

**Theologische Bibliothek
Töpelmann**

Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Christoph Schwöbel

Band 172

**Verkörperung
als Paradigma
theologischer
Anthropologie**

Herausgegeben von
Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-042570-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-042179-8
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-042185-9
ISSN 0563-4288

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
© Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com



Vorwort

Der vorliegende Band geht auf ein internationales und interdisziplinäres Symposium zurück, zu dem die Herausgeber zusammen mit Michael Welker am 10. und 11. Januar 2014 ins Heidelberger Marsilius-Kolleg eingeladen hatten. Neben Exegetinnen und Exegeten, Systematikern, Philosophen und Psychologen aus Berkeley, Bern, Köln und Heidelberg nahmen auch 15 Nachwuchswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen aus Heidelberg und Bern teil. Die Veranstaltung wurde im Rahmen des Heidelberger Marsilius-Projektes „Verkörperung als Paradigma einer evolutionären Kulturanthropologie“ organisiert. Im Nachgang des Symposiums haben wir weitere Kolleginnen und Kollegen, die thematisch ausgewiesen sind, um ergänzende Beiträge gebeten. Diese wurden zum Teil im Max-Weber-Kolleg (Erfurt) diskutiert.

Herrn Gunnar Berthold (Heidelberg) danken wir für die Vereinheitlichung der Manuskripte und seine umfassende Hilfe bei der Fertigstellung des Bandes. Ebenso danken wir den Herausgebern der Reihe, Prof. Dr. Bruce McCormack, Prof. Dr. Friederike Nüssel und Prof. Dr. Christoph Schwöbel, für die Aufnahme dieses Bandes in die Theologische Bibliothek Töpelmann. Dem Verlag de Gruyter, namentlich Herrn Dr. Albrecht Döhnert, danken wir für sein engagiertes Interesse an diesem Buch und Herrn Stefan Selbmann, Frau Angelika Hermann und Frau Katrin Mittmann für die gute Zusammenarbeit.

Heidelberg,
Berkeley/San Anselmo
im Mai 2015

Gregor Etzelmüller
Annette Weissenrieder

Inhalt

Vorwort — V

Einführung — 1

Thiemo Breyer

Philosophie der Verkörperung

Grundlagen und Konzepte — 29

Bernd Janowski

Die lebendige *nəpəš*

Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele“ — 51

Annette Schellenberg

„Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf“ (Hi 7,5)

Zur Bedeutung des Körpers im Hiobbuch — 95

Andreas Wagner

Verkörpertes Herrschen

Zum Gebrauch von „treten“/„herrschen“ in Gen 1,26–28 — 127

Martin Rösel

Den Herrn aus ganzem Denken lieben (Dtn 6,5 LXX)

„Entkörperung“ in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments? — 143

Gerd Theißen

Verkörperung als Botschaft

Transformative Religion und Theologie im Urchristentum — 159

Annette Weissenrieder

Verkörperung des inneren Menschen?

2. Korinther 4,16 im Lichte antiker medizinischer und philosophischer Traditionen — 183

Gregor Etzelmüller

Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie — 219

Gesche Linde

Verkörperung, Handlung, Repräsentation

Ein interpretationstheoretischer Vorschlag — 243

Philipp Stoellger

Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes — 289

Michael Welker

Was kann theologische Rede von Inkarnation und Auferstehung zur Anthropologie beitragen? — 317

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren — 327

Personenregister — 331

Stellenregister — 333

Sachregister — 347

Einführung

Die Philosophie der Verkörperung und die hier vorgelegten Beiträge zu einer Theologie der Verkörperung teilen eine entscheidende Einsicht, die sich auch empirisch einholen lässt: Der menschliche „Geist [ist] nicht nur zufällig, sondern innig an einen Körper gebunden und innig in seine Welt eingebettet.“¹

Diese Einsicht stellt für die Theologie eine zweifache Herausforderung dar: Zum einen hat die Theologie im Anschluss an den Neuplatonismus, vor allem aber an den neuzeitlichen cartesianischen Dualismus dichotomische Menschenbilder gestützt und verbreitet. In subjektivitätstheoretisch orientierten Theologien bleibt der Körper (und damit auch der Weltbezug² des menschlichen Bewusstseins) in der Regel ausgeblendet. Demgegenüber können die exegetischen Wissenschaften im Verkörperungsdiskurs Einsichten wiedererkennen, die auch die biblischen Überlieferungen prägen. So hat etwa schon Hans Walter Wolff in seiner *Anthropologie des Alten Testaments* von 1973 auf die grundlegende Verkörperung der menschlichen Existenz und deren Einbettung in die Welt des Menschen aufmerksam gemacht.³

Zum anderen ermutigen die Einsichten der Forschung zur „*embodied cognition*“ die exegetischen Disziplinen dazu, die Einsichten der biblischen Überlieferungen nicht nur als zeitgebundene, historische Konstruktionen eines bestimmten Körper- und Weltverständnisses wahrzunehmen, sondern auch die Realistik dieses Körper- und Weltverständnisses zu erkennen, die die Wirklichkeit theologischen Arbeitens immer noch prägt. Die biblischen Überlieferungen erschließen das menschliche Leben auf eine auch in der Spätmoderne realistisch nachvollziehbare Weise als verkörperten und in seine Welt eingebetteten vitalen Lebensvollzug.

Unsere Einleitung möchte in einem ersten Schritt erhellen, inwiefern der menschliche Geist als „innig an einen Körper gebunden und innig in seine Welt

¹ John Haugeland, „Der verkörperte und eingebettete Geist,“ in *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Hgg. Joerg Fingerhut/Rebekka Hufendiek/Markus Wild, stw 2060 (Berlin: Suhrkamp, 2013): 105–143, 143.

² Vgl. etwa den programmatischen Aufsatz von Ulrich Barth, „Abschied von der Kosmologie. Welterklärung und religiöse Endlichkeitsreflexion,“ in ders., *Religion in der Moderne* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003): 401–426.

³ Vgl. Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010 [Neuausgabe]).

Dichtungen oder symphonische Kompositionen hinein fortsetzt und sich weder von der Sterblichkeit des Menschen noch der Endlichkeit der Welt aufhalten lässt. Die Gedankenfigur, dass die „Seele“ „in der Einheit mit ihrem Leib“ „ihre eigene Herkunft“ „als Herkunft aus dem Unbedingten“ verstehen müsse, ist ihrerseits lediglich eine von mehreren möglichen Ausprägungen dieser bedeutungsproduzierenden Fähigkeit des Menschen. Zweitens: Wenn die Unterscheidung zwischen „Körper“ und „Seele“ an Plausibilität verliert, weil sowohl die Bezugnahme auf sich selbst als auch die Bezugnahme auf die Welt in allen interpretatorischen Akten ineinandergreift bzw. weil auch die Bezugnahme auf sich selbst sich niemals endgültig von der Bezugnahme auf den eigenen Körper emanzipieren kann, dann verliert, jedenfalls unter der lutherischen Prämisse, dass der „Körper“ das Verhältnis zur Welt herstelle und die „Seele“ für das Verhältnis zu Gott empfänglich sei, die parallel verlaufende strikte Unterscheidung von Welt und Gott ebenfalls an Nachvollziehbarkeit. Hier scheint mir eine Aufgabe für jede Theologie zu liegen, die sich herausgefordert fühlt, dem Thema der Verkörperung ihre Aufmerksamkeit zu schenken.

Philipp Stoellger

Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes

1. Zur Funktion von „Verkörperung“

Verkörperung ist ein überdeterminierter Ausdruck. Je nach Voraussetzungen oder Theoriekontext ist er verschieden bestimmt und für den jeweiligen Gebrauch anders disponiert. Das macht seine Semantik so unüberschaubar und schwer zu handhaben. Verkörperung tritt zunächst auf als Topos der Alltagssprache, in der er schon vieldeutig ist. Wird er im Theoriekontext aufgerufen, ist er noch vieldeutiger – so dass es einiger Arbeit bedarf, um ihn so zu beschränken, dass er halbwegs kontrollierbar wird. Auch wenn ihm nicht der Adel einer Aufnahme in das historische Wörterbuch der Philosophie zuteil wurde, ist er in philosophischen wie theologischen Kontexten keineswegs marginal¹, wie die phänomenologischen Traditionen zeigen können (wie von Husserl ausgehend Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels).

In welchem Kontext man von „Verkörperung“ spricht, macht gravierende Unterschiede. Redet man von „embodiment“, hat das den Resonanzraum der „mind-body“-Debatte, ihrer Dualismen und Antidualismen. Einer davon ist die Programmschrift „Philosophy in the Flesh“² von Lakoff und Johnson mit ihrer These, mind sei immer embodied, also nicht leiblos zu denken. Der Innovationswert dieser These ist von Aristoteles her gesehen gering. War doch seine These gegen seinen Lehrer, es gebe keine anima separata, genausowenig wie immaterielle Ideen, leiblose Formen oder sprachlose Begriffe. Bemerkenswert wird die „Fleischlichkeit“ des „mind“ erst aufgrund einer Bestreitung, sei sie cartesisch begründet oder neurowissenschaftlich wiederholt. Lakoff und Johnson waren in Tradition der kognitiven Linguistik daran interessiert, dass „concepts and reason“ stets „embodied“ seien.³ Daraus ergibt sich die Ableitung, dass auch „Philosophie“ stets embodied ist und mind nicht leiblos. Für phänomenologische Perspektiven ist das nur passend und treffend. Insofern begegnen und kreuzen sich darin Kognitionswissenschaften und Phänomenologie.

¹ Vgl. dazu den Beitrag von Thiemo Breyer in diesem Band.

² George Lakoff/Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999).

³ Lakoff/Johnson, *Philosophy* (s. Anm. 2), 16 ff.

Die Funktion von „Verkörperung“ und deren Struktur diesseits bestimmter Semantiken scheint vor allem anti-reduktionistisch und anti-dualistisch zu sein: gegen rationalistische Reduktionen auf ein leibloses Subjekt der Erkenntnis oder gegen naturalistische Reduktionen auf ein „Hirn, das denkt, fühlt und will“; und meist gekoppelt gegen Dualismen (wie exemplarisch der cartesische).⁴ Nur, *Antireduktionismus und Antidualismus* als Funktionsbestimmungen implizieren das prinzipielle Problem der Gegenbesetzung, in der die Probleme des Gegners invertiert oder sublimiert präsent und wirksam bleiben. Wer gegen ein leibloses Subjekt die „große Vernunft des Leibes“ aufruft, invertiert womöglich die Problemstellung und wiederholt sie darin – sei es mit Nietzsche oder sei es mit dem neuen Lob des vegetativen Nervensystems, auf dass „der Bauch mehr zu denken und zu sagen habe, als das Hirn meint“.

Will man nicht bei der Negation als Bestimmung der „Verkörperung“ bleiben, bedarf es des Versuchs zu sagen, was mit dem Ausdruck besagt werden kann und soll. Ginge das ohne weiteres, wäre er entbehrlich, eine reduzierbare Theoriemetapher, durch anderes ersetzbar. Versucht man es dennoch, wird es komplizierter als die lebensweltliche Evidenz des Ausdrucks insinuiert. „Verkörperung“ fungiert vor allem als *Figur des Dritten* gegenüber solchen Dualen oder Differenzen, die den „Verstand verhexen“, wie mind and body oder Geist und Materie. Er dient der Entdualisierung durch eine Art „holistischer“ Deutung des Problemfeldes. Nur, welches?

Das lässt sich *anthropologisch* bestimmen. Dann ist Verkörperung ein Ausdruck für das „leibliche Selbst“⁵ wie den Leibkörper, der wir sind und den wir haben. Das lässt sich auch *sozialanthropologisch* bestimmen. Dann wird Verkörperung ein Ausdruck für die leibkörperliche Interaktion (und Interpassion) menschlichen Lebens. Es lässt sich auch *institutionentheoretisch* fassen. Dann erscheinen Institutionen und Strukturen als Verkörperungen einer Lebensform, ihrer „Sittlichkeit“ und Ordnungsfunktionen. Es lässt sich auch *symboltheoretisch* fassen. Dann ist Verkörperung ein Grundzug der „Symbolisierung und Organisation“, wie in Cassirers symbolischer Prägnanz. Und so könnte es weitergehen, *technikphilosophisch*, *medientheoretisch*, *bildwissenschaftlich*, *sprachphilosophisch* – und nicht zuletzt auch *theologisch*, wie noch zu zeigen. Liegt doch spätestens seit der Inkarnationsmetapher Verkörperung nur zu nahe als theologische

⁴ Auch wenn Descartes in seinen ‚*Passions de l'âme*‘ mitnichten so schlicht dualisiert, wie die Rezeptionsgeschichte meinte. Vgl. René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele/Les passions de l'âme*, Übers. Klaus Hammacher (Hamburg: Meiner, 1996).

⁵ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000).

Grundmetapher für Gott, Glaube, Glaubensleben, Gemeinde, Gottesdienst und Kirchen wie Christentümer.

2. Das Verkörperungsmissverständnis

Bevor auf diese naheliegende Kreuzung von Verkörperung und Inkarnation eingegangen werden kann, ist zu benennen und zu vermeiden, was ebenso nahe liegt: das *Verkörperungsmissverständnis*. Denn 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. Verkörperung wäre damit immer sekundär, ontologisch inferior, epistemisch reduzierbar und – im Grunde entbehrlich, wenn nicht sogar hinderlich oder schädlich. Ähnlich wie das alte Schema der Expression, demzufolge etwas ursprünglich und eigentlich „Innerliches“ sekundär zum Ausdruck kommt – und darin immer schon seinen Ursprung verfehlt und von ihm abfällt: „Spricht die Seele ...“.

Dieses *Verkörperungsmissverständnis* ist wahrzunehmen und zu notieren – um es nicht fraglos in Kraft bleiben zu lassen. Denn dieses Vorverständnis ist weder notwendig noch wünschenswert, ist es doch seinerseits eine abhängige Funktion von vorgängigen Modellen und Theoriesettings, die sich in diesem Missverständnis zu Ausdruck und Geltung bringen. Aber diese Traditionen sind zahlreich und derart in Geltung, dass das damit gesetzte Verkörperungsmissverständnis naheliegend *bleibt* und damit eine gravierende Hypothek darstellt.

Drastisch ist die immer wiederkehrende Figur des gnostischen Duals, mit der der Körper zum Diabolicum stilisiert und die Körperlosigkeit als Teil des Heilswegs fingiert wird. Das ist deutlich zu unterscheiden vom platonischen Dual, der aber auf seine Weise die wohl dominante Version des Verkörperungsmissverständnisses begründet: Das Wahre, Eine, Ursprüngliche ist transzendent und jenseits der Körperwelt, die nur sekundär und im Grunde doch ontologisch inferior ist und bleibt. *Dagegen* richtete sich das aristotelische Substanzmodell, das keine körperlosen Formen kennt. Wurde das aber neuplatonisch transformiert, kehrten die körperlosen Ideen wie die Seele wieder. *Dagegen* richtete sich die renaissancearistotelische Entdualisierung eines Pomponazzi (und auch Luthers). Wenn mit der Emphase der „Neuzeit“ die cartesische Dualisierung das Denken gefangen nahm, richteten sich *dagegen* bereits die *Anti-Cartesier* wie Vico und Leibniz, die an der Entdualisierung arbeiteten, wie in ihrem Gefolge auch Cassirer, Blü-

menberg, Rudolph, Krois und Bredekamp. Mit diesen Traditionen kreuzen sich die Phänomenologien von Merleau-Ponty zu Waldenfels (oder anders auch zu Schmitz) oder von Aristoteles her zur Nancy.

Wollte man die Wendung des Blicks und die Korrektur des Verkörperungsmissverständnisses auf den Punkt bringen, könnte man sagen: Das Zweite ist das Erste, das Uneigentliche das Eigentliche oder die Verspätung vorgängig. Das „Zweite“, Sekundäre, ist das Erste, das ursprünglich Gegebene, von dem auszugehen ist. Pathe, ob nun Gefühle, Stimmungen oder Affekte, zeigen das sehr klar. Es gibt nicht erst einmal Wut, die dann noch sekundär zum Ausdruck kommt. Sondern sie ist ein leibliches Ausdrucksverhalten, das im Leib verkörpert ist. Hier kann „Verkörperung“ nicht sekundäre Expression meinen, sondern Wut ist, was sie ist, indem sie so ist: verkörpert. Dagegen wäre eine leiblose, vorgängige Wut eine sekundäre Abstraktion, die – aus der leibhaftigen Verkörperung destilliert und auf den Begriff gebracht – erst die Probleme produziert, die dann mit der These eines sekundären Ausdrucks „gelöst“ werden sollen.

3. Potentiale der „Verkörperung“

„Verkörperung“ ist ein mächtiges Deutungsmuster. Es kann „uns“ sehen lassen, so sehen lassen, wie die dualisierenden Traditionen es nahe legen. Es kann „uns“ aber auch anders sehen lassen als in diesen Denk- und Wahrnehmungsschemata. Es kann uns *Gott* anders sehen und verstehen lassen, „uns selbst“ ebenso wie „die Anderen“ und „die Gemeinschaft“.⁶

⁶ Vgl. Philipp Stoellger, „Figuration und Funktion ‚un/heiligen Personals‘. Zur Figurenlehre medialer Anthropologie,“ in *Mediale Anthropologie*, Hgg. Christiane Voss/Lorenz Engell (München: Fink, 2015): 201–250; ders., „Embodied Theology. The Relation of Image and Body as a Theological Problem,“ in *Transfiguration. Nordic Journal of Religion and the Arts 2012/2013*, Hg. Nils Holger Petersen (Copenhagen: Muesum Tusculanum Press, 2014): 57–121; ders., „Einleitung: Theologie der Verkörperung. Erkundungen an den Grenzen des Bildes,“ in *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Hgg. ders./Marco Gutjahr (Würzburg: Königshausen&Neumann, 2014): 1–41; ders., „Wer spricht? Zur Inkarnation des Denkens und Sprechens,“ in *Körper des Denkens. Neue Positionen der Medienphilosophie*, Hgg. Lorenz Engell/Frank Hartmann u. a. (München: Fink, 2013): 83–112; ders., „Schrift, Bild, Verkörperung – als Medien Gottes. Eine protestantische Antwort auf Eckhard Nordhofs Bildtheologie,“ *Eulensisch. Limburger Magazin für Religion und Bildung* (2012-2): 17–20; ders., „Theologie der Verkörperung. Die Bildlichkeit des Körpers und Körperlichkeit des Bildes als theologisches Problem,“ in *Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperung*, Hgg. Horst Bredekamp/Marion Lausche u. a. (Berlin: Akademie-Verlag, 2012): 143–172; ders., „Rez.: Benedikt Gilich, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer 2011“, *ThLZ* 140 (2015): 111–115.

Dass „Verkörperung“ kraft dieser Deutungsmacht auch gefährlich werden kann, ist darüber nicht zu vergessen. Denn das Deutungsmuster kann auch glauben lassen und glauben machen, dass Verkörperung *alles* sei, was ist. Dagegen wäre semiotisch wie phänomenologisch gleich zu konzedieren: Alles was ist, mag nur in und als Verkörperung gegeben sein, wahrnehmbar und zugänglich; aber Verkörperung muss darum nicht gleich *alles* sein, was ist. Was dagegen Entkörperung wäre oder die *Anderen* der Verkörperung, wo also die phänomenalen und theoretischen Grenzen dieses Deutungsmusters liegen, ist eigens zu klären.

Um nur ein Beispiel zu geben: Man kann Verkörperung verwörtlichen, *allzu* wörtlich nehmen. Wenn etwa mit der Luthereffigie zu Halle eine Verkörperung Luthers in effigie fabriziert wurde, ist das eine Form von Verkörperung, die weder notwendig noch unbedingt wünschenswert ist. Oder wenn man meint, mit dem Papst werde die „sichtbare Einheit“ der Kirche verkörpert, repräsentiert und realpräsent inszeniert, ist auch das eine Verkörperungsprätention, die nicht ratifiziert werden *muss*. Oder wenn neue Heilige, auch im Protestantismus, plötzlich und unerwartet „den Protestantismus“ zu verkörpern scheinen, kann das auch schlechter Schein sein. Oder wenn neue Heilige, auch im Protestantismus, plötzlich erwartet wird, er dürfe in Amts- und Lebensführung nicht den Erwartungen der Gemeinde widersprechen, sondern (so die Implikation) müsse ihnen auch soweit entsprechen, dass kein Widerspruch auftritt – wird dann der Pfarrer dienstrechtlich verpflichtet, jeweils regionale und variante Erwartungen an „die protestantische Lebensform“ zu verkörpern? Kurz gesagt: Verkörperung kann auch in die Irre führen und uns glauben machen, man *müsse* auch verkörpern „quod res est“. Theologisch wäre hier einzuwenden, dass das nicht nur einer Logik des Gesetzes folgt, sondern auch gewisse christliche Freiheiten vermissen ließe.

Wenn alles irgendwie auch Körper ist und darin Verkörperung, würde es banal. Nur muss dem mitnichten so sein. Was wäre zu gewinnen, wenn Verkörperung ein Theoriemodell wird, unter dem man alles unter eigenem Aspekt wahrnehmen, beschreiben, analysieren und betreiben kann?

Anthropologisch wird aus den „Krisen der Subjektivität“ damit eine konstruktive Konsequenz gezogen: den Menschen als „corpus“⁷, und die „forma corporis“ stets als verkörperte, „leibhaftige“ Seele zu verstehen, und Gemeinschaft, Gesellschaft und Gemeinde stets als „soziale Körper“ zu verstehen, in Verkörperungen gestaltet. Aber – schon wird es schnell allzu wörtlich, wenn man „tatsächlich“ eine Gemeinde als Leib verstünde, als *einen* Körper. Denn das holistische Modell der Verkörperung kann dann total und totalisierend werden. Als

⁷ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Berlin: Diaphanes, 2003).

müsste jedes Glied dieses Körpers sich widerspruchsfrei in den Funktionszusammenhang des Organismus fügen. Wenn eine Metapher und deren Modell wörtlich genommen werden, entsteht Metaphysik.

Anthropologisch bliebe man nur zu leicht konzentriert auf „das Subjekt“ oder die *Person*, das Selbst oder den Menschen. Auch das ist problemgeschichtlich verständlich, aber dennoch zu wenig. Denn Verkörperung ist nicht nur personal, sondern auch *sozial* verfasst; und nicht nur sozial, sondern auch strukturell: Institution, Organisation bis in die Frage der Verkörperung von Systemen wie Recht oder Religion.

Phänomenologisch ist der Gewinn, vom Gegebenen auszugehen: den Gestalten und Gestaltungen, Figuren und Figurationen, Erscheinungen und Erscheinungsweisen. Das ließe sich leicht theologisch variieren: vom Erscheinen, Zeigen, Offenbaren wie Erfahren auszugehen. Dass damit das nicht Gegebene, sich *nicht* Zeigende übersehen werden könnte, lässt es ratsam erscheinen, Entzug und Entzugserscheinungen nicht zu vergessen. Denn, wie notiert, Verkörperung ist nicht alles, was ist.

Hermeneutisch wird der Horizont geweitet vom „Wort allein“ auf dessen Verkörperungen, so dass die leiblichen Register der Kommunikation in den Blick kommen, von Mimik und Gestik über die kinästhetische Perzeption und deren Adressierung. Für die Medienpraxis religiösen Lebens wie für die Mehrdimensionalität des Gottesdienstes ist das „praktisch“ längst thematisch und in operativer Kompetenz Gegenstand von Ausbildung und Forschung. Wenn das Modell des Theaters mit Schauspiel und Inszenierung gewählt wurde, ist das allerdings metonymisch zu verstehen. „Theater“ ist eine Form von Verkörperung, nicht die einzige und auch nicht ohne Probleme für religiöse Lebensformen.

Bildwissenschaftlich ist über die Hermeneutik hinaus beispielsweise all das zu gewinnen, was Horst Bredekamp, John M. Krois und Jürgen Trabant unter dem Programm „Bildakt und Verkörperung“ erforschen. Im Anschluss an Warburg und Wind wie deren „Verwandten“ wird die idealisierende Kunstwissenschaft zu einer Bildwissenschaft geweitet, in der Bildkörper und Körperbilder in den Blick kommen, und zwar als kinästhetisch, leibhaftig erfahrene „Agenten“ oder Wirkungspotentiale. „Bildkörper und Körperschema“ bilden ein Wechselspiel, in dem sowohl das Bild als auch seine Verwendungen in ein neues Licht rücken.⁸

⁸ Vgl. John M. Krois, *Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*, Hgg. Horst Bredekamp/Marion Lauschke, Actus et Imago 2 (Berlin: de Gruyter, 2011).

Medientheoretisch wird mit der Verkörperung ein neues Kapitel der Anthropologie eröffnet, der *medialen* Anthropologie.⁹ Darin eröffnet die Materialität der Medialität den Anschluss an die Diskurse um „Ding, Apparat und Technik“. Mit der Ausdifferenzierung der Verkörperung von Person, Sozialität und Struktur bzw. Systemen wäre anscheinend genug differenziert, wären da nicht *Zwischenbestimmungen*, die so noch nicht gefasst wären: *Medien*, die als Medienkörper und Körpermedien *auch* für die Verkörperungsforschung relevant sind. Ob Erkenntnis oder Institution, Aktion oder Interaktion etc., es geht dabei stets um „Kommunikation“ oder anders gefasst um Medienpraktiken und -dynamiken. Klassisch sind die Medien der Religion namens „Wort und Sakrament“ nicht körperloser Sinn, sondern perzeptiv und damit körperlich adressierte Medienpraxis. Das Wort hat Medienkörper, seien es in Verkündigung Person, Stimme, Raum und dessen Atmosphäre; oder seien es in der Lektüre Schrift, Rolle, Buch, screen oder icons.

Theologisch nun liegt mit den Verkörperungsdiskursen das Spiel von „Hase und Igel“ nahe. Ist die Theologie mit dem Wort, das Fleisch wird, mit der Inkarnation Gottes in Christus doch immer „schon da“, wo dann vermeintlich Spätere arg verspätet ankommen. Das ist ja nicht falsch, nur würde man damit mögliche Horizonterweiterungen leicht verpassen: etwa die Frage nach der Verkörperung Gottes in Tora und Tempel, den Verkörperungen des Glaubens in Schrift, Bild und Lebensform, den Verkörperungen der Kirche in Bild und Kult und manchem mehr. Verkörperung kann uns anders sehen und denken lassen als gewohnt. Das gelingt allerdings nur, wenn man vom Gewohnten etwas ablässt und sich auf Ungewohntes einlässt. Ein Aspekt dessen ist, von drei Versionen der Verkörperung her zu denken: von Verkörperung in *Logos*, *Ethos* und *Pathos*.

4. Dimensionen von Verkörperung: Logos, Ethos, Pathos

Sofern die „embodied cognition“, wie die Programmformel besagt, auf Kognitionsfragen konzentriert ist, also epistemisch orientiert ist, werden damit zwei Aspekte nicht eigens fokussiert. Orientiert man sich an der antiken Differenz von Logos, Ethos und Pathos oder an deren neuzeitlichen Versionen von Erkenntnis, Wille und Gefühl, ist die Frage der cognition vor allem eine des Logos, also von Vernunft, Begriff, Erkenntnis und deren leiblicher Verfassung. Analog wäre nach

⁹ Vgl. Lorenz Engell/Frank Hartmann u. a., Hgg., *Körper des Denkens. Neue Positionen der Medienphilosophie* (München: Fink, 2013); Christiane Voss/Lorenz Engell, Hgg., *Mediale Anthropologie* (München: Fink, 2015).

„embodied ethics“ oder „embodied emotions“ zu fragen. Nun ist es eine Horizonterweiterung, dass durch embodiment die cognition bereits an Ethos und Pathos gekoppelt wird. Aber dennoch bleibt die Frage der Kognition dominant. Das ist eine Engführung, die problemgeschichtlich allerdings verständlich ist. In platonischer wie in cartesischer Tradition ist die Frage nach Wahrheitserkenntnis leitend, also eine Frage des Logos bzw. der Episteme. So verständlich diese Konzentration auf die *Kognition* angesichts rationalistischer oder anders naturalistischer Engführungen ist, ist Verkörperung darüber hinaus mehrdimensional verfasst und relevant: auch für *Perzeption*, *Aktion* und *Interaktion* sowie *Passion* und *Interpassion*. Um es klassisch zu formulieren: *Logos*, *Ethos* und *Pathos* sind drei Verkörperungsdimensionen. Erst ein dreidimensionales Verkörperungskonzept kann sich von der Engführung auf die Kognition und den Antidualismus lösen.

4.1. Logos

Dass der *Logos*, sei er Vernunft, Erkenntnis oder Wort und Sprache, nie körperlos, sondern intrinsisch verkörpert ist, entfaltet die „embodied cognition“; allerdings nicht schlechthin neu, sondern in langer Tradition. Aristoteles' These gegen die „anima separata“ (und damit auch gegen die Unsterblichkeit der Seele), hatte zur Konsequenz, dass logos oder nous nie immateriell, prä- und postexistent oder leiblos gedacht werden können. Was immer „Denken“ heißen mag, erst recht ein „sich selbst denkendes Denken“ – es ist leibhaftig, sonst ist es nicht. Diese antiplatonische These ist derart prinzipiell, dass die Frage ist, wie sie begründet werden kann, wenn sie doch selber als Grund und Voraussetzung fungiert. Man kann die platonische These prämundaner transzendenter Ideen ad absurdum reduzieren und damit apagogisch dagegen argumentieren. Man kann auch von der Plausibilität der aristotelischen Gegenthese ausgehen, die die Welt und Immanenz zur grundlegenden Voraussetzung macht, von der aus eine schlechthin jenseitige „weltlose“ Transzendenz als unreal gelten muss. Aber der Konflikt dieser Voraussetzungen bleibt und durchzieht deshalb auch die Problemgeschichte. Wollte man theologisch gegen die aristotelische These einwenden, sie mache Transzendenz undenkbar, ist zumindest dieser Einwand widerlegbar. Denn Aristoteles' Platonkritik erklärt „nur“ eine absolute Transzendenz für undenkbar, ein pures „supra nos, nihil ad nos“, so wie eine absolute Verborgenheit. Dementsprechend ist auch theologisch davon auszugehen, dass ein weltloser Gott nicht Gott wäre, eine immanenzlose Transzendenz absurd. Differenztheoretisch formuliert: Erst die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz lässt beide Relate sinnvoll werden, die je für sich „absolut“ sinnlos würden. Daher ist es sinnvoll davon

auszugehen, dass es keine „immanenzlose“ Transzendenz gibt, wenn denn erst die Unterscheidung „Sinn macht“. Wenn Gott ist, ist er nicht weltlos, sondern immanent präsent, ohne in der Immanenz aufzugehen. Klassisch formuliert: in der Welt, aber nicht von der Welt, sonst wäre er „nihil ad nos“, er ginge uns nichts an.

Darin berühren sich potentiell konstruktiv der aristotelische Antiplatonismus und die Theologie, ohne ineinander aufzugehen. Denn die theologische These würde gegen ein reines sich selbst denkendes Denken einwenden, das sei nicht Gott, sondern nur ein Modell der Selbstbeziehung – und zwar ein recht defizientes. Ist doch „ein Selbst“ nicht ohne Alterität sinnvoll, so wie ego und alter erst als Differenz sinnvoll werden. Weitergehend ist für Selbstsein seine ursprüngliche Bezogenheit auf Anderes konstitutiv, sonst wäre es eine metaphysische „Aseitität“, die in mythischer Ursprungslogik konzipiert wäre. Noch weiter gehend ist auf die Abkünftigkeit eines Selbst von Anderen und dessen Diachronie zu verweisen, durch die die Phantasie einer Aseitität destruiert wird.¹⁰

Die Auffassung des Logos als individuiert durch Materialität und Zeitlichkeit wird verkörpert: klassisch im Rhetor und in Epen wie Tragödien. Das gesprochene und das geschriebene Wort sind die beiden Verkörperungsregister, in denen das Wort „Fleisch“ wird. Rhetorik ist deswegen seit jeher Verkörperungstheorie und -technik. Schriftlehre ist daher Reflexion auf die Körper des Wortes bis in die Materialität der Tinte, Papiere, Bindung und Aufbewahrung. Bibliotheken als Schrifthüter sind die großen Körper, in denen die vielen kleinen inkorporiert werden. Denn um die Körper des Wortes gruppieren sich ganze Institutionsketten der Verwahrung, Verwaltung und Verarbeitung.

4.2. Ethos

Mit dem *Logos* bliebe man in der Domäne von Kognition und Vernunft – und könnte übersehen, dass Verkörperung mindestens gleichermaßen relevant ist für das *Ethos*. Denn was wäre Reflexion auf Lebensform(regeln) namens Ethik, wenn nicht die Reflexion einer gelebten Lebensform, deren Form Ethos zu nennen wäre. Solch ein Ethos ist wesentlich in vivo, nicht erst in vitro. Und in vivo ist es verkörpert als Lebensführung. Dabei können diverse Aspekte von Verkörperung unterschieden werden: Figuren wie „Vorbilder“, in denen sich eine symbolische

¹⁰ Vgl. Philipp Stoellger, „Selbstwerdung. Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst,“ in *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Hgg. Ingolf U. Dalferth/ders., (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005): 273–316.

Ordnung selbst vorstellig wird.¹¹ Das muss nicht unter Verdacht der „Gesetzlichkeit“ stehen. Es ist schlichter eine Form lebendiger Prägnanz, die allerdings ambivalent ist, kann damit doch ebenso überhöht wie delegiert werden. Die „Heiligen“ sind paradigmatisch dafür. Es können im Unterschied zu den exempla auch sacramenta als Verkörperungen gelten, vor allem die Gemeinschaft der Heiligen in der Feier des Abendmahls. Nicht, dass das faktisch ambivalenzfrei wäre, aber es ist eine *Gemeinschaft*, an der prinzipiell jeder partizipieren kann, auf dass er werde, was er feiert und genießt. Es gibt auch davon verschieden imaginäre Lebensformen wie in Literatur und anderer Kunst, in denen das mehr als Wirkliche ausgelebt und vorgeführt wird. Und es gibt, vom symbolischen und imaginären Ethos verschieden, das schlicht reale, faktische, etwa der lebensweltliche Habitus, in dem wir leben. All solche Aspekte des Ethos wären gar nicht präsent, gegeben und wirksam, wären sie nicht in vivo verkörpert und erst von daher in vitro reflektiert oder in memoria und in imago bearbeitet.

Im Anschluss an Gottes Wort ist jüdisch wie christlich grundlegend, dass damit Gottes Wille offenbart wird, von Adam über Abraham und Mose bis zu den Propheten. Dabei sind die Figuren der Offenbarung und Verkündigung nicht bloße Mittel zum Zweck, sondern (in sich ambivalente!) Verkörperungen dieses Ethos. Das Bruderpaar von Mose und Aaron ist dafür paradigmatisch: der Logodule und der Ikonodule, und beide in eigener Brechung. Wird doch in der Berufung des Mose der Topos jeder Prophetenberufung präfiguriert: nicht selber zu wollen, sondern erwählt zu sein; nicht selber zu können, sondern, eigentlich ungeeignet, sich eher nolens als volens in den Auftrag zu fügen; nicht als Heros, sondern als zerbrechliches Gefäß zu dienen etc. Die Figuration des Mittlers ist keine Selbst-, sondern Fremdbestimmung, nicht selbst gewählt, sondern widerfahren und erwählt, nicht aus eigener Kraft und Vernunft, sondern von der Gottes. Damit sind die Figuren der Offenbarungsvermittlung scheinbar nur „Mittel zum Zweck“, ohne Selbstzweck und Eigendynamik, weil sie nicht „das Ihre“ suchen, sondern nur die Auftragnehmer Gottes seien. Dass damit die Eigendynamik der Figuren und damit deren Deutungsmacht verkannt wären, ist klar. Denn ein Mose oder Paulus mögen noch so sehr (in narrativer Gestaltung dieser Figuren) betonen, nur Gefäß und selbstloser Mittler zu sein – sie sind es nicht, jedenfalls nie nur.

Die Topik und Rhetorik des selbstlosen Mittlers verdeckt die Medialität des Mediums und die individuelle Prägnanz der jeweiligen Figur. Sind doch *personale* Verkörperungen nie nur Mittel zum Zweck, sondern latent und valent diejenigen Figuren, in denen nicht nur „etwas“ gezeigt wird, sondern *sich* manches mehr zeigt als beabsichtigt. Figuren der Verkörperung sind eigendynamisch und in ihrer

¹¹ Vgl. Thomas Macho, *Vorbilder* (München: Fink, 2011).

Prägnanz immer weiter wirksam, als gewusst oder gewollt. Und noch diese Indirektheit und Latenz kann literarisch bzw. narrativ kalkuliert sein, wenn auch in ihrem Wirkungspotential nicht beherrschbar.

Das allerdings lässt die Verkörperungen auch ambivalent und mehrdeutig werden. Die Geschichte „aller Heiligen“ ist dafür exemplarisch. Nicht nur, dass es sich stets um narrative und ikonische Figurationen ex post handelt, bei denen keineswegs klar ist, ob deren Transfiguration ambivalenzfrei wäre, sondern der Gebrauch dieser Figuren in Kult und Praxis ist ebenso ambivalent wie die Rezipienten und deren Absichten. Es bleibt dabei nicht nur eine Frage „subjektiven“ oder „kollektiven“ Gebrauchs, sondern die *Medienfiguren* haben – wie an Narration und Bild deutlich – eine Eigendynamik, die zwischen Stiftern und Rezipienten die Körpermedien zu Medienkörpern werden lässt, bei denen keineswegs klar ist, wer da „das Sagen“ hat. Hier wäre auf Strukturen und Dispositive zu verweisen. Nur wäre das unzureichend, wenn die Mediendynamik solcher Verkörperungen damit „abgeleitet“ würde auf anonyme Machtstrukturen.

4.3. Pathos und Pathe

Verkörperung ist eine Frage von *Pathos* und *Pathe*, Leiden und Leidenschaften, Passivität und Passion.¹² Denn *gerade* die Gefühle in ihrer Polarität von „Lust und Unlust“ sind Verkörperungsereignisse: nicht eigentlich Tun oder Lassen, sondern (nicht bloß leidliches) leibkörperliches Erleiden. Dass solches Leiden höchst anregend und kreativ sein kann, motivierend, inspirierend und belebend, ist zu klar, um es eigens begründen zu müssen. Gefühle sind daher die Basisphänomene für „Verkörperung“ in einem nicht mehr dualen und irreduziblen Sinn. Sie sind nicht nur „Ausdruck“ und „Äußerung“ von etwas vorgängig „Innerem“, sondern sie *sind* wesentlich das Verkörperungsgeschehen, etwa von Wut oder Freude. Sie *sind* Verkörperungen – und dementsprechend sind vermutlich alle Verkörperungen stets affektiv (getönt, verfasst, geprägt). Sofern stets „Lust und Unlust“ im Spiel sind, sind Attraktion und Repulsion permanent präsent und wirksam; und zwar nicht nur im Selbstverhältnis, sondern stets im Verhältnis zu Anderen, nicht zuletzt zu Gott.

Dabei sind die Formen und Figuren des Pathos in den vielen Pathe nicht isoliert von Logos und Ethos, sondern alle drei spielen stets zusammen. Dabei kommt den Pathe eine besondere Rolle zu, die man *medial* nennen kann. Gefühle

¹² Vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

sind die liquiden Medien des *zwischen* und *durch*. Sie spielen zwischen Ethos und Logos die Mittlerrolle, sind dabei aber keine bloßen Mittel, sondern eigendynamische Mittler – so wie die präprädikative Synthesis Cassirers. Die ist nicht „nur“ eine Frage der Wahrnehmung, sondern des Fühlens, das allemal distinkter und differenzierter ist als manche Kognitionstheorie meinte. Nicht erst die Perzeption ist ein Verkörperungsgeschehen, sondern darin stets auch und basal das leibliche Sensorium in affektiver Tönung.

Merleau-Pontys Theorem der Zwischenleiblichkeit ist ein prägnanter Ausdruck für die *soziale* Verfassung von Verkörperung und deren affektiver Tönung.¹³ Denn Verhältnisse zwischen Menschen, gleichsam ihre lebendige „Anthropo-medialität“, ist leiblich verfasst. Leiblichkeit ist *Zwischenleiblichkeit*. So entstehen soziale Rückkoppelungen durch zwischenleibliche „Pathe“, da sie *resonant und responsiv* sind. Sie können von Anderen verstärkt oder gehemmt werden, Freude wie Wut, Angst, Zorn oder auch „Liebe“. Insofern sind Pathos und Pathe wirksame *Medien des Geistes*, sei es des Geistes der Gemeinschaft und darin (oder dagegen) des heiligen Geistes. Denn in welchem Geist man menschlich miteinander zusammenlebt, ist die Verkörperung des Geistes. Dessen Präsenz wird merklich und wahrnehmbar in Pathos und Pathe – allerdings nicht in schlichter Identifikation, sondern in chiastischer Verschränkung – kann der heilige Geist doch auch im Kontrast zur Geltung kommen. Die Unterscheidung von „Erfahrung“ und „Widerfahrung“ markiert die Nähe und Differenz des Geistes zum Geist. Würde man diese Differenz kassieren, wären Sinn und Geschmack für den *heiligen* Geist verloren. Würde man hier dagegen einen harten Hiatt behaupten, wäre die leibliche Präsenz des heiligen Geistes in Pathos und Pathe verspielt. Gerade sie sind Zwischenbestimmung und Medien der Verkörperung und der Beziehung: der verschränkten Fremd- und Selbstbeziehung. Denn Gefühle sind nicht reiner Selbstbezug oder innerlicher Zustand, der sich sekundär äußerlich zum Ausdruck bringt, sondern sie *sind* verkörperter Beziehungsreichtum zu Anderen und zu sich selbst, weder bloß subjektiv, noch einfach objektiv, sondern Zwischenbestimmung wie die Zwischenleiblichkeit.

Was sich in der Nähe und Differenz von Geist und Geist theologisch bemerkbar macht, hat eine sozialphänomenologische Parallele. Denn die Zwischenleiblichkeit ist nicht schlicht synchrones Mitsein, sondern diachron verschoben und

¹³ Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–52*, Hg. Bernhard Waldenfels (München: Fink, 1994), 194; vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst* (s. Anm. 5), bes. 284 ff.

verschränkt. Deswegen sprach Merleau-Ponty gerade hier vom Chiasmus.¹⁴ Wie in Pathos und Pathe das Selbst vom Anderen bestimmt wird (in mehrdeutiger Passivität), so ist Zwischenleiblichkeit ein Fremdbezug im Selbstbezug,¹⁵ und zwar ein immer schon diachron verschobener Fremdbezug. Die Gegenthese wäre Subjektivitätstheoretisch, dass der unmittelbare, infallible Selbstbezug allem vorausgeht und damit zum archimedischen Punkt meiner selbst und meiner Welt (ernannt) wird. Der nicht unmittelbare, sondern mediale Selbstbezug (wie in Pathos und Pathe) hingegen ist immer schon fallibel, versehrt oder verdankt von Anderen bestimmt, die früher sind als mein Wollen, Wissen und Wählen. Die diachrone Verdopplung und Verschiebung von Selbst- im Fremdbezug eröffnet auch eine Art „Zwischenzeitlichkeit“, in der Eigenzeit und Fremdzeit verschränkt werden – jenseits der vermeintlichen Alternative von subjektiver und objektiver Zeit.

5. Sinnlichkeit des Sinns und Sinn der Sinnlichkeit

In der Zeittheorie ist mit McTaggart die Unterscheidung von A- und B-Reihe eingeführt worden.¹⁶ Ist die B-Reihe die „objektive“ Zeit von früher, gleichzeitig und später, indexikalisch und objektiv messbar, ist die A-Reihe von vergangen, gegenwärtig und zukünftig deiktisch und auf die erste Person bezogen, gleichsam „subjektive“ Zeit. So problematisch die Differenz ist, so klar ist sie analog zu Körper und Leib: dem objektiven Körperding und dem subjektiven Leibsein. Die phänomenologisch weiterführende Pointierung ist, dass jeder Mensch beides zugleich ist und erfährt. *Daher* ist er Leibkörper: Körperding und Leibsein. Analoges gilt auch bildtheoretisch, sofern jedes Bild Bildding und Bildsujet ist, ein Ding und ein Bild. Es gilt auch schrifttheoretisch, sofern jede Schrift Ding und Sinn ist, oder Sinn und Sinnlichkeit, mit Cassirer symboltheoretisch grundsätzlich formuliert. Die Unterscheidung McTaggarts ist daher mit einigen Verwandten umgeben und in sich so klar, wie sie sinnvoll erst in der Beziehung des Unterschiedenen wird.

¹⁴ Vgl. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft* (s. Anm. 13), 194 ff.; vgl. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister* (Frankfurt: Suhrkamp, 1994), 423.447.491; vgl. ders., *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 358–366.

¹⁵ Vgl. in Nähe und Differenz Waldenfels, *Das leibliche Selbst* (s. Anm. 5), 284 f.

¹⁶ John M. E. McTaggart, „The Unreality of Time,“ *Mind* 17 (1908): 457–474 (dt. Übers.: „Die Irrealität der Zeit,“ in *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Hgg. Walther Zimmerli/Mike Sandbothe [Darmstadt: WBG, 1993]: 67–86).

Verkörperung ist in diesem Sinne eine Theorieverwandte der symbolischen Prägnanz mit ihrer präprädikativen Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn.¹⁷ Damit ist die irreduzible *Sinnlichkeit* jeden Sinns (in Tradition von Leibniz) als konstitutiv gesetzt, auch für die Artikulation und Explikation dieser These selbst. Krois formulierte das folgendermaßen: „Zeichenwerte entstehen nicht erst mit der Differenz von Zeichen und Bezeichnetem, sondern in der Verkörperung einer Qualität im Objekt“¹⁸. Das zeigt sich vor allem und wohl am prägnantesten in den Registern der Perzeption (im Unterschied zur Apperzeption): in ikonischen Formen und Figuren, denen Krois „eine Schlüsselfunktion im Verständnis des Geistes zuerkannt hat“¹⁹. Das führt in eine Philosophie *ikonischer* Formen, die perzeptiv adressiert sind. Die Grundfigur der ikonischen Prägnanz ist bei Krois (mit Gründen bei Cassirer) das Körperschema, analog zur symbolischen Prägnanz die präprädikative Synthesis von Leib und Seele wie von Sinnlichkeit und Sinn. In nicht hegelianisierender oder neukantianischer Weise, sondern eher im Sinne Warburgs ist bei Cassirer daher „links-cassirerianisch“ von einer basalen und konstitutiven Sinnlichkeit jeden Sinns auszugehen, der nicht final reduzierbar ist als „ausgebrannte Endlichkeit“.

Das ist theologisch nur zu passend. Denn auch für Gottes Wort gilt diese konstitutive Sinnlichkeit, von Stimme und Schall, Dornbusch und Feuersäule, Zelt und Tempel, Gesetzestafeln und Kultraum, wie von Prophet und Verkündigung Jesu über die Inkarnation bis zur leiblichen Auferweckung und der Parusie des von Narben Gezeichneten. Diese mythisch-metaphorischen Sprachfiguren insistieren auf der Unhintergebarkeit der *Verkörperung* des Wortes. Was sich christologisch noch mit weitgehendem Konsens formulieren lässt, wird pneumatologisch bereits strittiger. Wenn der Geist tatsächlich „weht, wo er will“, wäre er anscheinend willkürfrei und ungebunden. Wenn er aber „weht, wo *Er* will“, ist er prinzipiell an

17 Vgl. Birgit Recki, „Symbolische Formung als ‚Verkörperung‘? Ernst Cassirers Versuch einer Überwindung des Leib-Seele-Dualismus,“ in *Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperung*, Hgg. Horst Bredekamp/Marion Lauschke, Actus et Imago 2 (Berlin: Akademie-Verlag, 2012): 3–13; vgl. Philipp Stoellger, „Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese,“ in *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Hgg. Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000): 100–138.

18 John M. Krois, „Für Bilder braucht man keine Augen. Zur Verkörperungstheorie des Ikonischen,“ in ders., *Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*, Hgg. Horst Bredekamp/Marion Lauschke (Berlin: de Gruyter, 2011): 133–160, 142 (mit Verweis auf die monochromen Bilder von Yves Klein).

19 Marion Lauschke, „Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie,“ in *Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperung*, Hgg. Horst Bredekamp/dies. u. a. (Berlin: Akademie-Verlag, 2012): XXIII–XXX, XXVII.

den Willen Christi gebunden, so wie Christus Verkörperung des Wortes und Willens Gottes ist. Gilt „keine Menschenlosigkeit Gottes“, so wäre der entsprechende pneumatologische Grundsatz: keine Leiblosigkeit des Geistes – entsprechend der Prägnanzthese: keine Unsinnlichkeit des Sinns.

6. Verkörperung Gottes

Die Probleme, wie sie in der „embodied cognitive science“ und den Philosophien der Verkörperung bearbeitet werden, sind nicht ohne weiteres die Probleme der theologischen Traditionen. Sofern Theologien epistemischen, ontologischen und anthropologischen Dualisierungen gefolgt sind, ist eine entsprechende Entdualisierung nötig. Sofern aber theologische Anthropologie und Gotteslehre wie Christologie *nicht* dualisierend konzipiert sind, bieten sie vielmehr Ansätze, irreführenden Dualisierungen entgegenzutreten. Daher ist Theologie von Theologie zu unterscheiden, etwa metaphysische Dualisierungen von hermeneutischen Entdualisierungen, oder epistemischer Repräsentationalismus von phänomenologischem Chiasmus von Repräsentation und Präsenz, oder eine hermeneutische „Logozentrik“ von ihrer Weitung durch Ethos und Pathos als Verkörperungsdimensionen, oder auch durch die angedeutete Ikonik mit dem Körperschema als Modell von Prägnanz. Dabei geht es nicht allein um eine Neuformatierung der Anthropologie, sondern um den Rahmen, den Horizont und die Deutungsmuster der Theologie. Biblisch in aller Vielfalt gibt es *andere* Formen und Figuren des Körperverstehens, wie narrative und metaphorische Identität – Gottes, Christi und der Menschen –, die als Beitrag zur Verkörperungstheorie einbezogen werden sollten.

In theologischer Perspektive ist insbesondere zu fragen, inwiefern in der *Gotteslehre* – wider Erwarten? – die Verkörperung Gottes als Problem und Thema auftritt. In welchem Sinn kann man von *Christus* als Verkörperung Gottes, seines Willens, seines Wesens, seines Logos oder anderes sprechen? Und in welchem Sinn kann man von *Verkörperungen Christi* nach seinem Tod sprechen, etwa in Wort und Sakrament, in Ethos und Lebensform oder auch in anderen Medien wie Bild bzw. visuellen Medien?

Bei Jesaja heißt es: „So hat der Herr zu mir gesprochen: Gleich wie ein Löwe und ein junger Löwe brüllt über seinem Raub [...] so wird der Herr Zebaoth herniederfahren auf den Berg Zion und auf seinen Hügel, um zu kämpfen.“²⁰ Gott als Löwe – das passt. Denn auch Gott „in freier Wildbahn“ ist lebensgefährlich. Schon

20 Jes 31,4. Vgl. Jer 49,19; 50,44.

Gott zu sehen, ist nach alttestamentlicher Überlieferung tödlich. Auf Moses Begehren, „Lass mich deine Herrlichkeit sehen!“ lautet Jahwes klare Antwort: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht“ (Ex 33,18.20).²¹ Warum eigentlich, kann man fragen? Vermutlich, weil das Endliche im Licht des Unendlichen vergehe, so die platonische Antwort. Oder weil seine Heiligkeit den Menschen in seiner Unheiligkeit vergehen ließe. Visueller Gotteskontakt jedenfalls wäre unerträglich. *Finitum non capax infiniti*, heißt später die schlichte Regel. Aber nicht, weil Gott *selbst* tödlich wäre (ist er doch der Schöpfer, Grund des Lebens) und nicht weil sein Blick uns versteinern ließe (anders als bei der Medusa), sondern weil er unerträglich lebendig ist, muss man wohl vermuten.

Leonardos dafür einschlägige Notiz lautete: „Nicht enthüllen, wenn dir die Freiheit lieb ist, denn mein Antlitz ist Kerker der Liebe“²². Das ist im Blick auf Gott noch zu verschärfen: „Nicht hinschauen, wenn Dir Dein Leben lieb ist, denn mein Antlitz zu schauen ist tödlich“. Daher trifft Jahwe auch seltsame Vorkehrungen, um die Begegnung mit Moses auf dem Berg Sinai nicht tödlich enden zu lassen. So heißt es in Ex 33,21–23:

„Und der Herr sprach weiter: Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun und du darfst hinter mir her sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen.“

So lebensgefährlich die Schau Gottes für Sterbliche ist, wird damit doch vorausgesetzt, dass er nicht körperlos ist. Das ist kein „naiver Anthropomorphismus“, sondern – in überraschender Nähe zu Cassirer und Krois – die Konsequenz des Körperschemas als Grundfigur symbolischer Prägnanz. Friedhelm Hartenstein verweist entsprechend auf Jean-Pierre Vernants Untersuchungen zur symbolischen Funktion eines „Körpers der Götter“: „Wenn man die Frage nach dem Körper der Götter stellt, heißt das nicht, dass man sich fragt, wie die Griechen ihre Götter in einen menschlichen Körper haben stecken können, sondern es bedeutet, dass man untersucht, wie dieses symbolische System funktionierte, wie der durch den Körper ausgedrückte Code es erlaubt, das Verhältnis von Menschen und Göttern zu

²¹ Vgl. allerdings die ganz anders gelagerte Tradition der Psalmen, in denen Gott zu schauen die heilvolle Erfüllung des Gottesverhältnis ist: Friedhelm Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, FAT 55 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

²² Horst Bredekamp, *Theorie des Bildakts*, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007 (Frankfurt: Suhrkamp, 2010), 17.

denken.“²³ Gottes Körper kann unter bestimmten Voraussetzungen eine absolute Metapher sein, oder, wie Hartenstein formuliert, „eine innerhalb der Logik eines bestimmten sozialen Codes *notwendige Vorstellung*“²⁴.

Jahwes *Angesicht* bleibt zwar entzogen, aber sein wahrnehmbarer Körper ist vor allem die *Stimme* als Phänomen, als Körperspur, in der sich Gott verkörpert und real präsent ist, wie auf dem Berg Sinai. Von solch *sublimierten Verkörperungen* wie der Stimme Gottes finden sich alttestamentlich einige: der Dornbusch, der nicht verbrennt,²⁵ die Rauch- und Feuersäule in der Wüste und Donner oder ein leises Säuseln im Windhauch. Es sind *Glanzeffekte*, vor allem Abglanz (wie auf Moses Angesicht), und *Soundeffekte*. *Körperspuren*, könnte man sagen, die Gott synekdochisch (*pars pro toto*) oder metonymisch (*concretum pro abstracto*) verkörpern. Nur sind es stets *flüchtige* Verkörperungen, Präsenz im Entzug, Spuren des Entzogenen, manifest, ohne handfest oder handgreiflich zu werden.

Darin zeigt sich eine symptomatische Differenz, eine Religionsdifferenz zum altorientalischen Kontext Israels. Üblich waren in dieser Umwelt skulpturale Artefakte vermeintlich abbildlicher Art wie Statuen oder nicht abbildender Art wie Steinsäulen, die Götter verkörpern konnten (unter rituell speziellen Bedingungen).²⁶ Solche materiellen Präsenzfiguren, handgreifliche Verkörperungen, waren für Israel ein Problem, mehr noch: ein „Greuel“ (so die religionskritische Semantik vor allem des Deuteronomismus). Nun läge nahe zu sagen, in Israel gab es keine Verkörperung als Präsenz, sondern allenfalls als Repräsentation Gottes: Gebote, die seinen Willen repräsentieren, in denen er aber nicht präsent ist; oder Tempelkultpraktiken, in denen er indirekt repräsentiert wird, aber nicht in Artefakten präsent ist. Das stimmt zwar – wäre aber nur die halbe Wahrheit.

Denn zumindest dem Anspruch der Zeugnisse entsprechend wird Gott nicht „nur“ repräsentiert, sondern *ist* auch präsent, immer wieder „real gegenwärtig“. Ob „Offenbarung“ oder „Erfahrung“, wenn man einen anachronistischen Dual aufrufen will, ist beiden gemeinsam, *dass* Gott sich zeigt, erfahrbar wird, und so oder so präsent ist. Das *kann* man als literarische Fiktion der biblischen Zeugnisse

²³ Zit. nach Hartenstein, *Angesicht* (s. Anm. 21), 17 (Jean-Pierre Vernant, „Corps obscur, corps éclatant,“ in *Corps des dieux*, Hgg. Charles Malamoud/Jean-Pierre Vernant [Paris: Gallimard, 1986]: 19–45; dt. Übers. des Zitats in Louise B. Zaidman/Pauline S. Pantel, *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos* [München: C.H. Beck, 1994], 214).

²⁴ Hartenstein, *Angesicht* (s. Anm. 21), 21.

²⁵ Vgl. Ex 3,2: „Und der Engel des HERRN erschien ihm in einer feurigen Flamme aus dem Dornbusch. Und er sah, dass der Busch im Feuer brannte und doch nicht verzehrt wurde.“

²⁶ Vgl. Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1998).

verstehen und als narratives emplotment modellieren – nur wird damit der *Anspruch* dieser Texte unterschritten, von etwas zu zeugen, das nicht von ihnen selbst fingiert wurde. Auch zu dieser metatextuellen These kann man sich von neuem distanzieren – und bleibt doch vor dem Anspruch, wie man es damit hält, *dass* Gott als präsent bezeugt wird. Nur wie, wie ist seine Präsenz bezeugt worden?

Negativ formuliert: Gott ist präsent, ohne sich so zu verkörpern, dass er *handgreiflich* oder *handgreifbar* würde, im Bilderkult verendlicht, in Dingen immanent, in Personen selbst gegenwärtig, im Menschen „zuinnerst“ gegeben oder wie auch immer. Die Zeugnisse verweisen stets auf transzendenzwahrende Verkörperungen am Ort der Immanenz. Kleine Inkarnationen, könnte man sagen, bei denen indes die Körperlichkeit der Verkörperungen stets prekär bleibt und transitorisch. Darin weicht Jahwe deutlich von anderen Göttern ab (die doch „Nichts“ seien). Darin unterscheidet sich Israel von anderen Völkern. Das Verhältnis von Gott und Israel als „Bund“ wird im Laufe der Geschichte beider immer „geistiger“, körperloser und „freier“, so scheint es. Das zeigt ein Problem mit der Verkörperung in Israel. Die Lösung scheint zu sein: Präsenz *ohne* Verkörperung; in immer schärferer Differenz zur altorientalischen oder später der hellenistischen Umwelt.

Nur ist es so einfach eben nicht. Man kann wohl (von außen und von innen) die Geschichte der Verkörperung Gottes in zwei Perspektiven different verstehen. *Von außen* gesehen besteht bei noch so großer Differenz eine immer noch größere Kontinuität zum Umwelt. In Israel *gab* es Bilder – warum hätte man sie sonst verbieten sollen? Es gab wohl auch Bildkultpraktiken und vor allem im Kult eine (ikonokritische) Bildlichkeit (Tempel, Lade und Cheruben, vielleicht sogar eine Jahwestatue?). Selbst *von innen* ex post gesehen zeigt sich bei noch so deutlicher Verkörperungskritik eine immer noch subtilere Raffinierung der Verkörperung Gottes: in Glanz, Stimme, vorübergehender Erscheinung oder auch dauerhaft, möglichst ewig in Schrift und Kult und Lebensform „seines Volkes“.

So wenig Israel anikonisch war, so wenig kannte Jahwe nur unanschauliche oder nur immaterielle Verkörperungen. Wird sein Wille Wort und sein Bund Lebensform und die Riten Tempelkult, erscheint die Religionsgeschichte Israels als Geschichte der Erfindungen nicht abbildlicher Verkörperung ohne Verkörperungskult: *Sprachbildlichkeit* in der Metaphorik und ihren Verwandten (Jahwe als Löwe), *ikonokritische Kultbildlichkeit* (im dunklen Allerheiligsten, in der leeren Lade, der leeren Cella), bis zur *Schriftbildlichkeit* in der graphischen Materialität der Schrift und ihrer visuellen Inszenierung, und *responsorische Verkörperung* in der *Lebensform* gemäß der Tora. Im Ethos des Bundesvolkes realisiert sich der Wille Jahwes, wenn er Lebensform wird; und dass das immer wieder verfehlt wurde, zeigt die nicht nur ikonokritische, sondern dominant selbstkritische Darstellung Israels in seinen „heiligen Texten“. Die gnädig geforderte Entsprechung zur Stimme Gottes, des Gebots und der Verheißung, ist für Israel die *Bundestreue*, das heißt, seiner Stimme

zu gehorchen und so zu leben, wie es sein Wille ist, der von der Tora verkörpert wird und wiederverkörpert im entsprechenden Leben. Die Verkörperung von Gottes Wille *in vivo* wird die religiöse Lebensform: das Ethos. Daher ist „der Gerechte“ die Verkörperung – nicht einfach Gottes, aber doch seines Willens. Der leidende Gerechte (Jesajas Gottesknecht) zeigt das ebenso wie *der* leidende Gerechte, der im Ecce homo Schlägen und Spott exponiert wird.²⁷

Gott, der Löwe, mochte in freier Wildbahn lebensgefährlich gewesen sein. Er ist es nicht geblieben. Schon Stimme und Name waren Selbstbindungen in der Offenbarung, die ihn ansprechbar und, wenn nicht beherrschbar, so doch bestimmbar machten. Er konnte bei seinem Namen gerufen und bei seinem Wort genommen werden. Bei der Stimme als sublimierter Körperspur ist es nicht geblieben. Gott ward Wort, Tora, Schrift, in Gesetzestafel und Schriftrolle. Damit ist die liminale Verkörperung in der Stimme überschritten in die Materialität der *Schrift* bis zur Verkörperung in *Bildschriftlichkeit*, wenn die Torarolle umhergetragen, gekleidet, gefeiert und geküsst wird (an Simcha Tora). Das „eigentliche“ Kultbild ist dann kein goldenes Kalb, sondern die Torarolle. Denn sie repräsentiert nicht nur Gottes Willen, sondern *verkörpert* ihn in Gestalt der darum „heilig“ genannten Schrift. Daher werden die Torarollen auch rituell belebt, wenn sie in Gebrauch genommen werden, und nach langen Jahren irgendwann beerdigt in der Geniza, der Grabstätte liturgischer Schriften.

Gottes Wort als Schrift, das ist nicht mehr Gott „in freier Wildbahn“, sondern Gott *gebunden* an sein Wort, fixiert in der Schrift, verkörpert in der Rolle, gefeiert, getragen und geküsst. Damit ist Gott eine selbstgewählte Bindung eingegangen: den Bund, sei es der des Alten oder später des Neuen Testaments. Dass es sich bei diesen Bestimmungen und Bindungen um Zuschreibungen handeln mag, ist klar. Dass die aber als *Selbstzuschreibungen* Jahwes verstanden werden (wie als *Selbstoffenbarungen*), markiert eine Differenz: diese Bestimmungen seien gesetzt als nicht gesetzt. Das heißt, dass der so Bestimmte *sich selbst* so bestimmt habe,

²⁷ Solch eine Verkörperung von Gottes Willen ist allerdings nicht so moralisch rein und formal, wie sie von der neukantianischen Religionsphilosophie gern dargestellt wurde. Denn die Bundesstreue verkörpert sich zwar nicht im Körperkult, aber doch im kultischen Körper wie in dem Bundeszeichen der Beschneidung. Das heißt, die responsorische Verkörperung im Leben ist einschneidend. Man muss nicht gleich von „Biomacht“ sprechen als der Macht (der Religion) über die Körper der Gläubigen; aber im Christentum gibt es, bei aller Zurückhaltung, doch Verwandtes, nicht nur bei Jesuiten oder dem Opus Dei. Eine schlichte Version dessen ist das Pfarrerdienstrecht evangelischer Landeskirchen, das die Lebensführung des Pfarrers (und seiner Familie) regelt. Denn die Pfarrfamilie steht sozialgeschichtlich zumindest *auch* in der Nachfolge der Klosterinsassen, die ein heiliges Leben zu verkörpern hatten. Daher gelten hier auch verschärfte Vorschriften, die von unten wie von oben durchaus überwacht werden im Namen der „corporate identity“.

gebunden im Wort. Das kann man als ultimative Selbstermächtigung solcher Zuschreibungen unter Verdacht stellen. „Von innen“, *in vivo* der Religion, wird das hingegen als „gegeben“ verstanden, religiös gesprochen als „geoffenbart“. Daher stehen diese Bestimmungen (ähnlich einer Verfassung) nicht zur Disposition gelegentlicher Änderungen, sondern sind der Zuschreibungslust der Späteren gerade entzogen.

7. Verkörperung Gottes in Christus

Von der gefährlichen Gottesschau zum gebundenen Gott im Wort der Schrift, seiner kultischen Vergegenwärtigung, ethischen Verkörperung bis zum leidenden Gerechten geht es zum „gekreuzigten Gott“: Christus als Verkörperung Gottes. Sein Leben und Sterben gilt Christen im Rückblick als ultimative und definitive Verkörperung – allerdings in medialer Verschachtelung: narrativ verkörpert in den neutestamentlichen Zeugnissen; ikonisch verkörpert in „echten Bildern“, die Verkörperungen Christi seien (sei es die Veronika, das Grabtuch oder das Kreuzifix); sakramental verkörpert im Abendmahl, auf dass *in vivo* das Leben der Christen zu finalen Verkörperungen Christi werde.

Diese Verkörperungskaskade nimmt ihren Anfang in der harten Unsichtbarkeit Jahwes: Niemand hat Gott je gesehen (Joh 1,18). An die Stelle von Tora und Tempelkult tritt eine neue Verkörperung Gottes: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (Joh 14,9), lässt Johannes seinen Christus sagen. Damit wurde Christus *ex post* etwas zugeschrieben: *Christus in vivo* sei das lebendige Bild Gottes. *Als intrinsische Verkörperung ist Christus der, den er verkörpert* – oder er ist der, der sich in ihm verkörpert.

Die metaphysisch dunkel klingende Prädikation Christi als „wahrer Gott und wahrer Mensch“, die Homöousie von Vater und Sohn, insistiert darauf, dass hier nicht ein körperloser Gott (vorübergehend) verkörpert wird. Das platonisch vertraute Modell von immateriellen Ideen die in der Abbildung Körper werden, oder der leiblosen Seelen, die auf ihrer Wanderung mal diesen, mal jenen Körper erleben – wird hier mit der christologischen Entplatonisierung konfrontiert. Verkörperung „auf Platonisch“ ist von dem Dual belastet, dass das wahre Wesen eigentlich körperlos und immateriell sei und nur sekundär verkörpert wird, so dass die Verkörperung ontologisch inferior und nur vorübergehend sein kann. Ob das für Platons Ideenlehre trifft, ist eine eigene Frage, die angesichts von Platons

zweideutbarem Verhältnis zur Kunst differenzierter zu beurteilen wäre.²⁸ Dass der (Neu-)Platonismus so gedacht zu haben scheint, ist zumindest in dessen gnostischer oder asketischer Wirkungsgeschichte schwer zu verkennen.

Gegen den ontologischen Dual und den ontologischen Komparativ „*per visibilia ad invisibilia*“ sitzt die christologische Pointe: Christus *ist* Gott, und *vice versa*: Gott *ist* Christus. Diese (griechisch gehört) absurd oder (jüdisch gehört) blasphemisch klingende These kann paradox genannt werden, weil sie einerseits erwartungswidrig ist, andererseits wider den Augenschein gerichtet. Wer würde einen, wenn auch außergewöhnlichen, Menschen Gott nennen, und wer würde Gott als voll und ganz gegenwärtig in diesem Menschen verstehen? Daher zeigt die christologische Pointe eine Schubumkehr im Denken und Wahrnehmen Gottes an: nicht erst im Jenseits, um dann vorübergehend im Diesseits verkörpert zu werden und sich wieder ins Jenseits zurückzuziehen; auch nicht „eigentlich“ transzendent und nur „uneigentlich“ hier und dort immanent; sondern eigentlich und intrinsisch immanent und *darin* transzendent. Die Differenz zur immanenzlosen Transzendenz ist damit offensichtlich; die Differenz zur transzendenzlosen Immanenz indes weniger augenscheinlich. Denn erst wenn in Christus „mehr“ wahrgenommen wird als nur ein *exemplum* immanenten Schicksals, wird er als Verkörperung Gottes wahrnehmbar. Und erst dann wird auch das „alte“ Gottesvorverständnis angetastet.

Ohne diese christologische Paradoxierung hier dogmatisch weiter auszuführen, ist deren Konsequenz für die Verkörperung soweit klar, dass *nicht* der platonische Dual unterstellt und gewahrt wird, sondern gegenläufig von „*absoluter Verkörperung*“ gesprochen werden sollte, der „absoluten Metapher“ Blumenbergs entsprechend. 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.²⁹

Im Anschluss an die Verkörperung von Gottes Wille *in vivo* als Lebensform gemäß der Tora, kann auch Christus als *gelebter Wille Gottes* begriffen werden, als dessen Verkörperung, in der die Tora allerdings signifikant umbesetzt wird (nicht gegenbesetzt). Die Verschiebung und Verdichtung in der Person Christi zeigt Gott *anders*, in diesem Anderen *als* diesen Andre: Gott selbst *ist* dieser Andere (nicht nur *wie* er). Damit wird eine Differenz offenbar von Gesetz und Evangelium: dass er

²⁸ Vgl. u. a. Maria Luisa Catoni, *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica* (Turin: Bollati Boringhieri, 2008).

²⁹ Die christologische Implikation dessen wurde dogmatisch so gefasst, dass nicht von einem *logos asarkos* auszugehen ist, der erst später zum *logos ensarkos* inkarniert wurde. Vielmehr ist Christus ursprünglich *logos ensarkos*. Der ganze Sinn christologischer und trinitarischer Explikationen ist es daher, diesen *ensarkos* zu verstehen.

in Person und Werk Gott verkörpert, nicht eigentlich die Tora. So wird die Tora zur transitorischen Verkörperung depotenziert, die Propheten zur schematischen Verkörperung integriert in ihrem Amt und ihrer Rolle (analog später Paulus), während Christus die intrinsische und absolute Verkörperung ist. In Aufnahme der antiplatonischen Wendung der Christologie ist die Differenz zu schärfen, dass nicht nur ein Wille anschaulich gemacht oder ihm in treuem Gehorsam gefolgt wird. Sondern *wer* Gott ist, wie und was sein Wille, zeigt sich maßgeblich im Leben und Sterben Christi. Alle anderen Verkörperungen sind in dessen Licht zu beurteilen. Erst dann wird dem protestantischen „solus Christus“ entsprochen.

Diese exklusive Zuschreibung, verdichtet in dem ungeheuren Satz: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“, vollzieht sich ihrerseits keineswegs immediat, sondern medial vermittelt *am Ort der Schrift*. Das ist bereits Christus *in vitro*, der Schrift gewordene Christus. So verkörpert die Schrift das Zeugnis von ihm. Wird damit die Schrift (als Schrift!) zur *intrinsischen* Verkörperung dessen, von dem sie Zeugnis gibt? Wird sein Schriftbild (namens Evangelium) zum intrinsischen Bildakt? Oder ist dieser Übergang von Leben zu Schrift ein „Abfall“ vom Geist zum Buchstaben? Würde man das so sehen, wäre (platonischer Schriftkritik entsprechend) eigentlich nur der Geist lebendig, der Buchstabe hingegen tot (wenn nicht tödlich). Dagegen aber die Schrift als gleichermaßen gültige Verkörperung Gottes zu verstehen, scheint der „absoluten Verkörperung“ zu entsprechen: Die Tora *ist* Gottes Wille, das Evangelium *ist* die Verkörperung Christi und damit *ist* sie Gottes Wort. So wurde protestantisch allerdings nur vorübergehend (in der barocken Schriftlehre mit Inspirationstheorie im Hintergrund) argumentiert. Luther hingegen verstand nicht die Schrift, das heißt zunächst das Buch der Bibel, als Wort Gottes, sondern deren Gestalt als *viva vox*, als gelesene und verkündigte Schrift. Nicht ein literarisches Artefakt, ebenso wenig wie ein ikonisches, ist dann die „absolute Verkörperung“, sondern ein bestimmter Gebrauch in rituellem Kontext *kann* dazu werden. Der Sinn dieser Differenz lässt sich nachvollziehbar machen: Nichts „an sich“, nichts „Totes“ wie ein Artefakt per se, sondern stets die Lebensform, der lebendige Gebrauch ist Verkörperung zu nennen. Ein Körper wie der der Schrift (oder der Tora) ist nicht per se Verkörperung Gottes, sondern nur dessen beseelter Gebrauch kann Verkörperung werden, auf dass die Hörer *in vivo* zu Verkörperungen Christi transfiguriert werden. *Das* ist die heilsame Wette des Abendmahls.

8. Verkörperung Christi im Abendmahl als figura

„Dies ist mein Leib“ ist eine Pathosformel der Verkörperung Christi im Abendmahl: also einer *übertragenen Verkörperung* (um nicht verfremdend von der „Reinkarnation“ im Sakrament zu sprechen). Die deiktische Geste „Dies ist...“

überträgt den „Geber“ *leibhaftig* in die Kette supplementärer Leiber: in Wort, Schrift, Sakrament, Bild, Institution und final auf alle Christen. Die Verkörperung, die Christus *ist*, wird in Medien übertragen, pluralisiert, historisiert, institutionalisiert und so weiter – und das ganze, um die bleibende Zugänglichkeit des Entzogenen zu eröffnen und final auch zu verwirklichen: mit dem Versprechen, der real Entzogene sei darin realpräsent.

Der Leib wird kulturelle Form, die Sichtbarkeit sublimiert, ausdifferenziert, „substituiert“ durch Formen, die nicht bloße Substitution sind, sondern „absolut“, unentbehrlich. „Dies ist mein Leib“, diese Geste der Selbstübertragung in ein (bemerkenswert unspektakuläres) Ritual prägt die Urimpression dafür. Die Medienkultur des Christentums kann sich von daher erschließen – nach der Regel: Das Wort ward Fleisch – und wieder Wort – und auch Szene, Geste, Bild, Ritual und Lebensform. Man könnte das die lange Kette der Supplemente nennen, die Ausdifferenzierung supplementärer Sichtbarkeiten, die ein Medienlabyrinth bilden. Die Kette supplementärer Leiber, Medienleiber, das heißt: von Jesus in Wort und Werk, Leben und Sterben, zum erzählten Jesus in Geschichten bis zur Schrift, zum verkündigten Christus im Wort zur begangenen Christusgemeinschaft im Sakrament, zur Ordnung von Wort und Sakrament im Kanon, zur Institution als Sakramentsverwaltung und deren großer Kette von Wiederholungen und Variationen.

Wiederholung ist Identität – lautet die Wette. Wiederholung ist Differenz – lautet der Einwand. Wie auch immer: Wenn die religiösen Medien „supplementäre Leiber“ genannt werden, liegt ein lutherischer Aufschrei nahe: Das sei doch nur Metapher, bloß Medium, kurzum die schwärmerische Häresie schlechthin. Als hätten wir nur Supplemente, keine Realien; als wäre Realentzug die diabolische Gegenthese zur Realpräsenz. Der Aufschrei ist verständlich, aber weder nötig noch wünschenswert. Die Pointe ist gegenläufig: Realpräsenz im Entzug – und ohne Entzug des Realen keine Präsenz. Das ist johanneisch längst geklärt: Der Irdische muss verschwinden, damit der Geist kommen kann. Aber selbstredend kommt der Geist nicht gespenstisch, leiblos – sondern in Wort und Bild und zusammen im Sakrament.

Die religions- und mediengeschichtlich brisante Wette von Augustin bis Luther ist, dass Selbsthingabe in die Medienpraxis das Abendmahl zum „Selbst“ Christi ernennt (diachron, „im Rückblick“). Auch sein Selbst ist ein „Selbst als ein Anderer“. Das Abendmahl *ist er selbst als ein Anderer* (geworden *durch* und *für* die Anderen). Das heißt, Medien sind nicht äußerliche Zeichen oder Hilfsmittel, sondern Form und Figur des Realen. Noch das Eigentliche dahinter zu suchen, wäre so metaphysisch wie doketisch: Die Realität des Mediums würde hintergangen (war das doch die Pointe: Christus als Leitmedium Gottes, als seine Verkörperung – wird zum Medium der Kommunikation von Gott und Mensch). Anders

formuliert: Das Symbolische ist das Reale, vorsichtiger: das Symbolische *ist* real – und darin auch realpräsent und wirksam gegenwärtig.

Damit wird die Marburger Kontroverse unnötig: Est oder significat sind vereint in der Symbolizität des Realen und der Realität des Symbols. Analoges gilt für einen gehaltvollen Medienbegriff: Es ist kein bloßes Mittel, sondern reale Relation – so real wie Christus selber, der eben deswegen „Mittler“ heißen kann. Ein traditionelles Beispiel für Symbol wie Medium ist *figura* – seit Tertullian und Augustin ein Grundbegriff für das Abendmahl. Das Brot ist die *figura* (*corporis*) Christi, und zwar nicht „bloße“ *figura*, sondern *figura vera*. Dann wird statt Substanz (mit Form und Materie) mit der Figur das lebendige Bild zum Grundbegriff (analog dem Symbol oder dem Medium), und zwar ein Bild, das *ist*, *was es zeigt*, und *zeigt, was es ist*. Figurativ ist dann nicht uneigentlich, sondern sublimiertes Reales. So gesehen wird die Hostie zum zentralen Kultbild, *dem* Bild, das *ist*, *was es zeigt* und verkörpert: Christus.

Nur, wodurch wird das Symbolische oder die *figura* derart real? Kraft symbolischer Ordnung (so Rom) – oder kraft der Selbstvergegenwärtigung Christi im Geist, und zwar im leibhaftigen Geist des Sakraments (so Luther) – oder kraft des *Imaginären* von Glaube, Liebe und Hoffnung? Die Realität des Symbolischen kommt ihm nicht *per se* zu, sondern von dem, was wir hoffen dürfen: der imaginären Präsenz Christi. Und die ist nicht fiktiv oder unreal, sondern als Imaginäres, von dem wir leben, *wirklicher als die Wirklichkeit*. Das gilt für *die* Figuren des Imaginären, die die symbolische Ordnung gründen und bestimmen – also von *wo* und *woraufhin* wir leben.

Der Leibhaftige, die Verkörperung Gottes, wird in Medienleiber und Leibmedien übertragen. Wie soll man das nennen: Selbsttransformation? Transsubstantiation? Ich würde sagen: *Transfiguration*: Der Leib wird übertragen zur *figura*: transfiguriert: Bildwerdung in der Medienpraxis des Rituals. *Deswegen* war *figura* bei Augustin die „Grundfigur“ der Abendmahlsdeutung. Und dieser *bildliche* Sinn war auch noch im Umfeld der Einsetzung der Transsubstantiationslehre präsent: Innozenz III. deutete das Abendmahlsgeschehen noch als eines der „*figura*“.

Die Transfiguration Christi zeigt sich in der deiktischen Geste: Sie *zeigt* etwas als etwas: das Brot als „mein Leib“. Das basale Zeigen wird besprochen und darin soll sich die Selbstübertragung in das Medium ereignen. Die Verkörperung Gottes in Christus wird „Wort und Sakrament“. Die Urszene dessen ist eine Geste, in der nicht nur Auge und Ohr adressiert werden, sondern die leibhaftige Wahrnehmung der Adressaten. Eine leibliche Geste, Deixis, in der der Selbstbezug auf ein Anderes gewendet wird, übertragen auf das Brot, das zum „Leitmedium“ ernannt wird. Wort und Sakrament heißt daher auch Wort und *Bild* (wenn man Bild vom Zeigen her versteht, von Verkörperung und Geste, und daher als „perzeptives Artefakt“).

Das zielt auf die unendliche Wiederholung im *lebendigen Bild* der gemeinsamen Feier. Leitend ist darin in der alten Regel die Wette auf die Kontinuität der „Substanz“ (bei sich ändernden Akzidentien) und auf die Identität der Kausalität (Wirk- und Zielursache) bei veränderten Empfängern, bzw. auf die Präsenz in der konstanten Form. Die neue Wette geht darauf, dass in *dieser* *Figura* der Transfigurierte realpräsent ist: Abendmahl als Verkörperung des Geistes Christi. Der Sinn dessen wird gewesen sein, dass die Feiernden ihrerseits transfiguriert werden: zur *figura* dessen, mit dem sie feiern – auf dass seine Selbsthingabe zur Weitergabe wird, zur Verkörperung im Leib der Feiernden und deren Lebensform. Die „wundersame Wandlung“ ist eigentlich und final die der „Abendmahlskonsumenten“.

9. Verkörperung des Geistes

Das Wort ward Fleisch – und wieder Wort und Sakrament und auch Bild, Ritual und Lebensform. Man könnte das die lange Kette medialer Supplemente nennen, die Ausdifferenzierung supplementärer Verkörperungen Christi. Denn der Christus praesens ist die Präsenz des Geistes Christi. Und dessen Geist ist nicht leiblos, sondern *semper ubique* medial verkörpert. Medienkörper sind seine Verkörperungsmedien.

Denn – ein leibloser Geist ist gespenstisch. Er treibt sich herum, wo er will; erschreckt den einen, begeistert den anderen und bleibt dabei stets ungreifbar. Solch ein Gespenst wäre auch der heilige Geist, wenn er wehte, wo er will. Er wäre dann ein Willkürgeist, dessen Wille unergründlich bliebe. Kein Tröster also, sondern einer, der Furcht und Zittern verbreiten könnte, zum Verzweifeln angesichts dieser Verborgenheit seiner Willkür. Denn wessen könnten wir noch gewiss sein, wenn wir seinen Willen nicht kennen würden? Und wie sollen wir seinen Willen kennen, wenn er derart ungreifbar wäre?

Die gern zitierte Freiheit des Geistes wäre eine Willkürfreiheit, wenn er ungebunden wehte, wo er will. Und für uns wäre sie alles andere als Freiheit; vielmehr die Unfreiheit von Angst und Zweifel, der bodenlosen Ungewissheit. Auch für den Geist wäre solch eine Willkür zweifelhaft. Denn liegt der Grund der Freiheit wirklich im „immer auch anders können“, in völliger Ungebundenheit? Dieses Missverständnis einer bloß negativen Freiheit, einer Freiheit von allem möglichen, ist in der theologischen Tradition zu Recht immer wieder kritisiert worden. Nicht zuletzt von Leibniz, dem solch eine Willkürfreiheit als bloße Chimäre galt. Was sollte das auch sein, völlige Willkür? Eine reine Indifferenz gegenüber allem, so dass eins so gut wäre wie das andere? – Genau so mag es den Gespenstern gehen, sie sind Chimären. Aber selbst sie geistern ja nicht ungebunden herum, sondern

ihre Willkür ist nur die Kehrseite ihrer ewigen Gebundenheit, sei es an Orte oder Zeiten. Sie bleiben auf ewig gebunden an ihre Willkür – und diese Bindung manifestiert sich in ihrem Ort und ihrer Stunde.

Wenn der heilige Geist auch nur hier und da bloß dies und das will – wir wüssten nicht, wie wir beten sollten. Wir wüssten nicht, woran wir uns halten sollten. Solch ein Willkürgeist ist nur denkbar, wenn man Geist und Leib voneinander trennt. Eben darin liegt der entscheidende Irrtum einer dualistischen Auffassung des Geistes wie der entsprechenden Trennungsanthropologie. Solch eine Trennungspneumatologie, die den Geist von seinem Leib trennt, ist genauso irrig, wie eine Trennungschristologie, die Leib und Geist Christi zerreißt – eine Häresie eben, die die Einheit der Person Jesu Christi nicht verstanden hat. Gleiches gilt für die Pneumatologie.

Trennt man den Geist von seinem Leib, wird die Personalität des Geistes zum unlöslichen Rätsel. Denn wie soll ein leibloser Geist eine Person sein? In der Alten Kirche aber musste um die dritte Person der Trinität gekämpft werden. Und es waren vor allem die lebensweltlichen und liturgischen Anliegen des Mönchtums, die sich gegen die sogenannten „Pneumatomachen“ richteten. Den Mönchen galt der heilige Geist als personales Gegenüber, zu dem und in dessen Kraft sie beten konnten. Ihm die Personalität abzusprechen, war für ihr Glaubensleben so undenkbar wie empörend. Also insistierten sie auf der Personalität des Geistes; aber damit war die theologische Aufgabe erst formuliert: wie der Geist als Person zu denken sei. Und das geht nur, wenn man gegen alle Dualismen, auch gegen die in der Tradition des Neuplatonismus, Geist und Leib als Einheit der Person denkt. Was aber ist der Leib des Geistes – wie verkörpert er sich?

Das theologische Problem der Pneumatologie, die Personalität des Geistes, hat einen anthropologischen Hintergrund. Für das Menschenbild gilt es als selbstverständlich, dass die Person in der *Einheit* von Leib und Geist besteht, oder differenzierter: in der Einheit von Leib, Seele und Geist. Was der Leib des Menschen ist, gilt uns als selbstverständlich. Er ist ja handgreiflich wie wenig sonst. Zu sagen aber, was dieser Leib genau sei, was er bedeutet und bewirkt, ist hingegen schon sehr viel schwerer. Mit unserem Leib ergeht es uns daher wie mit der Zeit. Fragt uns niemand, so wissen wir Bescheid. Erst wenn wir danach fragen, wird die Selbstverständlichkeit fraglich. *Wie* fraglich die Einheit der Person in Leib und Geist wird, zeigt sich zugespitzt im Horizont der Auferstehung. Galt in neuplatonischer Tradition, es gebe eine unsterbliche Seele unabhängig vom Leib, so konnte das schon für die Christologie keine Lösung sein. Ein leibloser Christus hätte die Inkarnation zur Episode werden lassen. Daher muss der Auferstandene wie der künftig Wiederkehrende leibhaftig sein, mit allen seinen Narben. Für den Menschen galt daher: keine Auferstehung und kein ewiges Leben ohne Leib. Was aber der künftige „unverwesliche Leib“ sein wird, wissen wir nicht. Wir wissen nur, dass

jeder Auferstandene als Person ansprechbar sein wird – und daher *kein Geist ohne Leib*.

Vom Geist wissen wir daher mehr als von uns. Wir kennen bereits seinen „unverweslichen Leib“, auch wenn uns jemand danach fragt: Denn der Leib des Geistes – ist das Wort, wenn auch nicht „das Wort allein“, sondern all die genannten Medienkörper des Geistes Christi, nicht zuletzt die Gemeinde und die Lebensformen der Christen. So wie es keine frei flottierenden Bedeutungen ohne ihre Sprachgestalten und -figuren gibt, so auch keinen Geist ohne seine Medienkörper. Diese Leiblichkeit der Bedeutungen lässt sich bis in den Begriff des Zeichens fortbuchstabieren: kein Zeichen ohne seine materielle Dimension, sei es Schrift, Rede, Bild oder Körper. Die „heilige Schrift“ ist nur deswegen heilig zu nennen, sofern sie zum Leib des Geistes wird. Und der Geist kann uns in ihr nur begegnen, sofern er als ihre bedeutungsgebende Kraft gegenwärtig ist. Mit der Schrift verhält es sich wie mit Brot und Wein. Außerhalb ihres konkreten Gebrauchs, den der Glaube von ihnen macht, ist auch die Schrift nur eine unter vielen. Daher verehren wir die Elemente des Abendmahls so wenig wie die Bibel. Ohne den belebenden Gebrauch wäre der leibhaftige Geist wie die Schrift tot. Daher ist eine vorzügliche Form des Gebrauchs die lebendige *Rede*, sei es in Gebet oder Verkündigung, Gesang oder dem Hören auf die Anrede. Nur wäre es eine mediale Monokultur, bei Wort und Glaube stehen zu bleiben. Sind doch die Medienkörper des Geistes deutlich vielfältiger, wie jeder Gottesdienst zeigt. Der Gesang zum Beispiel ist klingende Verkörperung, die Liturgie leibliche Begehung, der Raum eine Zwischenleiblichkeit und die Gestaltung der Sichtbarkeit in Fest und Feier eine Form visueller Kultur des Christentums.

Der Geist weht also nicht einfach, wo er *will*, sondern wo *Er* will. Auch der Geist könnte sprechen: „nicht wie ich will, sondern wie Du willst“: Dein Wille geschehe. Der Geist ist daher so wenig ein Willkürgeist, wie Gott kein Willkürgott ist. Ein dergestalt gebundener Geist ist nun allerdings ausgesprochen ernüchternd. Jede euphorische Unmittelbarkeit des Geistes wird damit undenkbar, und sie wäre ja auch unsäglich. Wer sich auf „unmittelbare Erscheinungen“ des Geistes beruft, wird schnell absolutistisch. Er vermag das nur zu behaupten, meist gegen andere. Und er entzieht sich damit der völlig zureichenden Bestimmtheit, die wir als den Leib des Geistes kennen, den Zeugnissen. Keinem, noch nicht einmal Christus selber geschweige denn den Aposteln, wäre der Geist *unmittelbar* gegenwärtig gewesen. Sondern auch ihnen begegnete er leibhaftig, in Verkörperungen also.

Die Freiheit des Geistes ist die Freiheit des Wortes, der Sakramente, der Bilder und der Lebensformen im Geiste Christi. Der *Grund* der Freiheit ist nicht eine abstrakte Willkür, sondern diese konkrete Bindung. Qualifizierte Freiheit entspringt einer persönlichen Bindung, von der sie lebt. Mit Humor formulierte das Kierkegaard: Wenn es Dir mit dem Einen Ernst ist, kannst Du über alles scherzen.

Der Gebrauch der Freiheit des Geistes ist also grundlegend gebunden und daher verbindlich. Der somit auf heilsame Weise bestimmte Geist zeigt sich nicht in „wundervollen Beweisen des Geistes und der Kraft“. Er ist weder spektakulär noch unheimlich oder gespenstisch. Wie schon Christus ein ganz unerwartet dezenter und diskreter Messias ist, leise und zurückhaltend, so ist auch der Geist ebenso diskret wie unmissverständlich. Er drängt sich nicht auf, tritt nicht lautstark oder unheimlich in Erscheinung, sondern ist so unspektakulär, das man ihn meist übersieht. An Eindrucksfülle mag er damit den Gespenstern unterlegen sein, aber diese Schwäche gibt Freiheit. Die Eindrucksfülle des Geistes ist die Fülle der Schrift und ihres Gebrauchs – und nicht die Fülle unheimlicher Wunder und obskurer Erscheinungen. Es gehört zur gewählten Schwäche des Geistes, dass sein Leib so unscheinbar ist. So unscheinbar, dass manch einer lieber „Beweise des Geistes und der Kraft“ fordert, Zeichen wie unheimliche Wunder. Nur, mit dem Geist hat dergleichen nichts zu tun. Es wären obskure Zeichen, die einer abwegigen Zeichenforderung entsprechen, mehr nicht. Was sie zu bedeuten hätten, bliebe rätselhaft und bloß „geheimnisvoll“. Der Geist hingegen ist verlässlicher Weise verkörpert, etwa im Wort präsent oder auch in lebendigen Bildern wie dem Abendmahl oder der Lebensform.

Goethe erfand den theologischen Grundsatz dieser Entgeisterung kraft des Geistes: „Nemo contra deum, nisi deus ipse“. Das heißt pneumatologisch gewendet: gegen die vielen Geister nur der eine Geist. Das könnte man cum grano salis auch pneumatologische Homöopathie nennen: Gleiches wird durch Gleiches kuriert, allerdings in „hoch potenziertes“ Version. Nur zeigt sich an der Entgeisterung der Lebenswelt, dass der Geist eben nicht den Geistern *gleich* ist, weder den Gespenstern noch unserem Geist. Auf seine dezente und diskrete Weise setzte der eine Geist Christi eine religionsgeschichtlich wohl einmalige und jedenfalls folgenreiche Entgeisterung frei: Alle möglichen Gespenster vermag er zu vertreiben, wenn man sich an den leibhaftigen Geist hält. Die „Entzauberung“ der Lebenswelt ist daher nicht erst die Leistung der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern eine befreiende Ernüchterung kraft des Geistes. In diesem Sinne wären auch der Geist der Kritik künftig zu kultivieren; konkret gesagt, die systematischen Methoden wären zu erweitern: Wie der Sachkritik und Sprachkritik, der Bildkritik und Medienkritik bedarf es auch der *Verkörperungskritik*.

Michael Welker

Was kann theologische Rede von Inkarnation und Auferstehung zur Anthropologie beitragen?

Ein Kooperationsprogramm des Heidelberger Marsilius-Kollegs hatte für die kommenden Jahre zunächst das Rahmenthema: „Leib – Geist – Kultur“ ins Auge gefasst. Die Themenstellung, die für viele Ohren völlig verstiegen klingen mag, schloss an eine Reihe von Erkenntnissen aus internationalen und interdisziplinären Forschungs- und Kooperationsprojekten der letzten Jahre zwischen Naturwissenschaften, Theologie und Philosophie an.¹ Diese Projekte hatten versucht, differenzierte Konzeptionen des Leiblichen in interdisziplinäre Verständigungs- und Forschungsprozesse einzubinden, ohne in einen naturalistischen Szientismus zu verfallen. Problematisiert wurden gängige dualisiert oder dualistisch konzipierte (z. B. cartesianische und kantianisierende) Anthropologien, die das philosophische und theologische Denken, aber auch den Common Sense seit langem beherrschen. Zugleich sollte auf Theorien der Person und Subjektivität nicht verzichtet werden.² Schließlich wurden die großen Errungenschaften, aber auch die Folgeschäden der langen, untergründigen Vorherrschaft der aristotelischen Metaphysik im abendländischen Denken mit ihrer Gleichsetzung von Geist, Vernunft, selbstreflexiver Rationalität und sogar dem Göttlichen erkannt – ohne darüber rationalitätsfeindlich zu werden.³ In alle diese Projekte konnten wir Impulse und Gestaltungskräfte genuin religiöser und theologischer Symbolsysteme einbringen, die in der Moderne auf viele Menschen wie eine abständige Geheimsprache in biblischen Texten, klassischen Dogmatiken und gottesdienstlichen Liturgien gewirkt und sich moderner kultureller und wissenschaftlicher Lesbarkeit hartnäckig entzogen haben.

¹ Warren S. Brown u. a., Hgg., *Whatever Happened to the Soul. Scientific and Theological Portraits of Human Nature* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998); Malcolm Jeeves, Hg., *From Cells to Souls – and Beyond. Changing Portraits of Human Nature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004); Michael Welker, Hg., *The Depth of the Human Person. A Multi-Disciplinary Approach* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014).

² Dazu beispielhaft: Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Humanprojekt 4* (Berlin/New York: de Gruyter, 2009).

³ S. Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015), 262 ff.