. Gott wird Mensch, das heißt auch: zum Teil und Moment von Diskurspraxen, von Performanz – und damit der Ambivalenz, die diese kennzeichnet: Handlungsmacht und Ohnmacht, Freiheit und Unterwerfung.²² Was folgt allerdings aus den skizzierten Überlegungen zur verkörperten Existenz bis hin zur Reflexion über die Konstruktion von „Geschlecht“ für das Verständnis des „Leibes Christi“?

2. Signaturen des Körpers Christi

Auch Jesus von Nazareth ist wie jedes menschliche Dasein bewusstes Leben. Auch für ihn gilt daher die ontologische Verpflichtung auf die Einheit von Mentalem und Physischem im Bewusstsein und die epistemologische Differenzierung von Subjekt- und Objekt- bzw. Personperspektive im Vollzug des Bewusstseins und seiner Vermögen, auch für ihn gilt die damit verknüpfte Unterscheidung von Leib und Körper bzw. subjektivem und objektivem Körper im Blick auf die Verkörperung des Bewusstseins. Der tradierte Ausdruck „Leib Christi“ wäre im Blick darauf näher zu differenzieren, wenn es zunächst um den individuellen Leib des irdischen Jesus geht: Es kann erstens der gesamte Aspekt der verkörperten Existenz Jesu gemeint sein, den die Tradition auch mit dem Ausdruck „Fleisch“ zu bedeuten sucht. Zweitens kann im Blick auf die Differenz von Leib und Körper der „subjektive Körper“ Jesu, also sein eigenleibliches Spüren und seine damit verknüpfte Subjektperspektive des ihm eigenen Bewusstseins gemeint sein, die im Rekurs auf phänomenologische Reflexionen als „Leib“ bezeichnet werden kann. Oder anders formuliert: Das rein formale

²² Was Butler über menschliche Körper schreibt, gilt denn auch für den Körper Jesu: „Der Körper impliziert Sterblichkeit, Verwundbarkeit, Handlungsfähigkeit: Die Haut und das Fleisch setzen uns dem Blick anderer aus, aber auch der Berührung und der Gewalt; und Körper bergen die Möglichkeit, daß auch wir selbst zur Handlungsinstanz und zum Instrument alles dessen werden.“ (J. BUTLER, *Gefährdetes Leben*, 43.)

„ich“ (*je*) Jesu, markiert in der Subjektperspektive bewussten Lebens, könnte auch „Leib“ genannt werden, vorausgesetzt, man versteht „Leib“ hier nicht als ontologischen, sondern als transzendentalen Begriff. Davon ist dann sein „Körper“ bzw. der „objektive Körper“ zu unterscheiden, also der gesamte Bereich dessen, was zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, was Reflexion und Bestimmung zugänglich ist, was Teil und Moment von Diskurspraxen ist: das „selbst“ (*moi*) Jesu, stets qualitativ bestimmt, stets mit einem materialen Gehalt verbunden.²³ Dieser „objektive“ *corpus Christi* ist eingelassen in die Relation mit Anderen, in die Dimension des Reflexiven, Diskursiven, in die Subjekt-Objekt-Struktur und die ihr zugehörigen Spiegelungen, in die Performanz von Körperpraxen, in die Symbolisierung der Struktur des Begehrens und der mit ihm verknüpften Identifikationen. Ihm schreiben sich Körpermetaphern ein, Signaturen von Körperbildern, er ist vielfältigen Mechanismen der Symbolisierung unterworfen. Die Tradition des *corpus Christi* ist somit nicht nur oder primär Überlieferung im Sinne der getreuen Abbildung eines Urbildes, sondern sie „überliefert“, indem sie auch neue Wirklichkeit „liefert“, kreiert. Sie bezeugt, indem sie auch erzeugt – und umgekehrt. Denn sie ist ja wesentlich narrativ vermittelt, also *Sprachhandeln*, *kommunikatives Handeln*, und sie ist darin zugleich und ebenso wesentlich *Handeln*. Die Wirklichkeit des mit dem Körper Christi verknüpften Geschehens wird im Tun bezeugt, folglich auch und gerade im performativen Tun.

Diese Performanz des Christuskörpers (im Unterschied zum Leib Christi im engeren Sinn) zeigt sich insbesondere in der Vielfalt der Bilder, die von ihm existieren. Bleibt das eigenleibliche Spüren Jesu, bleibt sein „ich/*je*“ auch unbestimmt und unbestimmbar, da unverfügbar, so ist doch sein „selbst/*moi*“ als Teil und Moment vielfältiger Körperpraxen bestimmbar, damit aber auch Gegenstand von Diskurspraxen und deren Deutungshorizonten.²⁴ So entstehen je nach unterschiedlichen kulturellen und sozialen Einflüssen eine Vielfalt von

²³ Die Unterscheidung von non-reflexivem „ich“ und reflexivem „selbst“ referiert hier auch auf die Differenzierung von *je* und *moi* bei Jacques Lacan, wobei dieser die Instanz des *je* mit dem Realen und dem Unbewussten identifiziert hatte. Im Unterschied zu Lacan, der „ich“ zwar wie die Transzendentalphilosophie nicht als ein ontologisch Gegebenes verstand, allerdings auch nicht mehr als Möglichkeitsbedingung, sondern als Effekt und als Ausgeschlossenes des Diskurses, wird hier am transzendentalen Verständnis des „ich“ im Sinne einer Möglichkeitsbedingung und in dieser Hinsicht Apriori des Diskurses festgehalten. Dennoch aber ist mit Lacan ebenso festzuhalten, dass „ich“ analog zum transzendentalen „ich“, eben weil es kein Seiendes ist, leer, rein formal und in dieser Hinsicht auch unbestimmt ist. Vgl. hierzu etwa J. LACAN, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar von Jacques Lacan. Buch 2 (1954–55)*, Weinheim/Berlin 1980.

²⁴ Vgl. hierzu etwa die einschlägigen Studien von G. WARD, *Cities of God*, London/New York 2000; L. ISHERWOOD, *Liberating Christ: Exploring the Christologies of Contemporary Liberation*, Cleveland/Ohio 1999; DIES. (Hg.), *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*, Sheffield 2001; R. E. GOSS, *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*, Cleveland 2002; M. ALTHAUS-REID, *The Queer God*, London 2003; M. ALTHAUS-REID/L. ISHERWOOD, *Controversies in Feminist Theology*, London 2007; DIES. (Hg.), *Controversies in Body Theology*, London 2008.

Christustraditionen unterschiedlicher Ausrichtung und denn auch ein ikonographischer Reichtum im Blick auf den *corpus Christi*. Eine besondere Signatur des Körpers stellt nun die Signatur „Geschlecht“ dar, auch sie ist wie gesehen Teil und Moment performativer Körperpraxen, und davon ist auch der Körper Christi betroffen.²⁵

Diese Vielfalt verweist genau besehen auf ein Verständnis des Leibes Christi, das die Dimension der verkörperten Existenz Jesu, also den individuellen Christusleib, transzendiert, und zwar auf den universalen Leib Christi hin, vorgestellt als universal erlösende Korporativgestalt, wie sie etwa in den Paulinischen Briefen entfaltet wird. Denn nur durch die Deutung Jesu als Korporativpersönlichkeit konnte ja der Gedanke plausibilisiert werden, dass in einer Person alle erlöst sind.²⁶ Der universale *corpus Christi* schließt denn auch eine Vielfalt von Verkörperungen mit ein, entsprechend der Vielfalt der Verkörperungen bewussten Lebens. In der Korporativgestalt „Christus“ sind unterschiedliche Ethnien, soziale Zugehörigkeiten, aber eben auch unterschiedliche Geschlechter eingeschlossen. Gerade im Blick auf Letzteres ist bemerkenswert, dass die Bedeutung der sexuellen Differenz und insbesondere der männlich bestimmten natürlichen Geschlechtsidentität Jesu zurücktritt zugunsten einer Vielfalt von Signaturen der Christusgestalt, eben weil diese in ihrer erlösenden Funktion alle Signaturen des Körpers mit einschließen muss, somit auch alle Signaturen von *sex/gender*.

3. „Ihr aber seid Leib Christi“ (1 Kor 12,27)

Der universale, korporativ gedachte Leib Christi ist in seiner soteriologischen Funktion als ein Heilsraum für alle dadurch konzipiert, dass er alle umfasst, die in ihn hineingehalten, getaucht, hineingetauft sind.²⁷ Insofern wird in diesem Sinn ein jegliches verkörpertes bewusstes Leben in seiner Erlösungsbedürftigkeit als Teil dieses Leibes bestimmt. Hier dominieren partizipationsontologische und präsenzmetaphysische Traditionen: Alle haben an Christus teil und sind so in ihn inkorporiert, umgekehrt präsentieren sie ihn in ihrer eigenen verkörperten Existenz. Die konkreten individuellen „Leiber“ sind so auch „Leib Christi“ insofern, als sie an ihm teilhaben und er sich umgekehrt in ihnen ausdrückt, vergegenwärtigt. Dieser universale, „eine“ Leib Christi im Sinne einer umfassenden korporativ-persönlichen Sphäre des Heils wird als der ebenfalls als Leib Christi bestimmten Kirche vorausgehend gedacht, so wie Christus als Ursakrament dem Grundsakrament der Kirche vorausgeht.²⁸ Auf diese Weise wird die Wirklichkeit als ganze als sakramentale interpretiert, und in der Folge

²⁵ Vgl. G. WARD, *The Displaced Body of Jesus Christ*, in: DERS., *Cities of God*, 97–116.

²⁶ Vgl. hierzu etwa auch in Bezug auf entsprechende Überlegungen Hans Urs von Balthasars ausführlich H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollst. überarb. Aufl., Regensburg 2000, 393–396.

²⁷ Vgl. ebd., 396–398.

²⁸ Vgl. ebd., 398f.

dann auch die Kirche als aus dieser Sphäre entspringende wie an ihr teilhabende.

Der Gedanke eines korporativ-persönlichen Christusleibes wurde also in doppelter Hinsicht wirkmächtig: zum einen in einer weiteren, kosmologischen Wendung des zunächst soteriologisch formulierten Korporativgedankens, zum anderen ekklesiologisch. Die kosmologische Wendung erfolgte im Verständnis des Leibes Christi als Verkörperung des „kosmischen Christus“ bzw. des göttlichen Logos, näherhin als kosmische Verkörperung Gottes. Die Präsenz Gottes im Universum wird unter das Zeichen Christi gestellt und ist von da an in christlicher Optik nicht mehr ohne Christus zu denken; der Kosmos ist so gesehen nicht „nur“ göttlichen Ursprungs und vom Göttlichen durchwaltet, sondern er ist in diesem Ursprung bereits vom Logos als dem schöpferischen Prinzip durchwaltet. Dieser Logos trägt infolge der Menschwerdung in Jesus von Nazareth das Antlitz Christi, und daher trägt das gesamte vom Göttlichen, näherhin vom Logos durchwaltete Universum eben jenes Antlitz Christi. Christus ist auf diese Weise zur Signatur des Kosmos geworden, und zwar entsprechend dem Gedanken der Singularität der Inkarnation im „einen Leib Christi“ zur einen, einzigen Signatur, die alle anderen Signaturen des Kosmos einschließt.

Dies implizierte zwar noch eine Referenz auf die Tradition der Menschwerdung Gottes im Individuum Jesus von Nazareth und dessen verkörperter Existenz, somit auf den konkreten „Leib Christi“ im Sinne des Leibes Jesu, bedeutete aber vor allem auch eine Entindividualisierung des Christusleibes und damit eine Loslösung von der konkreten Existenz Jesu. Nicht mehr primär oder gar ausschließlich dessen Leib bzw. Körper ist „Schauplatz“ göttlicher Inkarnation, sondern das ganze Universum wird hier zum Körper Gottes, zur Verkörperung des göttlichen Logos, zum *corpus Christi*. Umgekehrt aber wird eben jene immerwährende Inkarnation des Göttlichen in jeglicher Kreatur und damit die Vielfalt des Inkarnationsgeschehens des Göttlichen bzw. der Mehrfachinkarnationen des Logos unter das Zeichen der singulären Inkarnation des Logos im einen Körper Christi gestellt. Auch dieser Körper, so könnte man in Bezug auf konstruktivistische Thesen zur Konstruktion der Wirklichkeit (und damit auch des Universums) formulieren, ist offen für Konstruktionen, für performative Akte, auch durch Bezug auf Körper-, ja sogar Genderdiskurse, die ursprünglich auf individuelle Körperpraxen bezogen waren – und möglicherweise wirken die kosmologischen Diskurse wiederum auf individuelle Körper- und Gendercodes zurück.

Die ekklesiologische Fortschreibung des universalen Konzeptes vom Leib Christi ist im Vergleich zu den genannten kosmologischen Spekulationen wirkungsgeschichtlich bedeutsamer, denn sie führte zu einer Leib-Christi-Ekklesiologie, die wiederum als Begründungsfigur eines sakramentalen Kirchenverständnisses fungierte. Kirche wird hier als heilsvermittelnde Gestalt gedacht, die ihren Ursprung in Christus hat, an dem sie teilhat, und der sich in ihr vergegenwärtigt. Insofern ist sie eine neue Form der Verkörperung Christi, gleichsam die Verlängerung des Inkarnationsgeschehens und somit eine „Körperschaft“,

die alle Getauften einschließt und so auch in den „Leib Christi“ inkorporiert, sei es in den Heilsraum, den der Leib Christi darstellt, sei es in die Kirche als dessen Repräsentanz und Vermittlung. Auch hier dominieren partizipations- und präsenzmetaphysische Denkfiguren in der Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche und von unsichtbarem, „mystischem“, und sichtbarem Körper Christi.

Gerade in Bezug auf die ekklesiologische Dimension wird nun deutlich, dass sich Körperkonstruktionen des individuellen und des universalen Leibes Christi vermischen; Deutungen des individuellen Christusleibes werden in analoger Art und Weise auf den universalen Leib Christi und damit auch auf die Kirche bezogen und fungieren so als Legitimationsinstanz der Grundbestimmungen der Kirche und ihrer Ämter und Dienste. Das gilt insbesondere für Signaturen des Christusleibes, die mit Konstruktionen von *gender* verbunden sind, und die mit ihnen verknüpften performativen Akte.

Wenn Körperpraxen nun aber stets auch einen hegemonialen Aspekt haben, sie durch gesellschaftlich dominierende normative Codes und herrschende Matrices geprägt sind, dann bilden sich in ihnen Signaturen des Körpers und von Geschlecht aus, deren Einschreibungen kulturell und sozial tradiert werden und so immer wieder neue Wirkung entfalten können. Diese Macht tradierter Signaturen des Körpers kommt auf der Ebene des objektiven Körpers zum Tragen. Die Hegemonie bestimmter Signaturen des Körpers gilt auch für den individuellen wie universalen *corpus Christi*. Das gilt auch für die Überzeugung, dass der Leib Christi, sei er individuell oder universal, sei er christologisch, soteriologisch oder ekklesiologisch verstanden, eine ontologische Größe ist, die der Generierung von Bedeutung in Zeichenprozessen enthoben und somit auch der kreativen Diskursmacht entzogen ist, ob hegemonial oder nicht. Nicht nur wird hier die transzendente bzw. epistemologische Differenz von Subjekt und Objekt, „ich“ und „selbst“, Leib und Körper, mit ontologischen Begriffen verwechselt. Vor allem wird auf diese Art und Weise der Leib Christi als körperlos imaginiert, besitzt also gerade keinen „objektiven Körper“. Das aber entspräche einer Vorstellung von Inkarnation ohne Inkorporation in Sprache, Kultur, Geschichte, und dann wäre der Logos gar nicht wirklich „Fleisch“ geworden und hätte sich nicht in Geschichte hinein entäußert. Das wäre jedoch ein Bruch zwischen Anthropologie und Christologie, weil die anthropologische Überzeugung, dass jedes bewusste Leben verkörpert ist, eben nicht christologisch durchbuchstabiert würde.²⁹ Der Leib Christi wird solcherart mentalistisch verkürzt und darüber hinaus zu einem aus dem Diskurs Ausgeschlossenen und „Außerhalb“, zu einer diskursiven Leerstelle, die jeglicher Bestimmung entzogen gedacht wird. Dieser Leib, so die Vorstellung, kann, ja darf niemals Körper werden. Blicke aber der Leib Christi für uns bestimmungs- und bedeutungslos, könnten

²⁹ Vgl. hierzu auch T. HEIMERL, Körperlichkeit – Leiblichkeit, Grunddaten einer Debatte, in: Zur Debatte (8/2014), 23f, hier 24; DIES., Perspektiven einer Theologie des Körpers, in: Zur Debatte (8/2014), 28f.

wir uns nicht glaubend und handelnd auf ihn beziehen, weil Glauben und Handeln in ihrer Intentionalität einen Referenzpunkt mit einem konkreten Gehalt benötigen. Eine reine Leerstelle, ein bloßes „Außerhalb“, eignet sich nicht als zentraler Bezugspunkt einer Praxis, deren Kern die Selbst- und Weltdeutung bewussten Lebens im Dienst einer gelingenden Lebensführung darstellt. Hierzu bedarf es auch der Bestimmung etwa in Form analogen und metaphorischen Sprachgebrauchs, die aber wiederum nur unter den Bedingungen des Diskursiven sich vollziehen kann – und damit eben auch in Form performativer Akte.

Ist der Leib Christi aber kein bloßes „Außerhalb“ des Diskurses, sondern eben als Körper in seine Deutungen eingelassen, dann auch in hegemoniale Deutungspraxen. Hierzu gehören, wie gesehen, bestimmte hegemonial gewordene Körper- und damit auch Geschlechterbilder und die mit ihnen verbundenen Bestimmungen von Funktionen und Aufgaben, Rollen und Wirkungen. Dieser Performanz des Leibes Christi und dessen Verstrickung in hegemoniale Körperdiskurse ist im theologiehistorischen Durchgang durch unterschiedliche Leib-Christi-Theologien und -Traditionen analytisch und kritisch nachzugehen. Zugleich ist in systematischer Perspektive nach Möglichkeiten eines Verständnisses des Leibes Christi zu suchen, das sich bestimmten hegemonialen Mustern entzieht – und damit ist ein neues systematisch-theologisches Forschungsfeld im Schnittfeld von Christologie, Ekklesiologie und theologischer Genderforschung eröffnet.

Bibliographie

- ADORNO, THEODOR W., Stichworte. Bd. 2: Kritische Modelle, Frankfurt am Main ⁵1980.
- ALTHAUS-REID, MARCELLA, *The Queer God*, London 2003.
- ALTHAUS-REID, MARCELLA/ ISHERWOOD, LISA, *Controversies in Feminist Theology*, London 2007.
- (Hg.), *Controversies in Body Theology*, London 2008.
- BUTLER, JUDITH, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991.
- *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt am Main 1997.
- *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt am Main 2005.
- *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt am Main 2009.
- DE LAURETIS, TERESA, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington/Indiana 1987.
- FOUCAULT, MICHEL, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: DERS., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main 1993, 69–90.
- *Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1983.
- GOSS, ROBERT E., *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*, Cleveland 2002.
- GROSZ, ELISABETH, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington/Indiana u. a. 1994.
- *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York u. a. 1995.

- HARAWAY, DONNA, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main 1995.
- HEIMERL, THERESIA, *Körperlichkeit – Leiblichkeit. Grunddaten einer Debatte*, in: *Zur Debatte* (8/2014), 23f.
– *Perspektiven einer Theologie des Körpers*, in: *Zur Debatte* (8/2014), 28f.
- ISHERWOOD, LISA, *Liberating Christ: Exploring the Christologies of Contemporary Liberation*, Cleveland/Ohio 1999.
– (Hg.), *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*. Sheffield 2001.
- LACAN, JACQUES, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II (1954–55)*, Weinheim/Berlin 1980.
- LAQUEUR, THOMAS, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main/New York 1992.
- MATURANA, HUMBERTO R./VARELA, FRANCISCO J., *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Bern/München 1987.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
– *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München ²1994.
- RAHNER, KARL, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. IV, Köln/Zürich ⁵1967, 137–155.
- RUSSELL, BERTRAND, *Die Analyse des Geistes*, Hamburg 2004.
- VARELA, FRANCISCO/THOMPSON, EVAN/ROSCHE, ELEANOR, *Enaktivismus – verkörperte Kognition*, in: J. FINGERHUT/R. HUFENDIEK/M. WILD (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt am Main 2013, 293–327.
- VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollst. überarb. Aufl., Regensburg 2000.
- WALDENFELS, BERNHARD, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980.
- WARD, GRAHAM, *Cities of God*, London/New York 2000.
– *The Displaced Body of Jesus Christ*, in: DERS., *Cities of God*, London/New York 2000, 97–116.
- WENDEL, SASKIA, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002.
– *Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie*, in: H. LANDWEER (Hg.), *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, Bielefeld 2012, 317–335.