

ABSTRACT

Title of dissertation: **MANIFESTATIONS OF THE BODY:
THE DEPICTION OF THE HUMAN BODY IN THE
EARLY 16TH CENTURY GERMANY AS EXPRESSED
IN TEXTS BY MARTIN LUTHER**

Gunther Johannes Glockner, Ph. D., 2007

Dissertation directed by: **Professor Dr. Günter Pfister
Department of Germanic Studies**

The premise concern of this study is to articulate the thoughts and attitudes towards the notion of embodiment during the first half of the 16th century; a time of turmoil and cultural changes and upheavals, wherein the old gives way to the new. The dissertation argues that in depicting the concept of the body within the social order as well as within the thoughts of an individual, one must look at the cultural traditions of that society, and the cultivation or elaboration of these habitual forms and customs, because assumptions of the body are always socially constructed.

Furthermore, the study proves the body to be the thought and perspective of a given system of values, elusive in nature and more often subject to historical and social changes. In framing the manifestations and subliminal perceptions of the 16th century body, I mapped out the four major factors which influenced the late medieval understanding: first

the Cartesian mind-body duality and the Neoplatonic spirituality in the theological tradition of the Christian Church, secondly the transcendent, yet socially binding, eschatological “verum corpus”-debates of the scholastics, thirdly the embodiment which becomes evident in the discursive practices within the cultural value system of the Western World, and lastly the institutionalized corporal education. (school, family, social groups, etc.)

In capturing the voice of the time, I turned to the texts of Martin Luther who, as a reformer still rooted in medieval thought, best illustrates the ambiguity of a time that is torn between the traditional mortification of the flesh and the sanctification of the body in the image of God, (Imago Dei). In analyzing Luther’s body-ideology I have also shown, where exactly he departs from the body-concept embedded in the cultural tradition with its inscribed objections and uncertainties, and where he embraces its historical complexity.

In conclusion, the findings of the research show, that the strong ambiguity of both, the individual and social body as a place of simultaneous sanctification and intense renunciation, is encoded in the four circumstantial influences which I have stated above (church theology, scholastic philosophy, cultural practice, and institutionalized pedagogy).

MANIFESTATIONS OF THE BODY: THE DEPICTION OF THE HUMAN BODY
IN THE EARLY 16TH CENTURY GERMANY AS EXPRESSED IN TEXTS BY
MARTIN LUTHER

by

Gunther Johannes Glockner

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the
University of Maryland, College Park in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
2007

Advisory Committee:

Professor Günter Pfister, Chair
Professor Elke Frederiksen
Professor Ahmad Karimi-Hakkak
Professor Gabriele Strauch
Professor Richard Walker

© Copyright by
Gunther Johannes Glockner
2007

Geleitwort und Danksagung

Das hier bearbeitete Thema der konstitutionellen Körperlichkeit ist ein komplexes Bedeutungsfeld, das sich keineswegs in der analytischen Wiedergabe einer einzigen Körperinszenierung erschöpfen lässt. Vielmehr müssen übergreifende und durchgängige Zusammenhänge historisch erfasst werden, was allerdings ein breites Spektrum an sozi-kulturellem und philosophisch-literarischem Wissen erfordert. Dass diese Arbeit überhaupt entstanden ist, verdanke ich ohne Zweifel der in Hochachtung gehaltenen Fakultät der Germanistik, den geschätzten Professorinnen und Professoren, die mich durch ihr Fachwissen in vielen Lehrstunden um so manches intellektuell bereichern konnten.

Mein besonderer Dank gilt Professor Dr. Günter Pfister, der mir bei der Überarbeitung der Untersuchungen kritisch und immer hilfreich zur Seite gestanden ist und der mir, durch die ungezählten Stunden geistesanregender Diskussionen auf Lebzeit ein inniger Freund verbleiben wird.

Eine herzlichste Danksagung auch an meine Mutter, deren Liebe unermesslich ist, an meine Schwester, die mich stets unterstützt und immer an mich geglaubt hat, an meine Frau, die während der Entstehung dieser Arbeit gnädig über meine Gefühlsschwankungen hinweg gesehen hat und an meinen Gott, ohne dessen Gnadenopfer ich nichts wäre.

Angeregt aber wurde ich zu dieser Arbeit durch den tiefsinnigen Geist meines kürzlich verstorbenen Vaters, der als vielbelesener Musiker mich den geistigen

Wissenschaften näher brachte und mir eine Seite des Lebens aufschlug, auf Grund deren ich ihm auf ewig zu Dank verpflichtet bleiben werde. Ihm möge diese Arbeit gewidmet sein.

Bel Air, im Frühjahr 2007

Gunther Jh. Glockner

Dank

(dem Vater gewidmet)

Wenn nach getaner Arbeit
ich mich zur Ruhe leg,
und mich der Geist der Freiheit
zum Träumen neu bewegt,
dann bin ich jener Pilger,
der diese Welt durchstreift,
der längst vergangne Bilder
sich neu zu Herzen greift.

Im Traum werd' ich getragen
zu der verlornen Zeit,
wo ich noch konnte sagen:
„Ich kenn' kein Lebensleid.“
Es ist die Zeit der Kindheit!
Ich kannte sie im Glück.
Der Anfang meiner Menschheit...
dorthin ich will zurück!

Ein Haus tritt mir dann näher,
wo ich gespielt als Kind,
wo ich sah Hoffnung eher
als Stürme in dem Wind.
Wo Wälder mir noch rauschten
und füllten mir die Brust,
wo wir gemeinsam lauschten
des Schöpfers reger Lust.

Wo du und ich einst saßen
im Garten, hinterm Tor,
wo wir die Zeit vergaßen,
als du mir spieltest vor.
Der Zauber deines Hornes
vertrieb den Jugendschmerz;
der Samen eines Kornes
ging auf in meinem Herz.

Du stießt mir auf das Tore
zu einer neuen Welt;
dein Horn in meinem Ohre
noch heut den Weg erhellt.
Die Römer und die Griechen,
die klassische Musik ...
ich kann die Düfte riechen –
dein Geist, in mich er stieg.

Die Welt der Philosophen,
der Dichter und der Kunst –
die Glut in meinem Ofen
brennt nur durch deine Brunst.
Du Vater, bist der Eine,
der mir als Kinde gab
zu trinken von dem Weine,
den ich getrunken hab.

INHALTSVERZEICHNIS

DAS ERSTE KAPITEL

	Seite
1.1. Vorwort und Ziel der Arbeit.....	2
1.2. Stand der Forschung und der Leib / Körper in der Neuzeitlichen Geschichte.....	14
1.3. Ansatz der Arbeit und methodische Vorgehensweise.....	24
1.4. Zusammenfassung der Aufgliederung.....	35
Endnoten zum Ersten Kapitel.....	48

DAS ZWEITE KAPITEL

2.1. Der Leib im theologischen Befund der Tradition und der Lehre der Kirche.....	57
2.2. Grundstrukturen der Leiblichkeit im griechischen und christlichen Gedankengut.....	64
2.3. Die Philosophen.....	66
2.4. Die Stoa. Ethische Einflüsse einer materialistischen Philosophie.....	81
2.5. Die Gnostik und der Neuplatonismus.....	90
2.6. Die Apologeten und Kirchenväter.....	106
Endnoten zum Zweiten Kapitel.....	115

DAS DRITTE KAPITEL

3.1. Die Scholastik als Methode und Gestaltung spätmittelalterlicher Denkweise.....	123
3.2. Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter.....	127
3.3. Leiblichkeit als Spezifikum menschlicher Existenz.....	137
3.4. Die scholastische Fragestellung im Kontext der Körperthematik.....	141
Endnoten zum Dritten Kapitel.....	156

DAS VIERTE KAPITEL	Seite
Zwischenergebnis	
4.1. Ambivalenz und Doppelbewertung in der Geschichte der Leiblichkeit.....	160
4.2. Augustin und die Bedeutung seiner Lehre zur Bewertung der Leiblichkeit.....	172
Endnoten zum Vierten Kapitel.....	183
DAS FÜNFTE KAPITEL	
5.1. Manifestationen der Körperwahrnehmung im Wertesystem der Kultur.....	185
5.2. Ausdrucksformen der Körperlichkeit im Denk- und Handlungssystem des 16. Jahrhunderts: der Reliquien- und Märtyrerkult.....	190
5.3. Das Mönchtum als Rahmenbedingung der Körperkonstruktion der Zeit.....	206
5.4. Die Körperkonstellation im maßästhetischen Kanon der Kunst.....	217
Endnoten zum Fünften Kapitel.....	227
DAS SECHSTE KAPITEL	
6.1. Der Körper als physiologische Realität im Schulungswesen der Zeit.....	232
6.2. Bewegungskultur als Deutung der Körperwahrnehmung im Erziehungswesen der frühen Neuzeit.....	237
6.3. Die Körperkultur des Städtebürgertums im Kontext des Schul- und Gesellschaftsbereichs.....	246
6.4. Jungbrunnen, Erneuerungsbäder und Leibpflege als Bildquellen im erweiterten Sport- und Bewegungsbereich des frühen 16. Jahrhunderts.....	257
Endnoten zum Sechsten Kapitel.....	267
DAS SIEBENTE KAPITEL	
7.1. Zusammenfassung und Ausblick des Themas.....	271
Endnoten zum Siebenten Kapitel.....	291

BIBLIOGRAPHIE

	Seite
Primärliteratur.....	292
Sekundärliteratur zum Thema der Leiblichkeit.....	293
Sekundärliteratur zu Martin Luthers Biographie und Theologie.....	299
Sekundärliteratur zur Zeit- und Kirchengeschichte, soweit diese in Relevanz zur Leib / Körper Thematik steht.....	303
Deutsche und englische Bibelübersetzungen in Bezug auf das Thema der Leiblichkeit.....	306

Wer Gott nicht seinen Leib anvertrauen kann, der kann ihm nimmermehr die Seele anvertrauen.

M. Luther, WA, 10, III, 232, 2-3

DAS ERSTE KAPITEL

1.1. Vorwort und Ziel der Arbeit

Das Ziel dieser Forschung besteht darin, der Frage nach der spezifischen Vermittlungsweise der Leiblichkeit innerhalb der kulturellen und sozialen Tradition der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nachzugehen sowie ihren Bezug auf die körperliche Identitätsauffassung der Zeit aufzuarbeiten. Dabei gehe ich davon aus, dass die Beziehung zur Umwelt erst in der Präsenz des Leibes geschieht und somit ein jeglicher menschliche Körper zwangsläufig zu einem Gegenstand der Betrachtung seitens der Philosophie, Kunst, Religion, Soziologie und anderen Wissenschaften wird. Dies ist mit ein Grund dafür, warum ich in der Ausarbeitung der gegenwärtigen Untersuchung an den Grenzbereich verschiedener Forschungsdisziplinen herantrete, die letztendlich doch alle den Menschen in seiner körperlichen Existenz innerhalb der Gesellschaft betrachten und hinterfragen. Den Körper aus zwischenmenschlichen Beziehungen und Kommunikationen auszuschalten würde bedeuten, dass man einen wichtigen Bezug der Sinndimensionen ausfallen ließe. Erst im Leib, durch die Materialität des Körpers, setzt sich die menschliche Person von ihrer Umwelt ab und nimmt in Raum und Zeit Gestalt an, da der Leib Ausdruck menschlicher Lebensform schlechthin ist.

So gesehen, wird der Leib zu dem zu erforschenden interdisziplinären Wesensmedium, oder wie J. Splett ihn nennt, zu einem „Ursymbol“¹, in welchem das menschliche Wesen erscheint. Er ist nicht statisch, sondern dynamisch, d.h. er tritt als Erscheinungsform des Lebens auf, nicht als bloßes Objekt der Anatomie, nicht nur als

Substanz, sondern als Lebensmöglichkeit, weitergehend als Lebewesen und noch konkreter, als Person.

Als solcher tritt er uns täglich, ja stündlich, je nachdem, als Quelle der Lust oder der Last, des Wohl- oder Unbehagens, der Freude, des Schmerzes, des Segens oder des Fluches entgegen, bis er dann schließlich dem physischen Gesetz des Todes unterliegt. Unterschiedliche Reaktionen zu diesen Grundsätzen der Körperlichkeit, dem Geborenwerden und Sterben, dem Wachsen und Gedeihen, der Lust des Körpers und seinem Leid usw. können ein gesellschaftliches Bild aufweisen, dessen Körperwahrnehmung im Zuge kultureller Veränderung steht.

Im Laufe dieser Arbeit wende ich mich diesem wandelbaren Verhältnis von Mensch und Körper zu, indem ich auf eine Anzahl möglicher Einflüsse eingehen werde, die das Körperbewusstsein des beginnenden 16. Jahrhunderts mitgeprägt haben. Als zeitbezogene Stimme werden mir dabei die Schriften und Reden Martin Luthers dienen, die sich einerseits als Bekräftigung einer damals neu entstehenden Körperauffassung erweisen werden, und zum anderen sich von der damaligen üblichen sozio-kulturellen Meinung der Gesellschaft stark abheben. Thematisiert wird dies zunächst durch eine nähere Betrachtung des Leibes und dessen Wertzumessung innerhalb der kirchlichen Tradition und innerhalb der Schriften einzelner Kirchenväter des Abendlandes, deren Aussagen letztendlich Zeugnisse bestimmter Positionen, Wertsetzungen, Meinungen und Vorstellungen ihrer Zeit sind. Gerade die Veränderlichkeit und Vielgestaltigkeit dessen, wie der Leib im theologischen Befund der Tradition und Lehre der Kirche in verschiedenen Perioden dogmatisch zum Ausdruck gebracht wurde, exemplifiziert die Vielschichtigkeit des Problems, dessen

Reichweite sich von der Leibfeindlichkeit des Neuplatonismus, über die Reinigung von sinnlichen Leidenschaften und Begierden durch Einhaltung strenger Askese, bis hin zur Körperbejahung des gekreuzigten Leibes Christi, erstreckt.

Neben dem theologisch-traditionellen Befund der Kirche wende ich mich dann jenem Einfluss auf eine Körperwahrnehmung zu, der aus den theologisch-philosophischen Debatten der Scholastiker hervorgegangen ist. In diesem Zusammenhang konzentriere ich mich vor allem auf Ausarbeitungen scholastischer Debatten, die sich um die Kernfrage der damaligen Körperthematik bewegen. Die Frage nach der Identität und Kontinuität der Materie über den physischen Tod hinaus, Zerfall und Wiederausammenfügung einzelner Körperteile, Alter, Größe und Geschlecht der Wiederauferstandenen sowie die fast dogmatische Wörtlichkeit, mit der sich die scholastische Welt dem Materialismus zugewandt hatte, werden hier in Augenschein genommen. So, zum Beispiel, fragt Petrus Lombardus im letzten Abschnitt seiner Sentenzen, die den Verlauf der Auseinandersetzung für Hunderte von Jahren bestimmt haben, ob Materienteile, wie Fingernägel oder Körperhaare beim Jüngsten Gericht wieder zu den entsprechenden Gliedern zurückkehren müssten, an denen sie sich früher befunden haben, und ob die körperlichen Defekte der Verdammten zur Zeit der Auferstehung ebenso geheilt würden, wie die der Erlösten?² Auch wenn akademische Debatten, wie die der fortbestehenden Substanzidentität beim Kannibalismus oder bei einer hypothetischen Verspeisung von menschlichen Embryonen,³ uns heute sehr überspannt und abstoßend erscheinen, so geben sie doch ein grundlegendes, wenn auch obskures Bild von jenen Diskussionen wieder, die zweifelsohne die Wertzusprache des 16. Jahrhunderts gegenüber der menschlichen Leiblichkeit mit haben beeinflussen müssen.

Zuwenden werde ich mich auch den sozio-kulturellen Einwirkungen der Zeit, die ebenfalls die Konstruktion einer gesellschaftlichen Leibesbewertung mitgestaltet haben. Es ist ein Blick auf die kulturbestimmte Körperwahrnehmung der späten mittelalterlichen Gesellschaft, bedingt durch deren Pflege von Glaubensordnungen und weit verbreiteten Lebenswandlungen, wie zum Beispiel Reliquiensammlung, Selbstkasteiung, Askese, Zölibat, allgemeine hygienische Vorstellungen, etc.

In diesem Zusammenhang soll ‚Kultur‘, der zweifellos eine Vielzahl von Definitionen gegeben werden könnte, als die Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeiten gesehen werden, die den epochalen Charakter eines geographisch, ethnologisch und politisch so vielgestaltigen Gebiets, wie es das Abendland darstellte, wiedergeben. So betrachtet, kann der Kulturbegriff auch als fundamentale Anfrage an Begründung und Geltung der Leibeswahrnehmung gebraucht werden, vor allem, wenn man bedenkt, dass Kultur die erlernten, sozial angeeigneten Traditionen, Werte und Lebensformen einer Gesellschaft, einschließlich ihrer strukturierten Weisen des Denkens, Empfindens und Handelns, (d.h. des Verhaltens), wiedergibt.⁴

So soll zum Beispiel ein Blick auf die hygienischen Erfordernisse des kultivierten Menschen des ausgehenden Mittelalters nicht medizingeschichtliche Einzelheiten lückenlos aneinander reihen, sondern lediglich einige charakteristische Linien aus dem vielgestaltigen Bild der Leibesbewertung des frühen 16. Jahrhunderts wiedergeben. Dass man bei einer solchen zusammenfassenden Darstellung, sei es im Grundsätzlichen, sei es in der Bewertung von Einzelheiten oder von Schlussfolgerungen, durchaus verschiedener Auffassungen sein kann, ist nahe liegend. Dennoch geben aber die Maßnahmen und die auferlegten Statuten der mittelalterlichen

Stadtverwaltungen in Bezug auf hygienische Bestimmungen, uns einen Querschnitt in die Sozialhygiene und Lebensbasis der Zeit und somit auch eine bessere Einsicht in jene Wahrnehmungen des Körpers, die nicht einfach als ‚natürlich‘ gesehen werden dürfen, sondern tief kulturell verankert sind.

Als nächstes werde ich die Prägung der Leiblichkeit durch die Pädagogik und die Erziehungswissenschaft des 16. Jahrhunderts aufarbeiten. Dabei geht es mir um die Wertung der Leiblichkeit, die aus dem Bildungsideal der Pädagogik, der ‚educatio‘, und aus den Erziehungseinrichtungen der Zeit, nämlich aus den Klöstern, Schulen, Familien usw., hervortritt. Die Frage muss gestellt werden, ob sich in den damaligen traditionell-kulturellen Bildungsinstitutionen Vorstellungen finden, die mit dem Wunsch der alten Griechen, durch Sport, Spiel und Leibesübungen, den Körper zur Vollkommenheit durchzubilden, vergleichbar sind. Ist das Ziel der Pädagogik nicht nur positive Sozialisation, also nicht nur eine geistige Einordnung des Menschen in die vorherrschende Gesellschaft, sondern auch die Ausbildung und Erziehung zur physischen Mündigkeit und Selbstbestimmung des Einzelnen,⁵ so müssen wir uns auch mit den von Seiten der ErzieherInnen ausgehenden Anregungen und Anleitungen, näher befassen. Mehrere Fragen drängen sich hier auf. Welche Erkenntnisse aus dem Ablauf des Erziehungsprozesses der Zeit können wir schließen? Wie wurde dem jungen Menschen zu Beginn des 16. Jahrhunderts seine körperliche Identität als Junge oder Mädchen, als gesund oder krank, als jung oder alt, vorgeführt? Wie erlebt der zu Erziehende seine körperliche Abgrenzung zur Umwelt; wie pflegt, verachtet, fordert oder überfordert er seinen Leib und welches Körperschema oder Körperbild wird ihm vorgesetzt? Was bedeutet ihm die Leiblichkeit innerhalb seines Bildungsprozesses? Welchen Beitrag zur Bewusstwerdung, zur Steigerung, vielleicht aber auch zur

Betäubung und Verzerrung des Körperlebens leisteten die Kloster- und Domschulen, in denen des öftern die Rute, das Fasten und Riemen die Mittel der christlichen Erziehung waren?

Dass dem so war, können wir auch aus Luthers persönlichen Erinnerungen erkennen, ⁶ in denen er des öftern dazu Stellung nahm, ohne dabei die übersteigerte körperliche Zucht gut zu heißen.

„Man soll die Kinder zu einer guten Furcht erziehen, dass sie die Dinge fürchten, vor denen man Ehrfurcht haben soll, und nicht, dass man sie an sich furchtsam mache, was ihnen ihr Leben lang schadet.“ ⁷

Dass Luther an der richtigen Erziehung der Jugend sehr viel gelegen war, beweist schon das folgende Zitat, das einer Predigt entstammt, die er in Leipzig abhielt:

„Gottes Wort wird durch Erhaltung guter Schulen und Erziehung der Jugend für uns und unsere Nachkommen erhalten.“ ⁸

Gerade im Bestreben der Reformatoren, ihre religiösen Erneuerungen und Richtlinien unters Volk zu verbreiten und auszudehnen, scheinen Erziehungsmethoden und Bildungsprogramme so wichtig gewesen zu sein. Zwei weitere Zitate Luthers sollen diese Annahme hier nochmals verdeutlichen:

„Es gefällt mir kein Stand so gut, ich wollte auch keinen lieber annehmen als ein Schulmeister zu sein.“⁹

„Das sage ich in Kürze: einen fleißigen, frommen Schulmeister oder Magister oder wer es ist, der Knaben treu erzieht und lehrt, den kann man nimmermehr genug loben und ihn mit keinem Gelde bezahlen.“¹⁰

Demzufolge scheint es sich mir in einer Untersuchung der Darstellung der Leiblichkeit des frühen 16. Jahrhunderts, unablässig zu sein, nicht auch nach dem Grad der Körperwahrnehmung in den verschiedenen pädagogischen Programmen, zu fragen. Die oft übliche und gängige Meinung, dass sich die Kirche mitsamt ihrem Erziehungssystem gegenüber den Leibesübungen sowie dem Leiberleben überhaupt, ablehnend verhalten habe, ist verständlich, muss aber dennoch geprüft werden. Ich denke hierbei vor allem an jene akademischen Meinungen, die ihren kategorischen Ausdruck bereits vor über 100 Jahren gefunden haben. So äußert sich z.B. Julius Binz 1880 folgendermaßen zum Thema:

„Eine Kirche, die den ganzen Menschen voll für sich in Anspruch nimmt, der jede individuelle Regung verdächtig ist, die das bloß fordert, was von ihr selbst ausgeht, eine Kirche, die das menschliche Leben als eine Irrfahrt voller Jammer hinstellt, die ihr höchstes Ideal in vollständiger Ertötung des Fleisches findet, musste von vorn herein jede Art der Leibesübungen mit Misstrauen betrachten. Und in dieser Rolle verharrte sie.“¹¹

Auch wenn Binz bereits in seiner nächsten Aussage diese harte Stellungnahme gegenüber der mittelalterlichen Kirche und deren Schulprogramm etwas abzuschärfen vermag, so bleibt sie dennoch als harsche Kritik bestehen, und wird als solche in dieser Arbeit aufgenommen, aufgearbeitet und genauso überprüft, wie die oben bereits erwähnte erste Aussage von Binz:

„Kein Zufall ist es, dass der Mann, welcher die mittelalterliche Kirche in Stücke schlug und das deutsche Volk von so mancher Fessel löste, dass unser kerniger deutscher Luther, dass auch ein Zwingli für die Leibesübungen eintraten, dass hingegen die Zionswächter, die nach ihnen kamen und den ganzen Menschen wieder ganz für sich heischten, von dergleichen Übungen schlechterdings nichts wissen wollten.“¹²

Es bleibt noch zu erwähnen, dass der Grund, weshalb Luthers Schriften als zeitbezogene Stimme zu dieser Untersuchung hinzugezogen wurden, derjenige ist, dass in der Gestalt Luthers das einzigartige und wohl auch unwiederholbare Phänomen der Menschheitsgeschichte überhaupt, die Weltbühne betrat, von dessen geistigem Erbe noch Jahrhunderte später ein jeglicher betroffen wird, egal welchem kirchlichen Bekenntnis er auch angehört.

Doch war Luther nicht nur Theologe, er war nicht nur Vertreter einer Lehre oder Begründer einer Kirche, sondern man muss ihn, aufgrund seiner Ausdrucksform und der Kraft seines gewählten Wortes, das gerade im Lutherdeutsch der Bibelübersetzung so stark sichtbar wurde, auch als Sprachschöpfer und als Sprachvermittler bezeichnen. Seine Sprache war keine künstliche, rational entworfene

Sprache von elitärem Charakter, die nur in der Dichtung, dem Geschäftsverkehr oder in den Kanzleien der Fürsten und Städte, Verwendung gefunden hätte. Sie war nicht nur ein Mittel der Verständigung zwischen dem Niederdeutsch und dem Hochdeutsch, oder zwischen einer Literatursprache und den anders lautenden Territorialdialekten des deutsch sprechenden Raumes. Luthers Sprache wird von einer unüberbietbaren plastischen Anschaulichkeit getragen, deren Ursprung in völlig eindeutiger Weise das gesprochene Wort ist. In seiner Luther Biographie drückt Hans Lilje dies folgendermaßen aus:

„Sie (Luthers Sprache) ist kein Ergebnis der Gelehrtenstube, sondern dem gesprochenen Wort abgelauscht, das aus der Tiefe und Breite des Volkslebens kam. Sie entstammt der Atmosphäre des Marktes, der Bergstädte, des Bauern, der mit Vieh, dem Wachstum der Frucht auf den Feldern, den Jahreszeiten und den Landplagen zu tun hatte.“¹³

Luther ist also einer, der, wenn auch akademisch und theologisch geschult, dennoch die Sprache des Volkes zu reden vermag, und somit die sublimsten geistigen Vorgänge dem Mann auf der Straße klarmachen kann. In Bezug auf die hier vorliegende Arbeit, wird Luther, der Mann aus dem Volke, wichtig, nicht so sehr als die Stimme der Masse, das war er vielleicht nicht, sondern als die Stimme, die das Volk, durch die Kraft seiner Anrede, hat bewegen können. Als Reformator hat Luther sich nicht so sehr von den Ansichten und Gedanken seiner Zeit tragen lassen, sondern er hat eben diese Zeit durch die Gewalt seiner Glaubenserkenntnis selbst grundlegend verändert und geprägt. So wie er denkt, so denkt und handelt auch ein großer Teil der Menschen des 16. Jahrhunderts.

Doch besteht noch ein weiterer Grund, weshalb Luthers Schriften hier zur Herausarbeitung der Körperdarstellung des frühen 16. Jahrhunderts mit herangezogen wurden. Es ist nicht nur wegen der enorm großen Fülle und Kraft seines Werkes, dessen geistige Produktivität, wie ein mächtiger Strom, Zeit seines Lebens nie abgeklungen zu sein scheint. Eine Tatsache, die umso beeindruckender ist, wenn man bedenkt, dass er nie ein geistesgeschichtliches Programm, noch weltumspannende organisatorische Pläne verfolgte,¹⁴ sondern nur seiner unmittelbaren Glaubenserkenntnis und seinem tiefsten Glaubensanliegen zur Sprache verhalf.

Der ausschlaggebende Grund für den Einbezug von Ausschnitten des Lutherwerkes in diese Arbeit, liegt zum großen Teil darin, dass das 16. Jahrhundert das Zeitalter der Reformation war, und Luther den Anfang derselbigen darstellt. Alle anderen, ob Martin Bucer, Johann Bugenhagen, Thomas Müntzer und selbst der große Melanchthon wären ohne ihn nicht denkbar gewesen. Lilje nennt ihn den:

„...Beginner des großen Werkes. Es ist das, was ihn aus der Reihe wahrhaft bedeutender und großer Gestalten, mit denen das 16. Jahrhundert gesegnet ist, heraushebt.“¹⁵

Zwar gesteht Lilje, dass Reformatoren wie Zwingli ihre theologischen Erkenntnisse teilweise ohne Luther gefunden haben, doch hätten auch sie sich später dann, umso mehr, seinen Einflüssen weit geöffnet, auch wenn sie dessen Gedanken nicht immer völlig übernommen haben.¹⁶ Aber auch einen Calvin, der mit seiner hohen systematischen und organisatorischen Begabung das Werk der Reformation in Sozialbereiche katapultierte, in die Luther es alleine wohl nie zu lenken vermocht

hätte, bezeichnet Lilje nur als „Schüler und Nachfolger Luthers“. ¹⁷ Selbst die großen Denker des Humanismus, wie zum Beispiel Erasmus oder Thomas More, werden von ihm bloß als „Aristokraten des Geistes mit Gelehrtenruhm“ ¹⁸ gesehen, und nicht als Männer der Tat, aus dem Volke kommend. Luther, andererseits, ist und bleibt die alles überschattende Persönlichkeit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Auch muss an diesem Punkt erwähnt werden, dass ich den religiös-theologischen Gehalt der Lutherschriften weder ablehnend noch zustimmend betrachte. Mit dem hier Gesagten möchte ich mich nicht auf religiöse oder theologische Wahrheiten festlegen. Alle hier aufgeführten christlich-judäischen Zusammenhänge sollen nur zur Aufdeckung der in ihnen mit enthaltenen Strukturformen des Körperschemas des 16. Jahrhunderts dienen. Da sowohl Luthers Ausführungen, wie auch die Bemerkungen der alles übertrumpfenden Instanz der Zeit, nämlich die der Kirche, im Boden der christlichen Lehre wurzeln, halte ich es für sinnvoll, den Anfang der Arbeit dort anzulegen und die Hauptgedanken des Körperbildes aus der abendländischen Kirchengeschichte aufzuarbeiten, um so schließlich zu jener Leibeswertung zu kommen, die sich Luther im 16. Jahrhundert präsentierte.

Die Wahl der Lutherschriften als kommentierende und richtungweisende Aussage ist dabei bewusst auf die ganze Breite seines Werkes angelegt, dass die Briefe und Tischreden mit einbezieht, um dadurch eine möglichst große Anzahl seiner Äußerungen zum Thema, die meistverbreitete und gängigste Körperwahrnehmung der Zeit, aufgreifen zu können.

Das Ziel der Arbeit liegt also auf zweifacher Ebene. Zum einen ist es eine Studie der Körperwahrnehmung der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die durch den Einfluss mehrerer Faktoren (Kirche, Kultur, Pädagogik etc.) geprägt wurde, zum anderen ist es eine Untersuchung zur Wesensbestimmung der Leiblichkeit, wie sie in den Schriften Martin Luthers vorzufinden ist. Das Problem liegt darin, die zeitbezogene Bewertung der Leiblichkeit im Wechselschritt der Lutheraussagen mit dem kulturellen Konstruktionsverständnis der Gesellschaft aufzuarbeiten. Wie wurde die Bejahung oder Verneinung des Leibes im gesellschaftlichen Leben ausgedrückt, und welchen Standpunkt zu diesem Thema können wir der Arbeit Luthers entnehmen? Komplementieren sich die Gesichtspunkte oder befinden sie sich im Gegensatz zu einander? Welche Einheitsvorschriften wurden aufgeführt und welche Regeln wurden befolgt oder missachtet? Da Luther ein Produkt seiner Zeit war, ¹⁹ er aber den Umbruch derselbigen durch die Kraft seiner Glaubensrede auch einleitete und durchzog, vertieft diese Dualität nicht nur das Problem, sondern lässt es auch umso interessanter werden. Weitere Gründe von denen ich mich bei der Wahl des Themas habe leiten lassen, werden im nächsten Teil dieses Kapitels ebenfalls diskutiert.

1.2. Der Stand der Forschung und der Leib / Körper in der Neuzeitlichen

Geschichte

Bevor ich mich dem Körperschema des 16. Jahrhunderts zuwende, möchte ich einen kurzen Blick auf das gegenwärtige Bild der Materialität werfen und dabei deren grundlegende Ausdrucksform, nämlich die Leiblichkeit, das Persönlichste und Individuellste am Menschen, ins Auge fassen. Ich bin dabei der Meinung, dass in der Betrachtung einer vergangenen Körperkultur die gegenwärtigen Einflüsse und Empfindungen, die das heutige Leibesbewusstsein, aus dem kulturellen Alltag heraus prägen, verstanden werden müssen. Nur wenn wir das Gestaltungsprinzip unserer eigenen Gesellschaft verstehen und erkennen, wie unser persönliches Körperbild geformt wird, können wir uns davon lösen und unvoreingenommen an das des 16. Jahrhunderts herantreten.

Der nun folgende Teil soll als kurzer Überblick des gegenwärtigen Körperschemas gesehen werden, das sich durch die ständige Einwirkung neuer Forschungsbefunde und durch den Einfluss transdisziplinärer Körperperspektiven, in einem fortwährenden Umbruch und Definitionswandel befindet. Dass dabei die immer wieder neu gefundenen Ergebnisse das Interesse an einer Studie an der irdisch-existenziellen Leiblichkeit des Menschen aufrecht halten, darf niemanden verwundern:

„Der Körper als Gegenstand anthropologischen Nachdenkens hat derzeit Konjunktur“, stellten Klaus Schreiner und Norbert Schnitzler demzufolge bereits 1992 in ihrer als Sammelband verfassten Körperdiskussion fest.²⁰

In den letzten zwanzig Jahren sind viele forschungsbegleitende Tagungen und Konferenzen durchgeführt worden. Historiker, Volks- und Völkerkundler, Soziologen, Psychologen, Biologen, Mediziner sowie Anthropologen haben ihre neuesten Überlegungen zu diesem breiten Thema vorgetragen und herausgearbeitet.²¹ Dabei wird auf die wandelnden Vorstellungen der Körperlichkeit verwiesen, die des öfters starke kulturelle Differenzierungen vorzeigen. Es wird davon gesprochen, dass jede „Sozialisation“ und „Sozialdisziplinierung“ sehr viel mit „Körperdisziplinierung“ zu tun habe,²² dass Körperauffassung eine kulturbezogene Realitätskonstruktion sei,²³ die gerade durch die radikale Lebens-Säkularisierung der letzten Jahrhunderte als Thema zwangsläufig ins Zentrum der wissenschaftlichen Interessen hat vordringen müssen. Stete und immer schneller vorwärts schreitende Technologien lassen den Körper unter neuen, vorher nie da gewesenen Gesichtspunkten gesehen werden. So, zum Beispiel, ist er in der modernen Medizin in den letzten Jahrzehnten zu einer biochemischen Maschine gemacht worden, dessen Existenz, wie die Studien des Genetikers Richard Dawkins beweisen, auf die Funktion eines reinen DNA-Replikators reduziert worden ist.²⁴

Es ist diese Umwandlung des Leibes in den Körper als biochemische Maschine, die vor allem durch die Informationswissenschaft und Molekularbiologie hervorgerufen worden ist, die uns erkennen lässt, dass wir am Anfang eines neuen Körperverständnisses stehen. Was bei Paul Virillio²⁵ als „Kolonisierung des Körpers“ bezeichnet wird, in Bezug auf dessen Hochrüstung zu einem Biosystem, welches im Grunde genommen nichts anders ist als ein Platzhalter für technische Implantate und neu bearbeitete Organe, nennt H. Ernst²⁶ das „Verschwinden des Leibes“, und sieht das neue Körperschema einerseits als ein verzerrtes und gestörtes Erleben von

Körperbesessenheit (Schönheitschirurgie, Körperideal durch Fitness- und Esskultur, Diäten etc.), aber andererseits auch als einen Ausdruck von Körpervergessenheit und allgemeinen Verlust der menschlichen Leiblichkeit. Dass die neue Betrachtungsweise des menschlichen Körpers unter Umständen eine soziokulturelle identitätszerstörende Komplexität besitzt, kann schon an den Befunden Adorno/Horkheimers festgestellt werden, die das wachsende „Interesse am Körper“ als Todbringendes bezeichnen.²⁷ Der Umgang des Menschen mit seinem Körper wird hier als gestört gesehen, da dieser mit seinen Körperteilen so umgehe, als ob sie bereits Prothesen wären.²⁸ Dies ist das Sinnbild eines negativen Verhältnisses des Menschen zur Natur, aber auch eine vielleicht bereits zu weit fortgeschrittene Meinungsumwandlung des Begriffes „Leib“, hin zur Körperlichkeit des postmodernen Menschen (mehr zum Unterschied Leib/Körper später in der Arbeit).

Wie dem auch sei, das Nachdenken über den menschlichen Körper innerhalb der neuzeitlichen Geschichte ist, wie bereits erwähnt, eine interdisziplinäre Diskussion mit einem breit angelegten Themenspektrum. So spannt sich ein weit übergreifender Bogen von der Antike und ihrem Verständnis der physischen Existenz des Menschen, bis hin zum gegenwärtigen trendigen Körperkult des 21. Jahrhunderts, worin der Körper nicht selten auch als ein obszöner, obsoleter und mehr noch, als ein androgyner Gegenstand gesehen wird, der scheinbar kurz vor einer materiellen Auflösung in den Welten des Cyberspace steht. Die feministische Politologin Donna Haraway zum Beispiel, die die Effekte der Molekularbiologie und virtuellen Realität auf die Psyche der gegenwärtigen Gesellschaft als Indikatoren eines neuen Körperkonzeptes und eines revolutionierten Menschenbildes versteht, schlägt in ihrem Essay über den postmodernen Körper vor, Frauen sollten sich als Cyborgs erleben. Sie seien

synthetische Geschöpfe, bestehend aus kybernetischen Systemen und Organismen, wobei der Uterus der Frau das potentielle systemische Umfeld für ein sich dort einnistendes Immunsystem, darstelle.²⁹ Aber auch in den Tendenzen der neueren Performancekunst und der fortgeschrittenen Body Art, die den menschlichen Körper als künstlerisches Material sehen, werden Bilder einer veränderten Leiblichkeit sichtbar. So hat für den australischen Körperkünstler Stelarc³⁰ der menschliche Körper bereits abgedankt und ausgedient. Er wurde bereits von anderen Formen und Körperarten, wie den Cyber body oder den Virtual Substitute body, überholt und abgelöst. Stelarc beklagt, der Körper habe kein molekulares Design und sein überreagierendes Immunsystem mache es fast unmöglich, schlecht funktionierende Organe problemlos zu ersetzen. Der Leib wird hier als lästiges Anhängsel in einer Welt von Bewusstsein und Traumpotential gesehen, worin die immateriellen Erscheinungsformen der Menschen als eine Art Überwindung des Körpers und als Sieger über die Einengung der physischen Leiblichkeit, gelten. So beschreibt Hannu Eerikäinen das neuzeitliche Phänomen, den sogenannten Cybersex, nicht nur als Idee einer radikal neuen Bedeutung der Sexualität, sondern auch als tief liegenden Wunsch des Menschen nach Freiheit und Entkörperlichung.³¹

Allerdings muss in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, dass die Auflösung des Körpers und das Verschwinden des Leibes, bedingt durch den Fortschritt der Technik und der damit verbundenen Umdeutung sozialer Gebilde, nicht mit der philosophisch-theologischen Verneinung der Leiblichkeit, die wohl ihren Ursprung in der Erbsündenlehre Augustins findet, gleich zu setzen ist. Für Augustin, Kirchenvater und Bischof des Frühchristentums und Mitbegründer der altkirchlichen Dogmatik, sind der Leib und seine sexuellen Begierden die Wurzel allen Übels. Es ist

die Haltung der Missachtung der Materie, die sich scheinbar im Großen und Ganzen durch die gesamte Geschichte des christlich-judäisch geprägten Abendlandes hindurch zieht, wobei der Leib das Übel versinnbildlicht, die Seele aber sich von dieser Macht befreien und zu Gott emporsteigen kann.³²

Der simulierte Körper in der virtuellen Realität ist aber der Gedanke der Verzichtbarkeit auf den realen Körper, der sich philosophisch und soziologisch ebenso von einer theologisch bedingten Liquidation der körperlichen Individualität absondert, wie auch von der radikalen Materienaufwertung des im 19. Jahrhundert entstandenen Materialismus, der seinerseits in der Kulminanz des Positivismus seinen Höhepunkt in der Materienbewertung vorgefunden hatte.³³ Doch da die virtuelle Realität des Cyberspace eine fortschreitende Negierung der Materie beinhaltet, weil hier keine strukturelle Gebundenheit an die Materie existiert, so kann man zu recht vermuten, dass der Körper als soziales Konstrukt an Wert immer mehr abnehmen wird, und die Auflösung der Materie in Energie (Quantenforschung) innerhalb der Cyberspace-Technologie zugleich auch das „Verschwinden des Leibes“³⁴ beinhaltet.

Diese neue Betrachtungsweise der Leiblichkeit, durch die Informationswissenschaft der virtuellen Realität mitgeprägt, bewirkt, auf den Menschen angewandt, Leiblichkeitsferne nicht nur im Cyberspace, sondern auch im Bereich der modernen Biologie und Biochemie. Die Industrialisierung des Lebens, deren historischer Anfang im Kauf und Verkauf von Muskelarbeit während des Zeitalters der Sklaverei liegt, wird heute durch die Vermietung des Körpers (Leihmutterchaft im Schwangerschaftsprozess) und durch Organtransplantationen konsequent fortgeführt.³⁵ Heute scheint es nicht mehr als nur bloße Kuriosität, wenn

ein menschliches Herz innerhalb von nur zwei Wochen durch Reimplantation in drei verschiedenen Körpern schlägt.³⁶ Der Körper innerhalb der modernen Medizin wird demzufolge auf die Summe seiner Organe und deren Funktionen reduziert. Er ist beliebig zergliederbar und im wachsenden Maße in seinen Teilen austauschbar. Zellersatztherapie, Genmanipulation, In vitro-Fertilisation und das sogenannte „therapeutische Klonen“, das sich durch utopische Heilversprechungen zu legitimieren versucht, sind weitere Varianten und Beispiele einer sich schnell wandelnden Körperauffassung. Auch hier wird die Realität des Menschen als körperliches Wesen mehr als ein Defizit gesehen, nämlich als ein evolutives Zwischenstadium, das mit Hilfe der Digitaltechnik überbrückt werden soll, und nicht als Gott gewollte Manifestationsform des Lebens.

„Wenn wir mit Hilfe der Nanotechnologie Ersatz für Körper und Gehirne entwickeln, werden wir länger leben, größere Weisheit besitzen und uns ungeahnter Fähigkeiten erfreuen...“³⁷ heißt es bei Marvin Minski.

Es ist darum wohl kaum verwunderlich, wenn in Bezug auf die reproduktionstechnischen Experimente des Klonens, die oftmals unethischen Modifikationen des Körpers und der dadurch hervorgerufenen Auflösung und Zerstörung von Körper- und Identitätserfahrungen, sich letztendlich auch die Theologie und Philosophie zu Worte melden. Dabei scheint gerade das Christentum eine eigene, schwierige Geschichte mit dem Leib und Körper des Individuums gehabt zu haben. Innerhalb ihrer Frömmigkeitsbelehrung wird der Kirche auch heute noch vorgeworfen, sie versuche über den Sünden- und Kontrolldiskurs, den Leib des

Einzelnen zu spiritualisieren, und müsse demzufolge selber als eine Befürworterin der Leibfeindlichkeit gelten.

Stellvertretend für eine solche Auffassung, soll hier der österreichische Künstler und Philosoph Hermann Nietsch, einer der bedeutendsten Vertreter des Wiener Aktionismus, zitiert werden, dessen Position in der Oktober Ausgabe 2003 des katholischen Journals „Dialog“ nachlesbar ist. Auf die Frage nach der Religiosität des Christentums antwortete Nietsch folgender Maßen:

„Die ganze Natur, die ganze Schöpfung, das unendliche Weltall löst bei mir religiöse Gefühle aus. Meine Religiosität läuft (aber) nicht auf den Geleisen von Dogmen. Ich sage Ja zum Leben, ich liebe das Leben. (Doch) jetzt eine Kritik am Christentum, die ich mir nicht verhehlen kann, das ist die Leibfeindlichkeit, die Weltflucht und die Tatsache, dass das Heil in der Transzendenz oder im Ideal angesiedelt ist. Das Sein wird in das Ideal verschoben.“

Dieses Zitat lässt die gleichen Gedanken aufkommen, von denen sich bereits Fritz Giese, ein knappes Jahrhundert vorher, hat tragen lassen, als er 1925 schrieb:

„Mittelalter ist die Zeit des Christentums und damit der Leibfeindlichkeit.“³⁸

Ob aus der Sicht eines in der Öffentlichkeit wegen seiner künstlerischen Verknüpfung von blutigen Opferritualen und liturgischen Elementen doch ziemlich umstrittenen Künstlerphilosophen (Nietsch), oder aus den Augen eines gestandenen Sporthistorikers (Giese), das Christentum scheint immer auf zwei sehr verschiedenen

Ebenen verstanden worden zu sein. „Weltflucht“ und „Leibesfeindlichkeit“ haben dabei aber immer eine große Rolle gespielt.

Zu diesen und ähnlichen Kritiken nimmt, gemeinsam mit anderen theologischen Schriftstellern,³⁹ Mary Timothy Prokes, Professorin der Theologie und Mitglied eines katholischen Schwesterordens, in ihrem Buch „Toward a Theology of the Body“ (1996) Stellung, in dem sie sich mit dem Leib-Verständnis und der Wesensbestimmung des modernen Menschen auseinandersetzt.⁴⁰ Aber auch das philosophische Hauptwerk von Papst Johannes Paul II, „Theology of the Body“ (2003), muss als theologische Reaktion zu zeitgenössischen Körperdiskursen verstanden werden.⁴¹

Dieser kurze Überblick der aktuellen transdisziplinären Körperperspektiven soll dazu dienen, die LeserInnen auf die Tragweite des Themas aufmerksam zu machen, auch wenn wir uns im Rahmen dieser Arbeit primär der Wertung des Leibes in der Zeit Luthers, also einem Körperbild, das fast fünfhundert Jahre zurückliegt, zuwenden. Wenn man allerdings die Geschichte der Menschheit als eine Art existenzielle Kontinuität sieht und dabei bedenkt, dass das moderne Zeitalter durch die Renaissance, den Humanismus und die Reformation eingeleitet wurde, so liegt es auf der Hand, ein Thema dieser Größenordnung dort anzusetzen. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass es nicht mein Anliegen ist, das Thema „Die Wertung der Leiblichkeit im 16. Jahrhundert in und durch die theologische Anthropologie Martin Luthers erläutert“, in die heutige Zeit zu verlegen, um diese dadurch zu sensibilisieren oder ihr gar neue religiöse Disziplinierungsmaßnahmen auflegen zu wollen. Der Versuch eines

solchen Vorhabens muss als zweiter Teil der Abhandlung verstanden werden und bleibt somit zukünftigen Möglichkeiten offen.

Neben der Aktualität des Themas, der Wahrnehmung und Wertung des Leibes in heutigen sozial-kulturellen Diskussionen, möchte ich noch einen weiteren Punkt hervorheben, von dem ich mich zur Wahl dieses Themas habe führen lassen. Man kann durchaus ohne Übertreibung die Meinung vertreten, dass dem Christentum in seinem dogmatischen Befund die Konstitution der Leiblichkeit als Basis dient. Die Fleischwerdung Gottes aus dem Johannes Evangelium,⁴² wo der Logos, das gesprochene Wort Gottes, sich in die Wirklichkeit des leibhaftigen Menschen hinaus sagt, muss dazu ebenso als Beweis hinzugezogen werden, wie das christliche Grundbekenntnis zur Vollendung des Menschen durch die leibliche Auferstehung der Gläubigen.⁴³ Aber nicht nur das „carnis resurrectionem“, die Auferstehung der Toten mit einem verklärten, unvergänglichen Leib, sondern auch, und gerade das Kreuzopfer, der geschundene, geschlagene, Sünden vergebende Leib Christi bleibt unablässig in der christlichen Theologie. Selbst das Taufgeschehen ist ein Symbol am Leib, nämlich das Absterben des alten und die Wiedergeburt des neuen Menschen. Und bedenkt man, dass auch die Nächstenliebe, die Caritas, die hochgelobte und oft geforderte Barmherzigkeit an der personalen Leiblichkeit des Mitmenschen ausgeübt wird, eine Kommunikation also, die in und durch den Leib geschieht, so lässt sich auch hier die Wichtigkeit und Bedeutung des Leibes innerhalb des Christentums hervorheben. Jesus, der als Vorbild und Wegweiser innerhalb der christlichen Religion gesehen werden muss, ist ein Heiler von leiblichen Krankheiten und tritt für körperliches Wohlbefinden im Neuen Testament ein.⁴⁴ Aber auch im Alten Testamen wird dem Leib eine tragende Rolle zugesprochen. Man denke nur an die Schöpfungsgeschichte in

Genesis 1:26-31 und an den Bund Gottes mit dem Volke Israel, der durch den sakralen Akt der Beschneidung am Leibe des Mannes bekräftigt wurde.⁴⁵

Dennoch scheint mir aber gerade dieser Punkt einer Wertung des menschlichen Leibes von der ansonsten sehr vielfältigen und sehr breitflächig angelegten Reformations- und Lutherforschung übergangen oder nur recht oberflächlich behandelt worden zu sein, obwohl schon Tertullian im 2. Jahrhundert die Heilsbedeutung des Leibes hervorhebt und somit die Tragweite der Leiblichkeit in der christlichen Religion, auch innerhalb deren Dogmatik und Kanonisierung, unterstreicht.

„Caro cardo salutis – das Fleisch ist die Türangel des Heils“,⁴⁶ schreibt er, weil Gott in die in sich verschlossene Sphäre des Nichtgöttlichen eintrat und um die Angel des Leibes und der in die Sünde gefallenen Welt, die versperrte Tür zu sich selbst öffnete. Erst auf Grund dessen, dass er Fleisch wurde und sich somit sein Dasein in leiblicher Entfaltung ausdrückte, konnte Gott sich selbst der Menschheit zum Versöhnungsoffer hergeben.

Geht man also von der zentralen Bedeutung des Leibes innerhalb der christlichen Religion aus, in dem man die Verkörperung Christi als Verleiblichung des Lebens schlechthin versteht, und bezeichnet man, wie es Görres auch tut, die „Materie als ein Medium der Selbstmitteilung Gottes“,⁴⁷ so darf in einer Untersuchung zu Luther und dem Zeitalter der Reformation die persönliche Leibbewertung des Reformators nicht ausbleiben.

1.3. Ansatz der Arbeit und methodische Vorgehensweise

Unter Berücksichtigung der oben erwähnten Punkte, der vielschichtigen Auseinandersetzung der Postmoderne mit der Leiblichkeit des Menschen unter soziokulturellen Aspekten sowie mit den phänomenologischen Begriffen der Leib-/Körperstruktur,⁴⁸ und der Zentralität des Leibes im Christentum, ergibt sich daher in einer gegenwärtigen Untersuchung zu Luther und dem 16. Jahrhundert das Thema der Leibeswertung fast von selbst.

Das Ziel meiner Arbeit besteht nun darin, das Körperschema des frühen 16. Jahrhunderts sowie die Stellung Luthers gegenüber der Leiblichkeit in seiner theologischen Anthropologie festzustellen und herauszuarbeiten. Dass in meiner Vorgehensweise dabei nicht nur Luthers Werk in Betracht gezogen wird, sondern dass auch Äußerungen und Gedanken über die Wertung des Leibes seinen Briefen und Tischreden entnommen werden, ergibt sich ebenfalls fast zwangsläufig. Dadurch verspreche ich mir ein breitflächig angelegtes Bild der Leibeswertung Luthers freizulegen, welches sowohl aus seiner Theologie hervortreten müsste, wie auch aus seiner privaten, sozial-kulturellen Lebenssphäre. Ganz im Sinne der lutherischen Dogmatik, der „sola scriptura“, wird mir hierbei die Bibel dienen, allerdings nicht so sehr als kritische Beurteilung der Position Luthers, sondern allein als verstehende Nachzeichnung, welche die mehrschichtigen Korrelationen innerhalb der Denkweise Luthers aufweisen soll.

Bevor ich mich allerdings mit der offenen oder verborgenen Leiblichkeitsbewertung Luthers befasse, werde ich mich dem allgemeinen Bild des

Leibverständnisses der frühen Kirchengeschichte zuwenden, von dessen Ausstrahlung das 16. Jahrhundert mit beeinflusst wurde, und anhand einzelner Kirchenväter die Stellung der Kirche zum Thema, ob beständig oder wechselhaft, ausarbeiten. Einer genauen Untersuchung der Stellung Luthers und seiner Zeit gegenüber der Leiblichkeit des Menschen kann man nämlich nur dann gerecht werden, wenn man die Traditionselemente in Betracht zieht, die ihm vorgegeben wurden und mit deren Terminologie er weiterhin arbeitete. Dies sind natürlich bestimmte biblische Aussagen aber auch anthropologische Vorstellungen und Begriffe der antiken Philosophie sowie deren theologische Verarbeitungen durch die Kirchenväter und die dann später folgende Scholastik. Oft kann der Zeitgeist, aber auch Luthers eigener Gedanke erst dann verstanden werden, wenn man sich diesen vorgegebenen Traditionselementen zuwendet und sieht, was genau von Luther übernommen wird, wovon er sich abwendet, oder was er neu verarbeitet.

Wenn Luther zum Beispiel 1523 in seiner Predigt und Auslegung des Petrus Briefes folgendes schreibt:

„Wo der Glaube rechtschaffen ist, da muss er den Leib angreifen und im Zaume halten, dass er nicht tue, was ihn gelüftet...“⁴⁹

so scheint diese Aussage ganz im Sinne der Askese des altkirchlichen Mönchtums zu stehen, die von dem Gläubigen eine gewisse enthaltsame Lebensweise fordert. (So zum Beispiel die Benediktiner Regeln, die vom spätantiken Mönch- und Eremitentum des oströmischen Reiches inspiriert waren und diese Ideen in den Westen unter dem Motto „ora et labora“, „bete und arbeite,“ verpflanzten.) Abtötung

(mortificatio) und Schwächung der sinnlichen Triebe, Verzicht auf ansonsten erlaubte Annehmlichkeiten des Lebens zum Zweck der Selbstbewahrung und der inneren Wesensfestigung so wie Bußübungen, durch welche die Bedürfnisse des menschlichen Leibes eingeschränkt oder gar ausgelöscht werden, sind alles Grunddaseinsformen des christlichen Mönchtums, ⁵⁰ von dem sich Luther jedoch ganz kategorisch und entschieden abwendet:

„Das Mönchtum ist ein Babel an Irrtum, Unwissenheit, Ungehorsam, Missglauben, Gottesräubereien, Lästerungen usw. ...“ ⁵¹

schreibt er 1521 in seinem Traktat: „De votis monasticis Martini Lutheri iudicium“ und bekräftigt diese Ansicht noch Jahre später in einer Vorlesung über Jesaja, indem er sagt:

„Das Mönchtum ist nicht von Gott befohlen, folglich ist das Vertrauen, welches auf ihn gesetzt wird, gottlos und gottesräuberisch.“ ⁵²

In diesem Sinne müssen dann auch seine Aussagen über die Züchtigung des Leibes gesehen werden, nämlich nicht als Selbstbewahrung und Verdienstübungen des Gläubigen, sondern als positive Zielsetzung des Christen. Es ist diese Art der Askese, die Zügelung des Selbst, welche, wenn auch nicht nur, so doch häufig am Leibe einsetzt und zu der auch das Gebet und Fasten als Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott gehören, wovon Luther spricht, wenn er in dem oben erwähnten Petrus-Zitat fortfährt und schreibt:

„...Doch darf man auch den Leib nicht schwächen und verderben. ... Gut ist's, dass man faste. Das aber heißt recht fasten, dass man dem Leibe nicht mehr Speise gibt, als nötig ist, die Gesundheit zu erhalten, und man lasse ihn arbeiten und wachen, dass der alte Esel nicht mutwillig werde und aufs Eis tanzen gehe und breche ein Bein, sondern gehe im Zaume und folge dem Geist.“⁵³

Dem zufolge weicht Luthers Vorstellung im Hinblick auf eine asketische Handlungsweise, trotz einigen Ähnlichkeiten, ganz von den vorgegebenen Traditionselementen des katholischen Mönchtums ab. Die Leibesaskese, die in der Religionsgeschichte der Kirche, vor allem in der Zeit des Mittelalters, immer wieder psychopathologische Entartungserscheinungen, wie den Sadismus und Masochismus aufweisen konnte, beruht auf einer völlig anderen dogmatischen Basis als jene Enthaltensamkeit, die Luther gut heißt. Für ihn ist Askese nicht verknüpft mit irgend einer Art von Verdienstgedanken. Es geht nicht um die Verabscheuung oder Niederhaltung des Leibes durch Entzug von Schlaf und Nahrung, oder durch Wehtun mit der Geißel und anderen Marterinstrumenten zur Besserung des Menschen, sondern es geht Luther um die Mäßigung des Leibes aus Demut und Liebe Gott gegenüber, ohne dabei jegliche Lohnansprüche erheben zu wollen.

„Ein Christ soll auch im Essen und Trinken seinen Leib mäßigen und nüchtern halten, und ihn nicht mit übermäßigem Fressen und Völlerei beladen und verderben, auf dass er wacker, vernünftig und geschickt zum Gebet sei. Denn wer sich nicht befließigt, nüchtern und mäßig seines Amtes oder Standes zu warten, sondern eine volle Sau und täglich ein Trunkenbold ist, der kann auch weder zum Gebet noch zu anderen christlichen Sachen geschickt sein; ja er nützt auch sonst zu nichts.“⁵⁴

Am Beispiel der hier aufgeführten Zitate werden die LeserInnen bereits erkannt haben, dass es im Laufe dieser Arbeit unablässig bleibt, die Leibeswertung Luthers sowie das Körperschema seiner Zeit, immer im Spiegelbild der ihm vorgegebenen kirchlichen Traditionselemente zu betrachten. Nur im Bilde der Zeit, in der Zuwendung Luthers an die Lehre und Bibelauslegung der Kirche und deren Väter, oder in seiner Abwendung von ihnen, kann er als Mensch und Theologe verstanden werden. An dieser Stelle, wie auch bei allen anderen historischen Rückblicken, werde ich mich allerdings darauf beschränken, in dem ich nur die wichtigsten Hauptgedanken, wie zum Beispiel das Verdienst der Askese in der Leibesbewertung oder die Prägung der Leiblichkeit durch den Reliquienkult der Heiligen, aufnehme, und dabei versuchen werde, gewisse Grundlinien der Kirche festzulegen. Somit werden nur einige der Kirchenväter und der apostolischen Lehrer (Tertullian, Origenes, Johannes Chrysostomos, Augustinus Bischof von Hippo Regius etc.) betrachtet, mit denen Luther sich wiederholt auseinandersetzt, oder die er in seinen Äußerungen erwähnt. Bedenkt man allerdings, dass als Kirchenvater von der katholischen Kirche nur derjenige anerkannt wurde, der bestimmte Kriterien erfüllte⁵⁵ und in seiner Bedeutung für die Entfaltung der christlichen Lehre als unerlässlich galt, so kann man davon ausgehen, dass die Meinung der Kirchenväter im Grunde genommen auch die Stellung der Kirche zu bestimmten Themen, wie zum Beispiel der Leibesbewertung, wiedergibt, auch wenn die Schriften dieser Kirchenlehrer im Kirchenkanon nicht immer als irrtumsfrei gelten.

Unter dem Aspekt einer Überlieferung von allgemein geltenden Grundvorstellungen, wende ich mich dann auch der Scholastik zu, in dem ich auf deren Debatten und Diskussionen rund um die Leib-Körperthematik eingehen werde.

Da Luther sich mit der Scholastik als Ausdruck eines philosophischen Denkens immer wieder befasst hat,⁵⁶ sehe ich ihn auch hier als kulturelles Erbe von wissenschaftlicher Gelehrsamkeit und als Empfänger von überlieferten Formen der verschiedenen philosophischen Ideen. Hierzu gehört die mittelalterliche Auferstehungslehre sowie die Stellung der Eschatologie im theologischen System der Hochscholastik, aber auch die Bewertung der Leiblichkeit im Heilverständnis der Zeit, und die Vorstellung des „corpus incorruptum“, die Arnold Angenendt (1991) als eine: „Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung“⁵⁷ bezeichnet hat, und der dazu im direkten Widerspruch stehenden Lehre und Praxis, die Leiber der Heiligen in kleinste Partikel zu zerstückeln.

Die Frage hier ist also die gleiche, die schon im Kontext der Kirchenväter und deren verbindlicher Glaubenslehre gestellt werden musste, nämlich, inwieweit Luther Kernstücke des traditionellen Denkens übernommen hat, oder wie er sich von den Traditionsprinzipien scholastischer Leiblichkeit letztendlich hat absetzen können. Dabei geht es mir nicht so sehr um eine Auseinandersetzung mit dem klassisch-philosophischen Problem des Leib-Seele Dualismus, das eine Antwort auf die Frage nach der Wechselwirkung zwischen leiblichen und seelischen Vorgängen zu finden sucht. Dieses Problem vom Menschen als einer leib-seelischen Komposition, als der Verschmelzung zu einer Einheit des verleibten Geistwesens, scheint nämlich zu irdischen Lebzeiten nicht klärbar zu sein, wie uns die missglückten Lösungsversuche Platos, Aristoteles, Descartes, Spinozas, Searls⁵⁸ und anderer beweisen. Viel mehr schließe ich mich den Gedanken Walker-Bynums an, die innerhalb der scholastischen Diskussion zu einer Theologie des Leibes im Mittelalter, das Hauptthema nicht in der Dichotomie zwischen Materie und Geist, sondern in der Frage nach der Kontinuität

des Leibes und der damit verbundenen Fortsetzung der personalen Identität über den Tod hinaus, sieht.⁵⁹ Walker-Bynum bezieht sich dabei unter anderem auf das vierte Lateralkonzil, das im Jahre 1215 Häretiker wie die Katharersekte dazu aufforderte anzuerkennen, dass „alle wiedererstehen werden in ihrem eigenen, individuellen Leib, d.h. dem Leib, den sie jetzt tragen.“⁶⁰ Diese Lehre der materiellen Kontinuität, die dem Gläubigen seine persönliche körperliche Identität auch nach dessen Tod zusichert, wurde dann auch durch das zweite Konzil zu Lyon, 1274, bekräftigt, und als offizielles Dekret herausgegeben.⁶¹ Es handelt sich hier um die „caro re-surrectio“, die Auferstehungstheorie, die das Wesentliche am Festbestand des Leibes in der bleibenden materiellen Identität des Menschen sieht.“⁶²

Somit wird der Untersuchung einer Leibwertung der griechisch-lateinischen „soma/corpus“ Darstellung als das räumlich-zeitliche Wesen des Menschen, auch Gedanken aus Luthers Lehre der Eschatologie, nämlich aus seinem Verständnis der postmortalen Existenz, hinzugefügt. In diesem Zusammenhang wende ich mich der verweslichen und unverweslichen Leiblichkeit, der Auferstehung des Fleisches und dem seligen Leben (*vita beata*) sowie dem Tod und der Sünde (*peccatum et mors*) zu. Über die Kontinuität des Körpers hinaus, also wie die Identität des Individuums durch Zerfall und Wiederausammenfügung der einzelnen Teile über den irdischen Tod hinaus bestehen bleibt, wird aber auch die Glaubenspraxis des Reliquienkults ins Auge gefasst werden, die ohne Zweifel die gegenwärtige Körperwahrnehmung im sozial-kulturellen Alltagsleben des 16. Jahrhunderts beeinflusst haben müsste. An diesem Punkt stimme ich dann auch dem Befund Armin Aders zu, der im Hinblick auf die Körperkultur der mittelalterlichen Gesellschaft folgendes schreibt:

„Die Kirche übernahm und übernimmt... ein großartiges Erbe. Dieses Kulturerbe gab und gibt sie, gefiltert durch die Kriterien ihres Glaubens weiter an die Kulturen, in denen sie Verbreitung fand und findet.“⁶³

Hier wird also die Kirche und deren Glaubensbestimmung zugleich als eine kulturbestimmende Institution gesehen, die Einfluss ausübt auf die Denkweise der mit ihr in Kontakt kommenden Menschen sowie als eine Instanz, die selber von kulturellen Einwirkungen lebt. Wenn man dann der Kulturdefinition Clifford Geertz folgt und diese als „Netz der Wichtigkeiten“,⁶⁴ also als das, was der Gemeinschaft als bedeutsam und wesentlich erscheint, versteht, oder wie Terry Eagleton die Kultur als „Lebensweg“ bezeichnet,⁶⁵ der kann die potentielle, durchaus mögliche Korrelation zwischen Kultur und der eventuellen Hochschätzung oder Abwertung des Körpers im Zeitalter einer gegebenen Epoche sehen. Kultur möchte ich also in diesem Zusammenhang als dasjenige verstehen, das als selbstverständlich, weit verbreitet und unthematisiert gilt. Die christliche Kultur des Mittelalters, in deren Auslauf Luther hineingeboren wurde und der er sich zwangsläufig Zeit seines Lebens verbunden gefühlt haben musste,⁶⁶ dürfte also die epochale Leibeswahrnehmung seiner Zeit entschieden mitgeprägt haben. Dabei ist es jedoch wichtig, sich vor Augen zu halten, dass das Christentum im Anfangsstadium seiner Entwicklung zur Weltreligion einer älteren Kultur gegenüber stand, nämlich der griechisch-hellenischen Kultur, die damals ihre volle Blütezeit aufweisen konnte. Können Tendenzen der radikalen Leibverneinung, die gerade im sozial-kulturellen Mönchtum des Mittelalters auftreten, hier angesetzt werden?⁶⁷ Haben kultur-philosophische Einflüsse die Kirche mitgestaltet, und hat sie dann wiederum, im Laufe der Zeit, als eine lebensbestimmende Institution, die Wesensbestimmung der Leiblichkeit in der

Denkweise des mittelalterlichen und neuzeitlichen Menschen geformt und geprägt? Diesen und ähnlichen Fragen werde ich im Laufe der Untersuchung nachgehen, sie ausarbeiten und dann der Position Luthers entgegen stellen. Eines scheint jedenfalls klar zu sein: das Christentum erhielt mit der konstantinischen Wende, dem Zeitpunkt, als es zur Staatsreligion erhoben wurde, den Auftrag, eine ganze Kultur zu bilden und zu gestalten. Und hier, genau da, wo die Kultur sich als Lebensformung erweist, und sich durch Einhaltung sozialer Ordnungen und der Pflege von traditionellen Aktionsmodellen wie dem Zölibat, der Selbstkasteiung, Katharsis, Askese, Reliquiensammlung etc. manifestiert, und die Betrachtung des Leibes beeinflussen könnte, werde ich sodann nach Luthers Position und dem Zeitgeist der Epoche im Hinblick auf die Wertung der Leiblichkeit, fragen.

Doch wer im Begriff „Kultur“ mehr als nur das Beibehalten von Traditionen und Ansichten sieht, und das Wesen einer Kultur auch von deren philologischer Abstammung her versteht (lat. cultura), der sieht in ihr den Versuch eines Anbaus, Pflege und Ausbildung der menschlichen Natur, nämlich die Kultivierung der menschlichen Persönlichkeit durch Erziehung und Formung von körperlichen, geistigen und seelischen Charaktereigenschaften in Kindern und Erwachsenen zugleich. So gesehen, schafft die Kultur die Umwelt (Milieu) zur Individual- und Sozialerziehung, in die alle, die mit ihr in Berührung gekommenen Akteure, mit hinein gezogen werden. Kulturelle Wirkungen jeglicher Art sind im Grunde genommen Einwirkungen und Erziehungseinrichtungen im sozialen Raum, die die Lebensweise des Einzelnen und die der Gemeinschaft beeinflussen können. Kultur ist demzufolge eine dynamische Lebensformung, die in steter Wechselwirkung mit soziologischen Erziehungsprogrammen steht. Sieht man die Kultur also im Sinne der ‚formatio‘ und

‚cultivatio‘ des sozialen Raumes, so müssen wir uns innerhalb einer Arbeit zum Körperbild der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und zu Luthers Wertung der Leib- und Körperlichkeit nicht nur der Kultur als solcher zuwenden, sondern auch ihren Erziehungseinrichtungen und Bildungssystemen (Klöster, Schulen, Familie etc.) Aufmerksamkeit schenken. Wie wurde das Körperbild der Zeit pädagogisch vorgeführt? Wie ist die Körperkultur im auslaufenden Mittelalter in der Pädagogik und im Bildungsideal dargelegt und wahrgenommen worden? Wie haben Bildungs- und Erziehungsstätten ihre Art und Weise der „sozialen Konstruktion der Realität“, in Bezug auf den Stellenwert des Leibes, ausgedrückt? Wurde eine leibgebundene oder leibverachtende Denkweise, eine dualistisch-dichotomisch gnostische Auffassung, oder eine korporale Daseinsbejahung vermittelt und gelehrt? Und hat Luther sich auch im Laufe seines persönlichen Erziehungsprozesses von diversen erziehungswirksamen Bildungswesen ansprechen und beeinflussen lassen können? Wir wissen, dass er eine gewisse Zeit im Kloster verbrachte, wo er sich der Umwelt körperlich auf ewig hat entziehen wollen. Und seine Schriften „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“, 1524, WA 15, 36-43 sowie „Der kleine Katechismus“, 1529, WA 30,1, 346-402, lassen uns zu Recht vermuten, dass ihm an Erziehung und Volksbildung sehr viel gelegen war. Darum müssen wir in der Ausarbeitung dieses Themas nicht nur die möglichen Einflüsse der Kultursoziologie betrachten, sondern auch die der mit ihr aufs Engste verknüpften ‚educatio‘ in unsere Untersuchung mit einbeziehen. Dabei denke ich nicht so sehr an die Frage, in wie weit die damalige Erziehung die körperliche Bestrafung des Kindes gut hieß, ⁶⁸ obwohl man auch darin schon eine gewisse Körperzuneigung oder Körperabneigung ablesen könnte, sondern viel mehr an die spezifischere

Stellungnahme der Pädagogik gegenüber dem wesenbestimmenden Leibverständnis der Gesellschaft.

1.4. Zusammenfassung der Aufgliederung

Zusammenfassend soll noch einmal festgehalten werden, dass die Entstehung dieser Arbeit auf zwei Aspekten beruht: auf der Popularität des hier aufgegriffenen Themas, der Betrachtung des Körpers und der philosophischen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner „Leibhaftigkeit“ in Raum und Zeit, einer Tatsache, die gerade auch auf das 16. Jahrhundert zutrifft, und der doch merkwürdigerweise fehlenden Bearbeitung dieses Problems innerhalb der Reformations- und Lutherforschung. Als Begründung dieses Fehlens mag als Tatsache angeführt werden, dass alle Religionen in gewisser Weise metaphysisch angelegt sind und sich darum mehr auf das Kommende, das Zukünftige, konzentrieren. Luthers Theologie ist hier keine Ausnahme. Doch schon das deutsche Sprichwort, das oftmals Luther zugesprochen wird:

„...wenn morgen die Welt unterginge, so würde ich trotzdem heute noch ein Apfelbäumchen anpflanzen“...,⁶⁹

zeigt eine bestimmte Diesseitsbejahung, denn schließlich werden wir erst durch unsere Leiblichkeit zur Kommunikation mit anderen und zum Kontakt mit der Umwelt fähig. Die Konstitution und Befindlichkeit des Leibes bestimmen wesentlich das Gesamtbefinden des Menschen. Unsere Leiblichkeit ist und bleibt unsere Lebensform; in ihr und durch sie werden zum größten Teil unsere Erfahrungen gesammelt, was die Denkweise Tertullians, Görres, Rahners⁷⁰ und anderer, den Leib als Schlüssel zur Metaphysik des Seins zu sehen, durchaus zu rechtfertigen scheint.

Doch versuche ich im Rahmen dieser Arbeit nicht Gründe zu finden, warum in der Reformations- und Lutherforschung das Fehlen einer Ausführung der Leiblichkeitskonzeption auftritt, sondern vielmehr soll es der Versuch sein, diese Lücke zu schließen oder zumindest den Anfang einer Überbrückung zu machen. Die neue Sekundärliteratur weist zwar Ansätze auf, sich mit der Konstitution „Mensch“ bei Luther zu befassen, doch richten sich diese innerhalb Luthers Anthropologie, wie zum Beispiel bei Heidler, mehr auf die postmortale Existenz der Seele,⁷¹ oder aber wie bei Joest⁷² und Ebeling⁷³ auf den philosophischen Aspekt des Seins, nämlich auf die Ontologie als substantielle Aussagen des Person-Seins und als Kernstück einer doch recht radikal abstrahierten Definition des Menschen.

Die methodische Vorgehensweise der vorliegenden Arbeit, (Untersuchungen zum Leib in der theologischen Tradition der Kirchenlehre, der scholastischen Idee, der kulturellen Wahrnehmung, der Pädagogik und in den Schriften Luthers), ist bewusst ganz systematisch angelegt worden, da mehrere Möglichkeiten mit der diese Studie hätte angesetzt werden können, nicht berücksichtigt worden sind. Ein solches Vorgehen würde nur die Diskussion in eine vom Thema abweichende Richtung führen. So zum Beispiel befasse ich mich kaum oder nur recht oberflächlich mit der medizinischen Betrachtungsweise des Körpers, obwohl Leid, Schmerz, Krankheit, Seuchen und Epidemien zweifelsohne zu der Physikalität des Körpers gehören. Die sogenannte Hiobsfrage,⁷⁴ die Suche nach dem Sinn des menschlichen Leidens, scheint mir aber in einer vergänglichen Welt, die gemäß der Bibel auf ihren Gerichtstag zugeht und somit sich auf dem Wartestand eines Gerichtsurteils befindet, fast irrelevant zu sein. Das Leid wird in fast allen Religionen durch die Ungehorsamkeit des Menschen gegenüber dem Willen einer höheren Instanz, erklärt. Doch muss uns eine Fortsetzung

dieser Gedanken unwillkürlich zu den Fragen nach der scheinbar nicht zu vereinbarenden, von seiner Gerechtigkeit her bestimmten Sündenbestrafung Gottes, auf der einen Seite, und seiner Liebe und Barmherzigkeit auf der anderen, führen. Ein Unterfangen, dass gerade in der heutigen Zeit der Ungewissheit und Unschlüssigkeit zweifellos von großer Relevanz wäre, doch uns, wie bereits erwähnt, zu weit vom Thema abbringen würde und ich mich deswegen dieser theologisch-philosophischen Fragerichtung nicht zuwenden kann.

Zur medizinischen Betrachtungsweise müsste zudem auch noch die Chirurgie und die Anatomie des 16. Jahrhunderts gehören, die hier beide ebenfalls nur am Rande mit einbezogen worden sind, und zwar allein im Zusammenhang mit der Körperwahrnehmung des Menschen in der Stunde des Todes. Gerade die Anatomie, die sich aus der mittelalterlichen Tradition zu befreien wusste, und teilweise sogar zur empirischen Wissenschaft emporsteigen konnte, weist zweifelsohne Tendenzen eines neuen Körperverständnisses der Zeit auf, in welchem der Körper, schrittweise, wie beim Verwesungsprozess, in seinem erforschbaren Gefüge (Muskelapparat, Sehnengerüst, Blutkreislauf etc.) wiedergegeben wurde.⁷⁵ Dieses doch sehr auffällige Interesse an der Frei- und Offenlegung des Körpers, Autopsien wurden des öftern als gesellschaftliche Ereignisse in der Öffentlichkeit abgehalten,⁷⁶ gewährleistet unter Umständen allerdings eine eigenständige Studie, und muss deshalb hier ausgeklammert werden. Dennoch möchte ich in diesem Zusammenhang auf die interessanten Studien Heinrich Schipperges‘ „Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte“, und „Gesundheit und Gesellschaft“⁷⁷ sowie auf die etwas älteren von W. Ebstein⁷⁸ und J.B. Friedrich⁷⁹ hinweisen.

Doch auch der Betrachtung des Leibes aus einer politischen, machiavellischen Perspektive wurde hier nur wenig Raum gegeben, obwohl gerade die Bauernkriege von 1525 und Luthers Stellung dazu sowie die großen, brutalen Körpermassaker dieser Aufstände, sich durchaus einer solchen Betrachtungsweise angeboten hätten. Man muss nur die Berichte von Stadtschreibern, Sekretären, Adligen und Pfarrern, und die darin vorgefundenen statistisch nüchternen Angaben zu den Todesopfern (75 Tausend?) lesen, um sich ein Bild zu machen, wie der Körper eines Landsknechts und Bauern im 15./16. Jahrhundert gesehen und verstanden wurde.⁸⁰

So wie der Körperwahrnehmung aus politischer Perspektive nicht nachgegangen wurde, so ist hier aber auch der geschlechtsspezifische Leib nur bedingt ausgearbeitet worden und zwar nur dort, wo Sexualität als sinnlich triebhafte Liebe behandelt wird. Da ich die körperliche Ganzheit des Menschen bei Luther und seiner Zeit untersuche, und die geschlechtliche Differenzierung gemäß Genesis 1:27 offenkundig auf den Willen des Schöpfers zurückgeht, („Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.“), und somit innerhalb der Heilsgeschichte als Teil der rechten Ordnung des Urstandes gesehen werden muss, sollte sich eigentlich jegliche Infragestellung der Geschlechtsanlagen erübrigen. Das dem nicht so ist, und sich die Kirche in ihrer Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit des Menschen, gerade in ihrer Betrachtung der Geschlechterbeziehung, historisch gesehen, schwer getan hat (und es immer noch tut), zeigt die Fülle an vorhandenen Sekundärarbeiten⁸¹ aus den Gender-Studies, denen ich hier nicht eine weitere hinzufügen möchte.

Auch weiteren Ansatzmöglichkeiten in Bearbeitung der lutherischen Körperwertung, wie zum Beispiel einer psychoanalytischen Untersuchung (Erikson hat mit „Young Man Luther“ die Basis dafür gelegt ⁸²), oder einem Vergleich mit dem Leibverständnis aus anderen Religionen, habe ich mich, des Themenumfangs halber, entziehen müssen. Doch scheint mir bei aller transdisziplinären Breite und dem weitreichenden Ausmaß des Problems, die von mir hier in Betracht gezogenen Gesichtspunkte dagegen unumgänglich zu sein. Demzufolge werde ich dann, nach diesem kurzen Themenüberblick, im nächsten Kapitel den Leib im theologischen Befund der Tradition und Lehre der Kirche untersuchen. Ich werde nach der kirchlichen Überlieferung, nach der Gesamtheit ihres Wissens in Bezug auf die Handhabung der Leiblichkeit als menschliche Lebensform sowie nach der von ihr festgelegten Lehrentscheidungen, den dogmatischen Gesetzgebungen, fragen. In wie weit hat die Kirche mit ihrer verbindlichen Glaubenslehre, Konventionen und Gepflogenheit zur Körperbewertung des Abendlandes beigetragen? War es eine Aufwertung des Leibes als Lebensgrundlage einer durch die Jahrhunderte hindurch, zunehmend am Diesseits orientierten Gesellschaft, oder war es die Abwertung des Leibes durch seine beginnende Disziplinierung, Instrumentalisierung und Verdrängung? Welche Position hat die Kirche dem Körper in ihrem Weltbild zugemessen und wie hat sich das auf ein kollektives und individuelles Körperbewusstsein ausgewirkt? Teilt Luther das Körperbild der Kirche oder beinhaltet seine Leiblichkeitsvorstellung eine antagonistische Position gegenüber der geläufigen Meinung des beginnenden 16. Jahrhunderts?

Auch wenn diese Fragerichtung allein nur fragmentarische Aussagen zu Vorstellungen der Leiblichkeit der Zeit Luthers rekonstruiert, so verspreche ich mir

dennoch davon konkrete und tief liegende Einblicke in die subjektiv empfundene Wirklichkeit des späten Mittelalters. Es ist der zwangsläufige erste Schritt in der Freilegung und Auslegung einer Körperwahrnehmung des 16. Jahrhunderts.

Im dritten Kapitel befasse ich mich dann mit dem aus den theologisch-philosophischen Debatten der Scholastiker hervorgehenden Postulat einer zeitgebundenen Leibeserfahrung. Da der menschliche Körper Gegenstand der Betrachtung seiner Selbst ist und Stoff und Form besitzt, bedeutete sich leiblich erfahren, zugleich, auch seiner eigenen Raum-Ausdehnung und Raum-Erstreckung im physikalischen Raum bewusst zu werden und sich selber als ein Mikrokosmos im Makrokosmos zu sehen. Führt man diese und ähnliche Gedanken fort, so kommt man unablässig zur Frage nach der Leibesmaterie, ihrem Identitätsbezug und ihrer Kontinuitätsform sowie auf den Versuch, ihr individuelles Überleben über den physischen Tod hinaus, zu begreifen und darzulegen. Und gerade diese kulminierenden Fragen nach der „causa materialis“:

... ist Materie allgemein oder individuell?

... ist der Leib eine notwendige Voraussetzung der Person?

... ist materielle Kontinuität das Prinzip der personalen Identität?

etc.

wurden in den intellektuellen Kreisen der scholastischen Schulen diskutiert.⁸³

Hier hin gehören dann auch die zahlreichen Diskussionen rund um den weit verbreiteten Reliquienkult und die Lehre von den letzten Dingen, die Eschatologie mit

ihrer Darstellung des physischen Todes und der geistigen Auferstehung des Leibes, die uns ebenfalls wesentliches zur Körpergeschichte der Zeit vermitteln dürften.

Nach dem Zwischenergebnis des vierten Kapitels wende ich mich schließlich im fünften Teil der Arbeit den sozio-kulturellen Einwirkungen innerhalb der Konstruktion einer gesellschaftlichen Leibesbewertung zu. Auch wenn der Begriff der Kultur, wie gesagt, recht vielfältig definierbar ist,⁸⁴ so scheint es auf der Hand zu liegen, dass eigentlich alles, was der Mensch kommunikativ ausdrückt, ungeachtet ob schriftlich oder verbal, seine Denk- und Glaubensweise widerspiegelt, und wohl deshalb seine gesellschaftliche Verhaltensweise auch mit prägt. Hier geht es mir besonders um die generelle Einstellung der Bevölkerung, nämlich um das Verhalten der Mitglieder der Gesellschaft in Bezug auf das Körperbewusstsein des 16. Jahrhunderts, welches sich in den Lebensumständen und im Lebensstil der Zeit, in der Kunst, Literatur, Architektur etc. thematisiert und niedergeschlagen hat. Die Kultur steht somit als Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und gibt uns den epochalen Charakter einer bestimmten Zeit wieder, oder wie es der Münchner Germanist Jan-Dirk Müller noch vor wenigen Jahren formulierte:

„Kultur ist der Inbegriff, der zu einer Zeit üblichen Symbolsysteme und ihrer Verwendungen, der Einstellungen, Rituale, Praktiken, sozialen Ordnungen usw., deren Zusammenwirken zu beschreiben ist.“⁸⁵

So möchte auch ich den Kulturbegriff in dieser Arbeit verstanden wissen, nämlich als Paradigma einer Lebensführung, in deren Sphäre fundamentale

Begründungen und Geltungen von Körperkonzeptionen liegen, und Ansätze einer Körperideologie gefunden werden können.

Das sechste Kapitel befasst sich dann mit der Prägung der Leiblichkeit aus der Pädagogik und Körpererziehung, wobei diese nicht nur in die unmittelbare Nähe der Kultur treten, sondern tief in dem Grundstein derselbigen eingebettet liegen dürften.

„Die Geschichte der Körpererziehung ist ein Teil der Kultur- und Zivilisationsgeschichte, ein Teil der physischen, moralischen und intellektuellen Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen,...“⁸⁶

stellen Emil Ghibu und Joan Todan fest, indem sie auf die rumänische Geschichte der Körpererziehung und des Sports als ein wichtiges Kapitel der Kultur dieses Volkes und seines Brauchtums, verweisen. Es ist die Ausbildung des Nachwuchses, die Weitergabe der Werthaltung einer beliebigen Gesellschaft an die kommende Generationen, die innerhalb der Kultur ein ganz bestimmtes Körperbild vermittelt und mit prägt, dass hier im Rahmen dieser Arbeit ausgewertet werden soll.

Mit der Ausbreitung des Christentums wurde die öffentliche Erziehung durch die Dom- und Klosterschulen an die Kirche gebunden. Dies änderte sich erst in der Renaissance, durch die Einsicht der Notwendigkeit einer allgemeinen Schulbildung, (Luthers Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen,“ (1524) muss hier hinzu gezählt werden), und durch die darauf hin entstandenen Bürgerschulen⁸⁷. Wichtig sind mir hier die

Schulordnungen, Annalen und Praktiken, die auf Grundformen einer Körpererziehung hinweisen, ganz im Sinne Stefan Größings, der dazu folgendes schreibt:

„Die menschliche Existenz ist wesenhaft inkarnierte Existenz, wir sind keine reinen Geister, wir sind leiblich und leibhaft..., wir sind Leib. Unser Verhalten zu uns selbst und zu den Mitmenschen, aber auch die Beziehungen zu den umgebenden umweltlichen Dingen, sind durch unsere Leibhaftigkeit mitbestimmt. Erziehung ist in einem bedeutsamen Sinne Leibeserziehung.“⁸⁸

Ich werde also dem Erziehungsprogramm des 16. Jahrhunderts den Wertmaßstab einer Leibeserziehung auflegen, und nach der Legitimierung des Sport- und Bewegungsunterrichts, falls tatsächlich gegeben, fragen. Wie fällt die Bewertung der Leiblichkeit durch die akademischen Zentren der Schulen und Universitäten aus, in Bezug auf deren durchgeführte Sport- und Leibesübungen? Wie sind Disziplinen des Wettkampfbetriebes (reiten, laufen, springen, werfen, stoßen, fechten etc.), die „exercitii corporis“, im sozio-kulturellen Bereich aufgenommen worden? Und in wie fern wurden Ball- und Kinderspiele erzieherisch umgedeutet? Einer Diskreditierung der Leibeserziehung durch Sport und Spiel, wie sie von Größing ausgedrückt wird:

„...die abendländisch-christliche Kultur kennt die Liebe zum Körper nicht und deshalb entstand nach dem Untergang der antiken Körper- und Bewegungskultur keine neue Form leiblicher und motorischer Kultur in den langen Zeiträumen ihrer Geschichte...“⁸⁹

stehen Luthers eigene Aussagen gegenüber, wie das hier aufgeführte Zitat zeigen wird. In Luthers Blickpunkt befindet sich hier das Kinderspiel, welches er auf einen von Gott gewollten inneren Antrieb zurückführt. In dem er das Spiel als freudvollen und ungekünstelten Ausdruck der Natur des Kindes auslegt, erhält es seine Rechtfertigung nicht mehr allein aus Zwecksetzung, wie zum Beispiel dem gottlosen Zeitvertreib entgegenzutreten, sondern Luther bezieht seine Begründungen aus anthropologischen Einsichten in das Wesen der Kinder und Jugendlichen. Er schreibt:

„Weil denn das junge Volk muss lecken und springen oder was zu schaffen haben, da es Lust inne hat, ist ihm darin nicht zu wehren...“⁹⁰

Ob körperliche Erziehung, gesundheitshalber oder auf Grund des Vergnügungswertes durchgeführt wurde, wird die nähere Untersuchung ergeben. Eins allerdings scheint deutlich zu sein: nichts hat Luther mehr am Herzen gelegen, als das Lehramt und die Erziehung der Jugend, auf Grund dessen eine Wertung der Leiblichkeit bei Luther, auch in diesem Bereich gesucht und gefunden werden muss.

„Wenn ich vom Predigtamt und anderen Sachen ablassen könnte oder müsste, so wollte ich kein Amt lieber haben, als Schulmeister oder Knabenlehrer zu sein...“,⁹¹

belegt Luther und unterstreicht diese Feststellung dann noch mit den Worten:

„Gottes Wort wird durch Erhaltung guter Schulen und Erziehung der Jugend für uns und unsere Nachkommen erhalten.“⁹²

Eine Untersuchung oder Forschung nach Luthers Leibesbewertung muss demnach auch in dem von ihm so hoch gehaltenen Bereich der Erziehung stattfinden, wonach es sich mit einer größeren Wahrscheinlichkeit sagen lässt, ob das heute so weit verbreitete Ziel: „mens sana in corpore sano“, nämlich „einen gesunden Geist in einem gesunden Körper“ zu haben, auch wirklich auf die Zeit Luthers zutrifft.

Im zusammenfassenden Schluss-Kapitel komme ich dann, über die Verbindung der ausgearbeiteten Forschungsergebnisse auf den wohl wichtigsten und tieflegendsten Punkt einer jeglichen Lutherarbeit, die „sola scriptura“, seine eigene Auslegung der Bibel mit Hinblick auf das vorliegende Thema der Leiblichkeit. Was sagt die Bibel zur Leiblichkeit des Menschen? Wie wird der Körper in der Welt des Alten und Neuen Testaments gehandhabt und wie wird dies von Luther gedeutet? Folgt er der traditionellen Auslegung der Kirche, oder weicht er von deren überlieferter Wertzumessung ab? Was genau sind Luthers Grundkonstanten in Bezug auf die Bibelexegese des Leiblich-Körperlichen, und wie werden diese in seiner Verkündigung des Evangeliums, mit dem Menschen als leibliche Lebensform und als Einzelperson vor Gott, sichtbar?

Luthers Verdienst ist es, dass er in seiner Verarbeitung einer biblischen Anthropologie, nicht nur die theologisch wohl wichtigste Seite des Menschen, die Destinationsdefinition, herausgreift, sondern er übersieht auch die Konstitutionsdefinition nicht, wie es durch seine Magnifikatsauslegung aus dem Jahre 1521 klar belegt worden ist.⁹³ Ohne dass ich mich an dieser Stelle zu weit vorwagen möchte, werde ich dennoch diesen Teil der Arbeit mit zwei Luther-Zitaten schließen, nicht um seine Stellung gegenüber der Körperlichkeit des Menschen als definitive und

vollkommene Lösung darzulegen, sondern um Problemhorizonte sichtbar zu machen, verschiedene Ansatzpunkte zu thematisieren und die Tragweite, Grenzen und Vielfalt der Auseinandersetzung Luthers mit dem Thema der Leiblichkeit zumindest anzudeuten:

„Die Schrift teilt den Menschen in drei Teile, wie Paulus in 1. Thessalonicher 5:23 sagt: ‚Gott, der ein Gott des Friedens ist, der heilige euch durch und durch, so dass euer Geist ganz samt Seele und Leib unsträflich bewahrt bleibe auf die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus.‘ Und ein jeglicher dieser drei wird samt dem ganzen Menschen auf eine andere Weise in zwei Stücke aufgeteilt, die da Geist und Fleisch heißen. Das ist eine Teilung nicht der Natur, sondern der Eigenschaft (nach). Das heißt: die Natur hat drei Stücke – Geist, Seele, Leib – und (diese) können allesamt gut oder böse sein, denn das heißt Geist und Fleisch sein...“⁹⁴

Diesen rein theologisch-trichotomischen Überlegungen Luthers über die ontologische Konstitution des Menschen als eine fleischliche und geistige Natur/Eigenschaft, folgt nun eine in den Tischreden festgehaltene doch recht ästhetisch-biologisch bedingte Bemerkung des Reformators, über die weiblichen Brüste und deren Funktion:

„Muttermilch ist der Kinder beste Nahrung, Trank und Speise, denn sie nährt wohl. Wie denn auch die jungen Kälber mehr zunehmen von der Milch, die sie saugen, als von allem anderen Futter; also werden auch die Kinderlein stärker, die lange gestillt werden. Brüste sind eines Weibes Schmuck, wenn sie ihre Proportionen haben; große und fleischliche sind nicht die besten, stehen auch nicht sonderlich wohl, verheißen

viel und geben wenig. Aber Brüste, die voller Adern und Nerven sind, auch wenn sie klein, stehen wohl auch kleinen Weibern, haben viel Milch, damit sie viele Kinder stillen können.“⁹⁵

Endnoten zum ERSTEN KAPITEL

- 1 Splett, J. Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen.
Frankfurt am Main: Knecht Verlag, 1990, Seite 99.
- 2 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Seite 228.
- 3 Die Debatte um den Kannibalismus war zwar bereits im 2. Jahrhundert aufgetreten wurde dann aber von den Scholastikern im 13. Jahrhundert mit noch größerer Intensität und Zuwendung neu aufgenommen. Die Problemstellung war folgende: Man fragte sich, was geschehen würde, wenn menschliche Überreste von anderen Menschen verzehrt würden? In welcher Person würde die gemeinsame Materie während der Auferstehung beim Jüngsten Gericht wieder erstehen? Stehen die verzehrten menschlichen Überreste in der Person wieder auf, zu der sie zuerst gehörten? Und wird der verlorengegangene Stoff in der zweiten Person aus dem nichtmenschlichen Stoff ersetzt, den diese zu sich genommen hat? Thomas von Aquin (1225-1274), der im allgemeinen als Vollender des scholastischen Aristotelismus gilt, und in seiner Stellung als doctor communis, als anerkannter Lehrer der Kirche, zur Hochscholastik gezählt wird, spekulierte noch weiter. Er fragt, was wäre denn im Falle eines Mannes, der nur menschliche Embryonen aße, und ein Kind zeugte, das ebenfalls menschliche Embryonen aße? Wenn bei der Auferstehung die verzehrte Materie in dem auferstehe, der sie zuerst besessen habe, dann würde dieses Kind gar nicht auferstehen. Seine gesamte Substanz nämlich würde entweder in den vom Vater gegessenen Embryonen auferstehen oder aber in den Embryonen, die das Kind selbst gegessen habe. Mehr dazu siehe auch:

Taylor, Michael Allyn. Human Generation in the Thought of Thomas Aquinas: A Case Study on the Role of Biological Facts in Theological Science.
Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982.
- 4 Hirschberg, Walter. (Hrsg.) Wörterbuch der Völkerkunde.
Berlin: Reimer Verlag, 1999.
Die Darlegung meiner eigenen Kulturdefinition lässt sich vor allem in den Kapiteln fünf und sechs finden, die sich besonders mit diesem Themenansatz befassen.
- 5 Benner, Dietrich. Allgemeine Pädagogik.
Weinheim: Juventa Verlag, 2001.
- 6 Lohse, Bernhard. Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1963.
- 7 WA 9, 218, 18-24.
- 8 WA 51, 40, 40-41.

- 9 WA 32, 65, 10-11.
- 10 WA 30II, 579, 28-31.
- 11 Binz, Julius. Die Leibesübungen des Mittelalters.
Gütersloh: Martin Sändig Verlag, 1880, Seite 172-173.
- 12 ebenda, Seite 173.
- 13 Lilje, Hans. Luther.
Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1998, Seite 7.
- 14 Bereits 1522 als das Wort „lutherisch“ geläufig und weit verbreitet wurde, nahm Luther dazu Stellung. In seiner Schrift „Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“, schrieb er:
„Zum ersten bitte ich, man wolle meines Namens schweigen und sich nicht lutherisch sondern Christ nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein, ebenso bin ich auch für niemand gekreuzigt. Paulus (1. Kor. 4, 4 ff) wollte nicht leiden, dass die Christen sich paulisch oder petrisc, sondern Christen sollten sie sich nennen. Wie käme denn ich armer, stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi mit meinem heillosen Namen benennen sollte? Nicht so, liebe Freunde, lasst uns die Parteinamen tilgen und uns Christen nennen, nach dem, dessen Lehre wir haben.
WA. 8, 676.
- 15 Lilje. Seite 8.
- 16 Lilje. Seite 8.
- 17 Lilje. Seite 8.
- 18 Lilje. Seite 9.
- 19 Manchester, William. A World lit only by Fire. The Medieval Mind and the Renaissance. Portrait of an Age.
New York: Little, Brown and Company, 1993.
- 20 Schreiner, Klaus und Norbert Schnitzler. hrg. Gepeinigt, begehrt, vergessen: Symbol und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.
München: Wilhelm Fink Verlag, 1992, Seite 5.
- 21 Imhof, Arthur E. Der Mensch und sein Körper: Von der Antike bis heute.
München: Verlag C.H. Beck, 1983 sowie
Rohr, Elisabeth, Hrg., Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben.
Königstein: Ulrike Helmer Verlag, 2004 – ein Buch, welches aus einer vom Zentrum für Gender Studies und feministischer Zukunftsforschung

an der Philipps-Universität Marburg im Juni 2003 veranstalteten Tagung zum Thema: „Körper und Identität“ hervorgegangen ist.

- 22 Imhof, Seite 5.
- 23 Synnott, Anthony. The Body Social. Symbolism, Self and Society.
London und New York: Routledge, 2003, Seite 1-3.
- 24 Dawkins, Richard. Das egoistische Gen.
Berlin: Akademie Verlag, 1978, Seite 227.
- 25 Virillio, Paul. Die Eroberung des Körpers.
München-Wien: Hanser Verlag, 1994, Seite 108.
- 26 Ernst, H. Die Weisheit des Körpers.
München: Piper, 1993, Seite 49.
- 27 Adorno/Horkheimer. „Das Interesse am Körper.“ Dialektik der Aufklärung.
Aufzeichnungen und Entwürfe in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 5.
Frankfurt a. Main: Fischer Verlag, 1987, Seite 264.
- 28 ebenda, Seite 265.
- 29 Haraway, D. „The Vio-Politics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse“.
In: Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature.
London, 1991.
- 30 Stelarc, P. „Prosthetics, Robotics and Remote Existence. Postevolutionary Strategies.“
in: Leonardo. Vol. 24, No 5 (1991): 42-49.
- 31 Eerikäinen, H. „Cybersex: A Desire for Disembodiment. On the Meaning of Human Being in Cyber Discourse“. In: Inkinen, S. (Hrsg.)
Mediapolis. Aspects of Text, Hypertexts and Multimedial Communication.
Berlin - New York: Walter de Gruyter Publisher, 1999.
Seite 203-242.
- 32 Brown, Peter. Augustine of Hippo: A Biography.
Berkeley: University of California Press, 2000.
- 33 vergl. Feurebach, Ludwig. Das Wesen des Christentums (Bd. 5)
Berlin: Akademie-Verlag, 1998.
Feuerbach, Ludwig. Anthropologischer Materialismus II. Ausgewählte Schriften.
Berlin: Ullstein Verlag, 1985.

- 34 Geisler, Linus S. „Virtuelle Realität“. In: Universitas 3/1995.
Seite 264-272.
- 35 Mies, M.: Wider die Industrialisierung des Lebens. Eine feministische Kritik der Gen- und Reproduktionstechnik.
Pfaffenweiler: Centaurus Verlagsgesellschaft, 1992.
- 36 Pasic, M. „Brief Report: Reuse of a transplanted heart.“ In: N. England J. Med.
5/1993, Seite 319-320.
- 37 Minsky, Marvin L.: „Werden Roboter die Erde beherrschen?“ In: Spektrum der Wissenschaft. Spezial 3: Leben und Kosmos, O.J. (1995) Seite 86.
- 38 Giese, Fritz. Geist im Sport. Probleme und Forderungen.
München: Delphin, 1925.
- 39 Coakley, Sarah. Religion and the Body.
Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Martini, Maria Carlo. On the Body. A Contemporary Theology of the Human Person.
New York: The Crossroad Publishing Company, 2001.
Tilley, Maureen. Broken and Whole. Essays on Religion and the Body.
New York: University Press of America, 1995.
- 40 Prokes, Mary Timothy. Toward a Theology of the Body.
Michigan: W.B. Erdmann, Grand Rapids, 1996,
Seite 104-108.
- 41 West, Christopher. Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II's „Gospel of the Body“.
Boston: Pauline Cooks & Media, 2003.
- 42 Johannes Evangelium 1:14.
- 43 1. Korinther 15:12 ff.
- 44 Matthäus Evangelium 9:27-31, und 9:2-7. Markus Evangelium 3:1-5.
Lukas Evangelium 17:11-19. Johannes Evangelium 9:1-4.
- 45 Genesis 10:17
- 46 Rahner, Karl und Albert Görres. Der Leib und das Heil.
Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1967, Seite 21.
- 47 Görres, Seite 23.
- 48 Merlau-Ponty, Maurice. Phänomenologie der Wahrnehmung.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- Schmitz, Hermann. Das System der Philosophie, 5 Bde.,
Bonn: Bouvier Verlag, 2004.

- 49 WA 12, 282.
- 50 Lohse, Bernhard. Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche.
München und Wien: R. Oldenburg Verlag, 1969.
- Benedikt von Nursia. Die Mönchsregel des heiligen Benedikt.
Leipzig: Reprint-Verlag, 2001.
- 51 WA 8, 638.
- 52 WA 25, 180.
- 53 WA 12, 283.
- 54 WA 47, 758.
- 55 Die katholische Kirche hat die Bedingungen für den Titel eines Kirchenvaters genau festgelegt. Kirchenväter müssen der Antiquitas (Altertum) dem Zeitalter der ersten Jahrhunderte, die für die Festschreibung der christlichen Lehre so wichtig waren, entstammen. Sie müssen eine herausragende Lehre (emines doctrina) aufweisen, die auf dem rechten Glauben (fides orthodoxa) basiert, und ihr Lebenswandel muss unter einem hohen Grad der Heiligkeit (insignis vitae sanetitas) gestanden haben. Nur so wurden ihnen die Zustimmung und die Billigung der gesamten Kirche zugesprochen (approbatio ecclesiae). Sieh dazu auch:
- Denzler, Georg. Wörterbuch der Kirchengeschichte.
München: DT-Verlag, 1997.
- 56 Pesch, Otto H., Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- 57 Angenendt, Arnold. „Corpus Incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung.“ in: Saeculum 42 (1991).
Seite 320-348.
vergl. auch: Ders. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart.
München: Verlag CH Beck, 1994.
- Legner, Anton. Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- 58 Vgl. zu diesem Ansatz des Themas u. a. auch: Seifert, Josef. Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

- John, Searle. Die Wiederentdeckung des Geistes.
Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1996.
- 59 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters.
Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Seite 239.
- 60 zitiert nach Walker-Bynum, Seite 227.
- 61 Denzinger, Henry. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 11. Aufl., hrg. von C. Bannwart,
Freiburg: Herder-Verlag, 1911, Seite 189.
- 62 Weber, Hermann J. Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie.
Freiburg: Verlag Herder, 1973, Seite 62.
- 63 Ader, Armin. Kirche und Sport im Altertum und Mittelalter.
Hamburg: Verlag Dr. Kovacs, 2003, Seite 140.
- 64 Payne, Michael. A Dictionary of Cultural and Critical Theory.
Massachusetts: Blackwell Publishers, Malden, 1999, Seite 128.
- 65 Eagleton, Terry. The Idea of Culture.
Massachusetts: Blackwell Publishers, Malden, 2000, Seite 22.
- 66 Oberman, Heiko A. Luther. Man between God and the Devil.
New Haven: University Press, 1992.
- 67 Koch, Alois. Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie.
Schorndorf bei Stuttgart: Karl Hofman Verlag, 1965.
- 68 Zur Kindererziehung und zur leiblichen Bestrafung sagt Luther:
„Man soll ein Kind strafen, aber man soll ihm auch zu Essen und zu Trinken geben, damit man sieht, dass man es gern brav hätte.“
So sagt Salomo (Spr. 19:8) ‚Züchtige deinen Sohn... aber lass deine Seele nicht bewegt werden, ihn zu töten.‘ “ WA Tr. 5571.
Siehe auch:
Strauss, Gerald. Luther’s House of learning.
Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978,
Seite 180-182.
- 69 Lell, Joachim. „Wenn morgen die Welt unterginge; Luther und die Endzeiterwartung.“
in: Evangelische Kommentare 14. 1981, Seite 33-36.
- 70 Rahner, Karl und Albert Görres. Seite 22-35.

- 71 Heidler, Fritz. Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod und ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- 72 Joest, Wilfried. Ontologie der Person bei Luther.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- 73 Ebeling, Gerhard. Lutherstudien Band II. Disputatio de Homine, Teil 1-3.
Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989.
- 74 Weiser, Artur. Das Buch Hiob.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- 75 Schipperges, Heinrich. Geschichte der Medizin in Schlaglichtern.
Mannheim: Bibliographisches Institut, 2000.
- 76 Camporesi, Piero. The Incorruptible Flesh; Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore.
Cambridge: Cambridge University Press, 1988, Seite 7.
- 77 Schipperges, Heinrich. Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte.
Berlin: Springer Verlag, 1999.
Schipperges, Heinrich. Gesundheit und Gesellschaft.
Berlin: Springer Verlag, 2002.
- 78 Ebstein, Wilhelm. Medizin im Alten Testament.
München: Werner Fritsch Verlag, 1965.
- 79 Friedrich, J.B. Zur Bibel. Naturhistorische, anthropologische und medizinische Fragmente.
Darmstadt: J.G. Bläschke, 1966.
- 80 Dinges, Martin. „Soldatenkörper in der Frühen Neuzeit. Erfahrungen mit einem unzureichend geschützten, formierten und verletzten Körper in Selbstzeugnissen.“
in: Van Dülmen, Richard (Hrg.). Körpergeschichten. Studien zur historischen Kulturforschung 5.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Seite 71-98.
- Klein, Thomas. „Die Folgen des Bauernkrieges von 1525. Thesen und Antithesen zu einem vernachlässigten Thema.“
in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte, 25. 1975, Seite 65-115.

- 81 Nelson, James B. Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology.
Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1979.
- Shaw, Teresa. The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity.
Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- 82 Erikson, Erik H. Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History.
London: Norton & Company, 1993.
- 83 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. 1996.
- 84 vgl. hierzu: Eagleton, Terry. The Idea of Culture.
Oxford: Blackwell Publishers, 200.
Payne, Michael. A Dictionary of Cultural and Critical Theory.
Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- 85 Müller, Jan-Dirk. Neue Altgermanistik.
In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 39, (1995): 445-453, 453.
- 86 Ghibu, Emil und Joan Todan. Rumänien.
In: H. Überhorst (Hrsg.) Geschichte der Leibesübungen.
Berlin: Verlag Bartels & Wernitz KG 1976, Seite 399.
- 87 Schulze, Hagen. Kleine deutsche Geschichte.
München: Verlag C.H. Beck, 1996.
- 88 Gröbning, Stefan. Bewegungskultur und Bewegungserziehung. Grundlagen einer sinnorientierten Bewegungspädagogik.
Schorndorf: Verlag Karl Hofmann, 1993, Seite 200.
- 89 Gröbning, Seite 32.
- 90 WA 15, Seite 46.
- 91 WA 30 II, 579, 33.
- 92 WA 51, 40, 40-41.
- 93 WA 7, 550.
- 94 WA 7, 550, (Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt, 1521).

- 95 Zitiert nach: Vogt-Lüerssen, Maik. Martin Luther. In Wort und Bild. Eine Auswahl seiner Schriften, Briefe und Sprüche.
Norderstedt: Books on Demand Publ., 2003, Seite 15.

DAS ZWEITE KAPITEL

2.1. Der Leib im theologischen Befund der Tradition und der Lehre der Kirche

Als Mensch sind wir an die irdische Existenz unseres Leibes gebunden. Die Kirche lehrt uns, dass der Leib der Ort des Glaubens ist, des Fühlens und des Erlebens, in ihm und durch ihn begegnet die einzelne Person dem Mitmenschen und Gott selbst. In der Ganzheit seiner leiblichen Ausprägung, nämlich in der Form als Mann und Frau, wird der Mensch zum Ebenbild Gottes, zum Imago Dei.¹ Unser Körper ist der Ort, wo wir Heil und Heilung aber auch Schmerz, Unheil und Gewalt erleben, wo sich Unrecht und Zerrissenheit, Missbrauch und Ausbeutung sichtbar erfahren lassen. In diesem Sinne beinhaltet der Leib das Leben, die Körperlichkeit und das Personsein des Menschen. Er ist ein dreidimensionales, messbares Gebilde, das sich in Raum und Zeit ausdehnt, aber zugleich ist er auch die Mitte unserer Selbstbestimmung und Freiheit, durch die wir unserem Glauben einen physischen Ausdruck geben können. Wir beten, tanzen, singen und lieben durch unseren Leib und sehen in ihm die allerletzte Subjektivität, in der wir die Heilsbotschaft Gottes erfahren. Die christliche Theologie sagt dass wir von Gott in unserer leiblich-geschlechtlichen Identität so gemacht worden sind, wie das von ihm gewollt wurde, das heißt also, der Leib muss in seiner Körperlichkeit als eine Gabe Gottes gesehen werden.

Die Theologin Elisabeth Moltmann-Wendel drückt diesen Gedanken in ihrer Arbeit zum Körperdiskurs der Frauenforschung folgendermaßen aus:

„Theologisch gesprochen ist der Körper nicht unser sündiges Fleisch oder unser dienender Leib, den wir zu unterwerfen und zu beherrschen haben, sondern er ist

Gottes Schöpfung, ohne Trennung durch Sünde und voll seiner Gegenwart. Sexualität, Eros, in welcher Form auch immer... sind Ausdruck unserer schöpferischen, göttlichen Zuwendung zu uns selbst und zueinander.“²

Doch wie sah die Körperwahrnehmung der Kirche in einer Zeit der Geißlerbewegung und der Askeselehre aus? Was sagte die Kirche des Mittelalters, der Epoche, die unmittelbar vor dem 16. Jahrhundert auslief, zu den Geißlern (lat. Flaggelanten), die singend und betend durchs Land zogen und sich dabei zur Buße die nackten Oberkörper geißelten, um so schwärmerisch-verzückt am Leiden Jesu teilzuhaben? Schon an einem Zitat, wie dem oben erwähnten Moltmann-Wendel Zitat, wird klar, dass die Wertung des Körpers auch im theologischen Diskurs der Tradition und Lehre der Kirche, zeitlich gebunden ist, und wir uns deshalb in einer Untersuchung zur Leiblichkeit des 16. Jahrhunderts auch dem Körperbild des Mittelalters zuwenden müssen. Dies ist vor allem dann nötig, wenn man bedenkt, dass für viele das 16. Jahrhundert der Beginn der Neuzeit ist, also in sich das Ende von etwas Altem beinhaltet.³ Darum frage ich in meiner Arbeit auch nach dem Bild des Körpers, das durch die mittelalterliche Kirche geprägt wurde, und ob der Mensch des 16. Jahrhunderts an diesem Bild festhielt, oder ob er sich davon, im Einbruch des neuen Zeitalters, abwendete?

Allerdings fällt jede Art von geschichtlicher Periodisierung im Allgemeinen schwer, da die Geschichte eine ständige, sich in Bewegung befindende Instanz ist, die wie ein reißender Strom keinen wahren Neubeginn, sondern viel mehr einen fließenden Übergang bildet. Dennoch werden Epochen eröffnet, indem etwas

Einschneidendes, wodurch das bisherige Leben zur Vorgeschichte wird, eintritt, und sich zugleich eine den bisherigen Erwartungshorizont sprengende Zukunft, auftut.

Unter Mittelalter versteht man daher im geläufigen Sinn die Zeit, die vom Ende der Antike, konkret dem Untergang des weströmischen Reiches und dem Beginn der Völkerwanderung ausgeht und bis zur Renaissance reicht, also ungefähr die 1000 Jahre umfassende Zeit zwischen 476 und dem Fall von Konstantinopel im Jahre 1453.⁴ Es gibt auch noch andere Eckdaten, die des öftern zur Epochenbildung dieses „saeculum obscurum“, dem finsternen Zeitalter, hinzugezogen werden, wie zum Beispiel das Jahr 529 mit der symbolischen Schließung der platonischen Akademie in Athen durch Kaiser Justinian und dem Einbruch der Reformation im Jahre 1517.⁵

Dies ist dann auch zugleich die Zeit, nach wenigen hundert Jahren des stürmischen Wachstums des Urchristentums, in der die Kirche in die Rolle einer ordnenden Macht einzutreten vermochte. Sie wird nun einerseits Kulturerbe der klassischen Antike, indem sie versucht, sich langsam von den Gedanken der hellenistischen Philosophie loszulösen und andererseits Kulturträger einer kommenden Zeit.⁶ Durch ihre organisatorische Führungskraft, und vielleicht auch durch die Einflüsse römischer Zentralisierungs- und Hierarchisierungsmodellen verbreitet sie das Christentum im ganzen Abendland. Dies geschieht teils durch den Aufruf zu Kreuz- und Kriegszügen gegen die Sarazenen und den Islam, aber auch durch das Werk großer Persönlichkeiten, die auf Grund ihrer Lehren dann schließlich von Seiten der Kirche zu Apostel und Kirchenväter gemacht wurden.

Doch schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der Kirche beweist, dass dieses eine Geschichte ist, die getragen wurde von Ängsten, religiösen Erneuerungen, Streitigkeiten, Schismen und politischen Teilungen, von Bekämpfungen der Irrlehren und von selbstbegangenen Irrtümern sowie von Fehlentscheidungen und allgemeinem Fehlverhalten. Absetzungen, Bannsprüchen, militärisch ausgefochtene Machtkämpfe, Vetternwirtschaft (Nepotismus) sowie Missbrauch von Ämterkauf, scheinen das Bild der Kirchengeschichte wie ein Leitfaden zu durchziehen.⁷ Nimmt man noch die, vor allem gnostischen Einflüsse aus dem hellenistischen Gedankengut hinzu, deren Philosophie gerade im Anfangsstadium der Kirche sich prägend auswirkte, und bedenkt man, dass die durch Feldzüge entstandenen Kontakte mit dem Morgenland, ebenfalls zur Formung des kirchlichen Bildungsgutes beitrugen, so dürfte eine mögliche Dualität, eine Ambivalenz im Körperschema der Kirche, niemanden mehr verwundern.

Und dass ist es gerade, was meiner Meinung nach im Glaubensbild und in der Tradition der Kirche ablesbar ist. Es ist eine ambivalente Position, die aus den ersten Jahrhunderten der Christenheit stammt, in denen sich das Christentum inmitten des aufkommenden Chaos des sich im Zerfall befindenden römischen Reiches und der anwachsenden Völkerwanderung, zum unbestreitbaren Repräsentanten einer neuen Geisteskultur durchzusetzen vermochte. Auf die lokalen Christenverfolgung unter Domitian (81-96) und Trajan (98-117) und der übers ganze Reich verbreiteten Bedrängung zur Zeit Decius (249-253), Valerians (253-260) und Diokletians (311-312), die alle darauf zielten, das Christentum auszurotten,⁸ reagierte dieses zuerst mit einer krassen Abgrenzung gegenüber dem römischen Gedankengut. Doch durch das Auftreten von christlichen Apologeten, wie Justin der Märtyrer, Tatian, Athenagoras,

Origenes, Tertullian und andere, die alle eine klassische philosophische Bildung genossen hatten und durch ihre Schriften das Christentum zu verteidigen suchten, erhielt dieses schon bald Eingang in die Philosophie des hellenistischen Heidentums, um sich unauflöslich mit der Rationalität, Moralität und Rechtlichkeit derselben zu verknüpfen.⁹

In Bezug auf diesen geistigen Austausch des Frühchristentums mit dem Bildungswert und dem Gedankeninhalt der Antike, schreibt Koch folgendes:

„...wenn es Äußerungen der Kirchenväter und der Kirchenschriftsteller gibt, die eine leibabwertende Tendenz haben, dann liegen diese Gründe für diese Minderbewertung der Leiblichkeit präzise in der Verhaftung an das griechisch-platonische Verständnis der Leiblichkeit. ... Die Leibabwertung, die im christlichen Bereich durchaus bis in unsere Zeit vorhanden ist, ist vor allem dem ... griechischen Genius zuzuschreiben...“¹⁰

Was aber genau ist der hier erwähnte „griechische Genius“, wenn nicht das reiche Gedankengut der hellenistischen Philosophie, in der, durch eine fortdauernde Rezeption und einer mehrmals erneuerten Tradition, sich der Ursprung unseres gesamten abendländischen Kulturwesens, befindet?¹¹ Es sind die Denkmodelle eines Sokrates, Platos, Aristoteles etc., die nicht nur von der Philosophie aufgegriffen werden, sondern die ihren prägenden Einfluss auch auf die Kunst-, Kultur-, Religions- und Geistesgeschichte haben ausüben können.¹² Zweifellos hat auch Luther diese Tatsache erkannt; ist er doch mit einer zur äußersten Schärfe gesteigerten Polemik gegen den thomistischen Versuch, Aristoteles mit dem Gedanken des Christentums zu

vereinen, angegangen. In einer Vorlesung zu dem Römerbrief aus dem Jahre 1515 drückt er dies in der Form einer rhetorischen Frage folgendermaßen aus:

„Hat denn die trügerische Metaphysik des Aristoteles und die in der menschlichen Tradition stehende Philosophie unsere Theologen etwa nicht in die Irre geführt?“¹³

Das überhaupt die ganze Philosophie die Kapazität besitzt, um die Theologie auf Irrwege zu führen, und sie somit von der offenbarten Wahrheit abzubringen, können wir einem weiteren Luther-Zitat entnehmen, auch wenn er die Nützlichkeit der Philosophie darin nicht gänzlich verwirft:

„Die Philosophie versteht nichts von heiligen Dingen und ich habe Sorge, man werde sie zu sehr mit der Theologie vermischen. Ihren Gebrauch verwerfe ich nicht aber man soll sich ihrer wie eines Schattenbildes, einer Komödie bedienen und wie man sonst weltliche Gerechtigkeit gebraucht. Aber sie zum Zentrum der Theologie zu machen, das geht nicht an.“¹⁴

„Ich jedenfalls glaube, dass ich dem Herrn diesen Dienst schuldig bin, gegen die Philosophie zu eifern und zur Heiligen Schrift zu rufen.“¹⁵

Der hier erwähnte, aus den Tischreden Luthers stammende letzte Satz, scheint mir vom gleichen Tatendrang getragen zu sein, mit dem auch die Apologeten und Kirchenväter des frühen Christentums an ihr Werk, nämlich das der Verteidigung der Lehre Christi, gingen. Sie, wie auch Luther 1500 Jahre später, befanden sich am

Anfang eines neuen Zeitalters, das allerdings in seiner Gründungszeit durch eine Vielzahl von Lehren bedroht und gefährdet wurde. Da die meisten dieser Bedrohungen aus dem geistgeschichtlichen Hintergrund der damaligen Philosophien stammten, und das Christentum in seinem Anfangsstadium immer stärker in die hellenistische Kultur hinein wuchs,¹⁶ sahen sich die Apologeten dazu gezwungen, nicht nur der Aufgabe einer schlichten Weitergabe des Evangeliums nachzugehen, sondern dieses als Vollendung und Krönung des höchsten kulturellen Strebens der gebildeten griechischen Welt vorzutragen. Kann hier, im regen Austausch von theologischen und philosophischen Fragen, inmitten der Kanonisierung einer erst jungen Lehre und der Bekämpfung von immer wieder neu auftretenden Irr- und Wirrlehren, der historische Grund einer christlichen Leibfeindlichkeit angelegt werden? Und wenn dies tatsächlich der Wahrheit entspricht, so müssen wir uns fragen, ob und inwieweit ein Körperbild, das 1500 Jahre später auftritt, davon mitgeprägt worden ist.

Um diesen Fragen nachzugehen, wende ich mich nun der Körperkultur der Antike zu, um in einer skizzierten Darstellung jene Leibbewertung zu unterstreichen, die aus der Zeit stammt, in der die dogmatische Festlegung des Christentums mit dem hellenistischen Geistwesen in Berührung kommt. Hier, am Kreuzweg zweier Geistessysteme, am Abklang und Ausscheidungskampf der hellenischen Idee, dem Zeitalter, das mit der römischen Eroberung der Diadochenreiche unter Augustus (31 v. bis 14 n. Chr.) auf sein Ende zugeht,¹⁷ und dem ersten Gehversuch der judäisch-christlichen Religion, wird die Basis zur Wahrnehmung des Körpers in der Tradition und Lehre der Kirche gelegt,¹⁸ die, wie wir sehen werden, dann das Körperverständnis des frühen 16. Jahrhunderts bestimmen wird.

2.2. Grundstrukturen der Leiblichkeit im griechischen und christlichen Gedankengut

In seiner Arbeit zu der Philosophie des Mittelalters, als der Epoche des Übergangs zu der hier in Frage stehenden Zeitperiode des 16. Jahrhunderts, worin sich etwas Zuendegehendes und Neuaufbrechendes, wie in einem Brennpunkt der Geschichte verdichtet, schreibt R. Heinzmann das folgende Vorwort:

„Wenn die Philosophie des christlichen Altertums und des Mittelalters zwar nicht ausschließlich, aber doch in ihren herausragenden Vertretern und wesentlichen Themen, das Ergebnis des Gesprächs oder das Gespräch selbst zwischen christlichem und heidnischem Denken ist, dann ergibt sich aus dieser Tatsache eine unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis dieser Epoche. Unabhängig davon, ob dieser Dialog sich in eine Synthese hinein aufhob, oder zu einer abgrenzenden Diastase führte, in jedem Fall ist es unumgänglich, die heterogenen Grundpositionen von griechischer Philosophie und christlichem Glaubenswissen sich zu vergegenwärtigen.“¹⁹

Ob Gemeinsamkeiten und/oder Ansätze radikaler Verschiedenheiten in den beiden Strömungen, letztendlich doch zu einer Synthese geführt haben, lässt Heinzmann hier noch offen, was aber bei A.S. McGrade dann umso deutlicher ausgesprochen wird:

„ Indeed, by the second and third centuries CE, philosophy, as practiced by Stoics, Platonists, and Epicureans, and Christianity as professed among educated Greek and Roman converts were beginning to look very much alike.“²⁰

Wie dem auch sei, eins scheint allerdings klar zu sein: eine wenn auch wage Vermischung von griechischer Philosophie mit dem christlichen Glaubenswissen, oder gar eine Synthese der zwei Grundpositionen, muss zwangsläufig auch einen Identitätsverlust auf der einen oder anderen Seite mit sich bringen.²¹ Da unter den philosophischen Denkmodellen, die sich in der Zeit des Ur- und Frühchristentums einer größeren Beliebtheit erfreuten, die von McGrade erwähnten wohl die einflussreichsten waren, wende ich mich nun diesen kurz zu.

2.3. Die Philosophen

Denkt man an die griechische Philosophie in Verbindung mit der damaligen Weltstadt Athen, so muss man zugleich auch an die drei großen attischen Philosophen Sokrates, Plato und Aristoteles, die jeweils im Lehrer-Schüler-Verhältnis zu einander standen, denken. Auch wenn uns keine Schriften Sokrates überliefert wurden, so können wir die Ethik, die eigenständige Lehre vom sittlichen Handeln und Wollen des Menschen, dennoch als die seine betrachten:

„Ich treibe nichts anders als umherzugehen und Jung und Alt unter euch zu überreden, nicht zuerst und nicht so sehr für euren Körper zu sorgen..., wie für die Vollkommenheit eurer Seele.“²²

Dies sind die Worte, die ihm von Plato in den Mund gelegt wurden, als Sokrates sich vor den Richtern wegen angeblicher Verführung der Jugend verteidigen musste. Auch wenn Plato kein Augenzeuge bei der Todesvollstreckung Sokrates war, so gibt er uns in dem „Phaidon“-Dialog dennoch eine genau detaillierte Beschreibung des Ablaufs wieder. Es lohnt sich, diesen weit bekannten Bericht hier nochmals in Erinnerung zu rufen, denn schon die Haltung Sokrates in der Stunde seines Todes lässt uns eine ganz bestimmte Position gegenüber der Leiblichkeit vermuten. Für Sokrates ist der Tod eine Art Seelenpflege, die aus dem Gehorsam gegenüber dem Willen der Götter und des Staates, hervortritt. Er braucht sich des Todes nicht zu fürchten, denn die unzerstörbare Seele steht über dem zerstörbaren Leib. In der Seele liegt das Gute, das Göttliche des Menschen, welches von den äußeren Umständen wie Hab, Gut und Leib scharf getrennt werden muss.

„Lieber Mensch, schämst du dich denn nicht, dich um dein Hab und Gut zu sorgen, ... aber um die Seele, dass sie aufs Beste beschaffen sei, darum sorgst du dich nicht?“²³

Dies sind fast schon Worte, die der Luther Bibel oder seinen Briefen und Tischreden entnommen worden sein könnten. Fast möchte man meinen, Sokrates mit dem christlichen Ausruf auf den Lippen: „Tod, wo ist dein Stachel...“ (1. Kor. 15.55), sterben zu lassen, mit der Gewissheit, dass wir nicht diejenigen zu fürchten brauchen, die nur diesem Leib etwas antun können. (Matth. 10.28).

Wie leicht man Sokrates „Seelenpflege“ und die sorglose Haltung mit der er in den freiwilligen Tod schreitet, (eine mögliche Flucht wurde ihm angeboten, doch lehnte er sie ab), als Leibfeindlichkeit missverstehen kann, liegt auf der Hand. Doch wie kann ein Mann der Gymnastik trieb und auch im Tanz bewandert war,²⁴ tatsächlich eine Vernachlässigung des Leibes gut heißen? Dieser Frage scheint auch Koch nachgegangen zu sein, indem er schreibt:

„Seine (Sokrates‘) Entdeckung der Seele bedeutet nicht ihre absolute Trennung vom Leib, sie bedeutet keine Feindschaft gegen Sinnlichkeit, keine Entwertung oder gar Verdammung des Leibes, wie oft behauptet wird, sondern es liegt darin, die sittliche Forderung, dass die Seele die unbedingte Herrschaft über den Leib haben und ausüben muss. Dieser Gedanke, dass die Seele über den Leib herrschen soll und muss, wird uns von nun an immer wieder begegnen: bei Platon, beim Neuplatonismus und bei der von ihm beeinflussten Philosophie der Kirchenväter.“²⁵

So wie es für Sokrates selbstverständlich erscheint, dass die Seele über den Leib herrschen muss, so sieht auch dessen Schüler Platon den Vorrang der Seele vor dem Körperlichen als ein Absolut. Seine Philosophie der Ideen ist eigentlich eine Vertiefung in die orphisch-pythagoreische Gedankenwelt, (Koch nennt ihn ein „Erbe der Orphik“ ²⁶), und wird fast gänzlich von einem anthropologischen Dualismus durchzogen, in dessen Mittelpunkt das Leibfremde der Seele und das sittliche Gebot des Aufwärtslebens mit wachsender Entsinnlichung, liegt. Wo der Körper wesentlich im Materiellen beheimatet ist, der Geist, die Seele aber jenseits dieser Vergänglichkeit zu Hause ist, weil unvergänglich aus sich selbst lebend, da muss die Leib-Seele Dualität zwangsläufig als Widerspruch zueinander stehen. Der Körper, das kann nicht anders sein, muss als Last und Hindernis empfunden werden, von dessen Verkoppelung man sich losreißen muss. Führt man diese Überlegung fort, so lässt sich der Körper nicht nur als ein Grenzbereich der Möglichkeiten verstehen, sondern er offenbart sich schon bald als wahres Gefängnis der Seele, im Extremfall sogar als deren Grab.

„Vielleicht sind wir in Wirklichkeit tot. Das habe ich auch schon von einem weisen Mann gehört, dass wir jetzt tot seien und dass der Leib unser Grab sei.“ ²⁷

Ganz eindeutig ist dies nicht ein Bild der geistigen Körperverbundenheit, wie sie im Dogma der Kirche angedeutet wird, ²⁸ sondern es ist eine Körpergebundenheit, die sich nur durch die Befreiung von der Materie, nämlich durch den Tod, lösen lässt. So gesehen finden wir die Worte Sokrates aus dem „Phaidon“, der dem reifen Platon zugeschrieben wird, als der nötige Auslauf der oben erwähnten Gedanken:

„In der Tat trachten die wahren Philosophen danach zu sterben, und der Tod ist ihnen von allen Menschen am wenigsten furchtbar. ...“²⁹

„... er (der Philosoph) wird sich so viel als möglich vom leiblichen Leben abkehren und der Seele zuwenden ... und darin seinen Vorzug vor den übrigen Menschen haben.“³⁰

Dennoch warnt Koch vor einer Überbewertung der Leibfeindlichkeit in den Schriften Platons, da dieser das Leib-Seele Problem als ein Prioritätenprinzip verstehe, das richtig betrachtet werden muss. Der Leib existiert zwar nur der Seele halber und ist ihr demzufolge rangmäßig unterlegen, doch vermag der wahre Philosoph im Diskurs seines Lebens, durch das Philosophieren und die richtige Betrachtungsweise, das nötige Gleichgewicht zwischen dem Materiellen und Immateriellen herzustellen. So gesehen wird der Leib und die Seele zu einer metaphysischen Einheit, auch wenn die Betonung ganz klar auf der Seele liegt. Das Loslösen vom Körper geschieht dann durch das richtige Denken der wahren Philosophie,³¹ womit wir allerdings wieder bei dem Aufruf angelangt wären, der Geist müsse sich dem Leibe entziehen, um sich dadurch dem Göttlichen zu nähern.³²

Dass diese Art der Philosophie vor allem durch ihre spätere Ausprägung im Neuplatonismus und dessen erhöhten Wertzusprache einer beständigen Geistigkeit sowie der Wandelbarkeit und Kontingenz der sinnlichen Wirklichkeit, leicht in die geistbezogene Lehre und Tradition der Kirche hat eindringen können, darf niemanden verwundern; ist es doch nichts anderes als die ontologische Gegenüberstellung des menschlichen und des göttlichen Geistes. Dazu schreibt W. Joest:

„Dieser philosophisch überlieferte Wertdualismus musste naturgemäß auf die Interpretation der neutestamentalen Dualität von Geist und Fleisch, innerem und äußerem Menschen und auf die Frage nach deren Beziehung zu der anthropologischen Trias Einfluss gewinnen.“³³

Auch wenn Joest hier mit den bereits erwähnten Befunden Kochs und McGrades übereinstimmt und ebenfalls eine gewisse Vermischung, zum Teil sogar eine Übernahme des griechischen Gedankenguts seitens der Kirche, postuliert, so ist aber ein Zitat Luthers an dieser Stelle aufschlussreich.

In seiner 1520 veröffentlichten Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, befasst Luther sich mit der paulinisch festgelegten Grundmöglichkeit des inneren und äußeren Menschen (Römer 7:22, Eph. 3:16), dem ‚caro‘ als dem Fleisch, der sündige Teil des Menschen und dem ‚spiritus‘, dem pneumatischen Prinzip des Göttlichen, als der geheiligte, sündenfreie Bestand der Person. Auch wenn es Luther hier ganz eindeutig um die Einsicht in die Gerechtigkeit des Einzelnen sowie in das Wesen der Sünde geht, so erhält man dennoch den Eindruck, dass er ansatzweise mit den überlieferten Termini von Leib und Seele (corpus et anima), in einem auch rein biologisch-psychologischen Sinn, arbeitet. Er schreibt:

„...seine (der Mensch) Frömmigkeit und Freiheit und umgekehrt seine Bosheit und Gefängnis sind nicht leiblich noch außerleiblich. Was hilft's der Seele, dass der Leib ungefangen, frisch und gesund ist, isst, trinkt, lebt wie er will? Umgekehrt: was schadet das der Seele, dass der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und

leidet, wie er nicht gern wollte? Dieser Dinge reichert keines bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen, fromm oder böse zu machen.“³⁴

Hat die Kirche tatsächlich in ihrer theologischen Ausarbeitung Wertbestände der Leiblichkeit aus der antiken Philosophie übernommen oder zumindest in gewisser Weise diese theoretisch verarbeitet, so scheint Luther hier eine solche Tendenz nicht zu teilen. Für ihn versinnbildlicht der Leib, mit all seinen Mängeln, Krankheiten, Bedürfnissen, Gebrechen etc. nicht die Grenzerfahrung einer Gefangenschaft, genauso wenig wie ein sich physisch wohlbefindlicher Leib, auch nicht der Ursprung von Frömmigkeit und totaler Freiheit sein kann. Um diesen Punkt noch zu unterstreichen, führt Luther an gleicher Stelle ein weiteres Beispiel auf, indem er auf die verschiedenen Bekleidungen des Körpers eingeht, die allerdings auch nichts zur Rettung oder Verdammnis der Seele beitragen.

„Ebenso hilft es der Seele nichts, ob der Leib heilige Kleider anlegt, ... auch nicht, ob er leiblich bete, faste, wallfahre und alle Werke tue, die durch und in dem Leibe ewiglich geschehen könnten. Es muss noch ganz etwas anderes sein, was der Seele Frömmigkeit und Freiheit bringe und gebe. ... Umgekehrt schadet es der Seele nichts, wenn der Leib unheilige Kleider trägt, an unheiligen Orten ist, isst, trinkt, wallfahrtet nicht, betet nicht und lässt alle die Werke anstehen, die die oben genannten Gleisner tun.“³⁵

Dass Luther hier im Bezug zur Frömmigkeit und Freiheit der Seele bereits tiefere Gedanken seiner Kreuztheologie, der sola gratie (Absatz 27), sola fide (Absatz 9, „Glaubst du ,so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht.“), und sola

scriptura (Absatz 5) durchbrechen lässt,³⁶ ist zwar bemerkenswert, doch soll es nur am Rande erwähnt bleiben. Was im Kontext dieser Arbeit von größerer Bedeutung ist, ist die Tatsache, dass die von ihm gehaltene Position der Leibesbewertung, der antiken Welt entgegengesetzt zu sein scheint. Wo der griechische Philosoph eine Loslösung der Seele von dem Leib befürwortet und sogar anstrebt, lässt Luther diesem eine ambivalente, das heißt, eine weder gute noch böse Stellung zukommen, weil das Heil des Einzelnen nicht davon abhängt. Luthers Heilstheologie liegt anderswo, sie liegt im Bereich des Göttlichen, im Bereich der Gnade, wo der Leib mit seinen Werken Luther nur fragwürdig erscheinen würde. Einer explizierten Darstellung der Heilslehre Luthers, wie zum Beispiel der Gesetzlehre der Gerechtigkeit (*justitia*), oder der Sündenlehre (*concupiscentia*), werde ich hier allerdings nicht nachgehen, obwohl diese Themen zweifellos engsten Bezug zur Leiblichkeitsfrage haben (z. B. der Mensch als ‚*simul iustus et peccator*‘, wobei ich mich aber mehr der Ontologie des inneren Menschen zuwenden müsste, was ich im Rahmen dieser Arbeit jedoch zu vermeiden suche.), und somit auch in gewisser Weise zum Körperschema des 16. Jahrhunderts gehören. Diese Beschränkungen und Ausklammerungen in meiner Untersuchung scheinen mir allerdings gerechtfertigt zu sein, um über dies hier Erwähnte nicht hinauszugehen, denn sonst müsste eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers angestrebt werden, die, wie die Sekundärliteratur aber beweist, schon reichlich vorhanden ist.

Doch nun zurück zu der Leiblichkeitswertung in der Philosophie der Antike. Neben der sokratischen Seelsorge und der platonischen Denkweise der göttlichen Ideenwelt, der himmlischen Präexistenz der sich erinnernden Seele und der irdischen Realität die Platon als minderwertig, weil vergänglich, bezeichnet, müssen wir uns

nun jenem Denken zuwenden, auf dessen Fundamenten das ganze Gebäude der abendländischen Wissenschaft aufgebaut wurde, nämlich die aristotelische Philosophie, die sich erneut mit einem größeren Interesse dem Irdischen zuwendet.³⁷

Über die Lehre Platons soll Aristoteles, der 20 Jahre lang dessen Schüler war, gesagt haben:

„Platon ist mir teuer, aber noch teurer ist mir die Wahrheit.“³⁸

Indem Aristoteles dieser Wahrheit nachging, entwickelte er die Schule der reinen Logik, der Lehre vom richtigen Denken. Somit stellt Aristoteles dem idealisierenden Platonismus, den er als bloße Einbildung und daher als eine Fehlkonstruktion sah, die empirische Wirklichkeit, nämlich die Erkenntnisse der gegenständlichen Erfahrung, gegenüber. Für ihn besteht die Welt nicht in der Trennung des Sinnlichen von dem Geistigen, wodurch er dem Zwei-Welten-Reich Platons widerspricht, sondern für Aristoteles besteht nur ein einziger Kosmos als untrennbare Wirklichkeit des Geistes und der Materie. So setzt er Seele und Leib in die unlösbare Wechselbeziehung von Form und Stoff. Beide bilden nur in ihrer gegenseitigen Durchdringung das vollendete Lebewesen, und zwar nicht auf die Art und Weise einer Verknotung, sondern in der Form eines organischen Zusammenhangs. Die Seele als Form des Leibes (*anima forma corporis*) ist Lebensprinzip, also nicht bloß ein gestalthafter Umriss, sondern eine dynamische, ursprüngliche Kraft, die die volle Wirklichkeit des Leibes ausdrückt.

„Die Seele ist die erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat, ein solcher Körper aber ist nur der organische. „³⁹

Hier also verschwindet die platonische Zweiheit, indem der Leib und die Seele zu einer substantiellen Einheit verschmelzen. Die Seele als Ganzes ist im ganzen Körper, der Mensch ist eine aus Leib und Seele zusammengesetzte einheitliche Substanz, wobei allerdings der aristotelische Begriff der Seele dennoch eine gewisse funktionale Wertabstufung zulässt. Diese Abstufung tritt in Form der vegetativen Funktion der Seele auf, in der Fähigkeit Nahrung zu assimilieren und die Fortpflanzung zu vollziehen; es ist das Körper belebende Prinzip also, das der Mensch mit Pflanzen und Tieren gemeinsam hat, in dessen Begrenzung sich allerdings die Seele einer Pflanze erschöpft. Die nächste Stufe ist die Fähigkeit des sinnlichen Wahrnehmens, der Bereich, wo Lust- und Unlustgefühle empfunden werden, und wo das menschliche Seelenvermögen mit der Lebensfunktion des Tieres eine Gemeinsamkeit aufweist. Erst in der Überschichtung der beiden niederen Seelenvermögen erreicht das menschlich Seelische seine eigentliche Ausprägung, da allein in sie wesenhaft und doch „von außen“ der Geist einbricht und ihr eigentliche Erkenntnis und Freiheit des Handelns ermöglicht. Was unsterblich ist, ist aber nur der Geist, da die Seele als Wirklichkeit des Lebendigen beim Tode sich auflöst und der Leib zum toten Objekt, zum Leichnam, wird.⁴⁰

Die metaphysische Leib-Seele Lehre in der kirchlichen Tradition ist vor allem von dieser aristotelischen Seinsauslegung beeinflusst worden, (besonders Thomas von Aquin und die scholastische Schule wurden davon stark gekennzeichnet), wobei zwar versucht wurde, die im Offenbarungsglauben gelehrt Unsterblichkeit der Seele

(Ps. 97:10, Jak. 1:21, Jak. 5:20) zu postulieren, aber auch angestrebt wurde, über die Vernunft zu ihr Zugang zu erhalten, ohne dabei wieder dem Dualismus zu verfallen. Koch drückt dies folgendermaßen aus:

„Die aristotelische Formel der ‚anima forma corporis‘ ist das höchste antike Vermächtnis an die spätere Metaphysik des konkreten Menschen. Sie nimmt die Seele ernst als das Ursprüngliche und Herrscherliche in aller Natur, als die selbst unkörperliche, organisierende und zusammenhaltende Kraft des Körpers, nicht minder ernst die Leiblichkeit als die notwendige werkzeugliche Unterlage seelischen Seins. Nicht die Seele allein, nicht der Leib allein ist der ganze Mensch. Die beiden Faktoren zusammen bilden die substanzielle Einheit des Einzelmenschen. Im Menschen ist die leibliche Seite mit der seelischen organisch so in eins gebunden, dass der Verneinung des Sinnlichen ebenso wie aller Verleumdung des seelischen, aber mit dem Geiste verketteten Prinzips das Wort abgeschnitten ist.“⁴¹

Demzufolge ist der Kernsatz der aristotelischen Theorie in Bezug auf die Konstitution des Menschen derjenige, der besagt, dass die Seele die Form des Körpers sei. Für ihn ist die Seele wie bereits erwähnt, das körperbelebende, körperbewegende und körperformende Prinzip (Entelechie, griech. für das Etwas, das sein Ziel in sich beinhaltet), erst durch sie wird ein Körper lebendig gemacht. Aristoteles unterscheidet drei Arten der Seelenfläche: die vegetative Seele, der Pflanzen, die animalische Seele der Tiere und die vernünftige Seele des Menschen.⁴² Sie ist Form, so wie die Form eines Gegenstandes, das ist, was ihn zu diesem Gegenstand werden lässt. Die Form eines Bleistiftes besteht aus den Anordnungen bestimmter Teile, die ihn zum Schreiben fähig machen. So besteht auch die Seele aus den fürs Leben nötigen

Eigenschaften und Bestimmungen. Wenn der Besitz einer Seele dann das ist, könnte man folgern, was etwas oder jemanden zu einem Lebewesen macht, da dürfte die Seele also nicht getrennt vom Leib existieren können. Denn so, wie der Bleistift in Gestalt und Fähigkeit zu schreiben, nicht unabhängig von seiner Form existieren kann, genauso können die fürs Leben notwendigen Fähigkeiten auch nicht ohne das entsprechende Organ, den Körper, vorkommen. Um es auf die strukturelle Seelenschichtung Aristoteles zu übertragen, können wir hier folgendes festhalten: ohne die Verdauungsorgane kann sich kein Lebewesen am Leben erhalten, ohne Sinnesorgane kann es sich und seine Umwelt nicht wahrnehmen und ohne seine Glieder kann es nicht die kleinste Bewegung durchführen, wogegen doch gerade die Möglichkeit sich zu bewegen als Eigenschaft der Belebung im Sinne von Leben, gesehen werden muss. Dies führt dann natürlich zu der ernüchternden Erkenntnis, dass sich mit der Leib-Seele Theorie Aristoteles weder die Annahme vereinbaren lässt, dass die Seele eine vom Körper unabhängige Substanz sei, noch der Gedanke, dass sie den physischen Tod des Leibes überleben könnte.⁴³

Hat die Kirche, vor allem die unter dem Einfluss Aristoteles stehende Theologie des Mittelalters, den durch die frühzeitige klassische Lektüre vermittelten griechischen Seelenbegriff (und somit die Konstitution des Menschen an sich) in ihre eigene Tradition und Bibelauslegung hineingetragen, so scheint jedoch Luther auch hier nicht unter der Belastung von philosophischen Interpretationen zu stehen. Seine Erwägungen über den Menschen und dessen triadischen Aufriss entstammen unter anderem den Aussagen aus 1. Thess. 5:23, in dem an erster Stelle eine Gliederung des Menschen nach Leib, Seele und Geist aufgeführt ist, und nicht eine Dreiheit der

sterblichen Seele. In einer seiner Vorlesungen über den Prediger Salomo aus dem Jahre 1526 heißt es:

„Der Mensch ist seiner Seele nach unzerstörbar. Aber die Welt kann es nicht begreifen noch glauben, dass die Seele unsterblich ist.“⁴⁴

Überhaupt scheint Luther seine Polemik gegen Aristoteles immer dort zu verstärken, wo dieser, und mit ihm die Gedanken der Philosophie, zur Auslegung von Realitäten des Glaubens, herangezogen wurden. Dies wird gerade in der „Disputatio de Homine“ (1536), die Luther in Auseinandersetzung mit der scholastischen Schule als dem geistigen Erbe der hellenistischen Antike geschrieben hatte, deutlich sichtbar, indem Luther die aristotelische Seelenlehre als Lebensprinzip und somit dessen Leib-Seele-Definition des Menschen stark angreift. Dass die philosophische Begriffserklärung zum Menschen auch durch den aristotelischen Versuch einer Überwindung des Dualismus von Leib und Seele nie zur Einigkeit unter den Philosophen führen wird, und selbst auch keine befriedigende Lösung bringt, davon ist Luther überzeugt. These Nr. 15 und 16 und These Nr. 17 in der „Disputatio de Homine“ beweisen diese Tatsache. Sie sind eine offene Kritik gegenüber Aristoteles und dessen Philosophie, aber scheinen mir indirekt auch ein Vorwurf an die kirchliche und konziliare Rezeption dieses Gedankengutes zu sein. So äußert sich der Theologe und Lutherexperte Gerhard Ebeling zu diesem Punkt der aristotelischen Aufnahme in der dogmatischen Festlegung der Kirche, folgendermaßen:

„Wenn sich das Konzil von Vienne im Jahre 1312 mit einer dogmatischen Definition zum Leib-Seele-Problem äußerte, so muss Rechnung gestellt werden, dass

die terminologische Rezeption der aristotelischen Formel von der anima als ‚forma corporis‘ bereits praktisch unbestritten war.“⁴⁵

Luther selbst hat das wohl auch so gesehen, denn in seiner Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ (1520) können wir den folgenden vorwurfsvollen Satz des jungen Reformators lesen:

„Die Kirche hat mehr als zwölfhundert Jahre recht geglaubt,... bis die so genannte Philosophie des Aristoteles in den letzten dreihundert Jahren in der Kirche überhand genommen hat.“⁴⁶

Hier geht es nun wiederum um die offensichtliche Vermischung der christlichen Lehre oder dem Gedankengut, welches Luther in der Bibel vorzufinden glaubt, mit der Geisteswissenschaft der hellenistischen Antike. Dass er in seiner, an die Kirche gerichteten Kritik, vor allem den Träger dieser griechischen Philosophie, nämlich den „Heiden“ Aristoteles, wie er von Luther des öftern genannt wird, auch ganz persönlich angreift, scheint selbstverständlich zu sein. In einem Brief vom 8. Februar 1517 an Johannes Lang, in dem er nicht nur die Theologie der Kirche bemängelt, sondern auch das nichts einbringende pädagogische Studium seiner Zeit lamentiert, heißt es:

„Ich wünschte nichts sehnlicher, als diesen Gaukler (Aristoteles), der mit der griechischen Maske so sehr die Kirche geäfft hat, vielen offenbar zu machen und allen seine Schande zu zeigen, wenn ich nur Zeit hätte. Ich sitze an kurzen Bemerkungen zum ersten Buch seiner Physik, mit denen ich die Geschichte des Aristäus erneuern will gegen diesen meinen Proteus, den schlauesten Verführer hochbegabter Leute, so

dass, wenn Aristoteles nicht Fleisch gewesen wäre, ich mich nicht scheuen würde zu behaupten, er sei wahrhaftig ein Teufel gewesen.“⁴⁷

Noch deutlicher vielleicht in seiner Missbilligung der aristotelischen Lehre und dessen anthropologischen Ontologie, drückt sich Luther in der 1517 stattgefundenen „Disputation gegen die scholastische Theologie“, aus. Die anlässlich der Promotion von Franz Günther aufgestellte Thesenreihe weist erneut eine heftige Polemik gegenüber den Autoritäten der Scholastik, allen voran Aristoteles, auf, und scheint phasenweise eine kaum zu übertreffende Schärfe zu erreichen. Im Zusammenhang der hier vorliegenden Arbeit sollen These Nr. 43, Nr. 44 und Nr. 50 erwähnt werden:

„Es ist ein Irrtum zu behaupten, ohne Aristoteles werde keiner ein Theologe.“

„Ja, es wird vielmehr keiner ein Theologe, wenn er es nicht ohne Aristoteles wird.“

„Kurz, der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie, wie die Finsternis zum Licht.“⁴⁸

Es muss hier festgehalten werden, dass soweit gezeigt wurde, wie nicht nur die moderne Sekundärliteratur (Koch, Joest, Ebeling etc.) die Möglichkeit eines Einfließens griechischen Denkens in das Menschenbild der Kirche herausgearbeitet hat, sondern dass sich auch Luther dieser Tatsache, Anfang des 16. Jahrhunderts, bewusst war. Er, der den Menschen in seiner geschöpflichen Konstitution, individuell und ohne geistlichen Vertreter, Gott direkt gegenüber stellte, betrachtete jegliche anthropologische Interpretation, die nicht seiner geliebten Bibel entstammte, stets mit einem gehörigen Maß von Misstrauen. Dies war der Fall mit der platonischen und

neuplatonischen Schule sowie mit der Philosophie der Peripatetiker. (Aristoteles und dessen Schüler Theophrast, Eudemos und Aristophanes werden als solche bezeichnet. Die philologische Abstammung des Wortes kommt von der griech. Bezeichnung ‚peripatos‘ und bedeutet ‚der Wandelgang‘, in welchem die Lehrvorträge abgehalten wurden).

2.4. Die Stoa. Ethische Einflüsse einer materialistischen Philosophie

Aber auch gegenüber der Stoa, der anderen großen Geisteshaltung, die das religiöse Umfeld zu dem sich formenden und im Aufbruch befindenden Christentum bildete, verhält sich Luther abwertend. In einer Abhandlung zu der Biographie Abrahams, dem Patriarchen des jüdischen Glaubens und des Volkes Israels, die in der großen Genesis-Exegese Luthers aus dem Jahre 1539 auftritt, geht es um das Gutachten körperlicher Gaben, wobei die Stoiker mit ihrer Apathie (Leidenschaftslosigkeit im Sinne der Affektkontrolle) und Autarkie (Selbstgenügsamkeit) schlecht wegkommen. Luther schreibt:

„God is also the God of the bodies. Therefore He provides us with bodily gifts, and He wants us to enjoy these gifts with gladness.

These gifts seem secular and profane. A Stoic or a Pharisee would ask whether they are lawful. People of this kind are exceedingly disgusting. They allow the body no delight and joy at all. It is their religion which Paul describes in Col. 2:33, namely, not to spare the body but to torture and kill it until it is reduced to nothing. Thus it is said of Bernard that in order to overcome his lust he tormented his body to such an extent that eventually the brothers could not associate with him because of his stinking breath. God created the body and soul, and He wants recreation allowed to both, but in a definite amount and manner.”⁴⁹

Nun hat aber gerade die neuere Sekundärliteratur, zuletzt unter anderen Manfred Fuhrmann in seinem Monumentalwerk: “Rom in der Spätantike. Porträt einer

Epoche“ (1998), aber auch B. Guckes (2004) und J. Stelzenberger (1989) immer wieder auf die starken Nachwirkungen, die die Stoa im Christentum hinterlassen hat, hingewiesen.⁵⁰

Die Stoa, die nach dem Ort ihrer durch Zenon von Krition (ca. 336-264 v. Chr.) gegründeten Schule benannt wurde, (,stoa poikile', gr. für ,bemalter Vorhof' der Säulenmarkthalle in Athen), ist in der Periode der Christus-Zeitwende Roms weitverbreitetste philosophisch-weltanschauliche Denkrichtung. Auch sie unterliegt der typischen Triasunterteilung von Logik, Physik und Ethik, wobei das höchste Gut (lat. ,summum bonum') die Tugend (lat. ,virtus') des Menschen ist, der seinen Geist (lat. ,animus') nutzen soll, um so durch die Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit und der Richtigkeit zu gelangen (Fuhrmann). Was in Anbetracht der hier vorliegenden Arbeit allerdings wichtig erscheint, ist die Auslegung der Physik, die monistische Naturlehre der Stoiker, deren geradezu materialistische Charakter den aristotelischen Dualismus, monistisch umzubilden versuchte.

Stoff und Form, Körper und Geist sind dem Stoiker eine einheitliche kraftbegabte Substanz, weil ja die Pluralität vieler Welten, die zugleich auftreten, einen Widerspruch in sich beinhalten würden, da es nur eine allbelebende Urkraft, nur eine einzige Einheit von Materie und Kraft gibt. Nur was Körper, also Substanz, besitzt, ist auch tatsächlich wirklich. So erhält in der Stoa alles Seiende, selbst Vorstellungen und Konzepte wie Tugend und Affekte, aber auch Gott und die Seele des Menschen, eine körperliche Ausprägung. Die allbelebende Urkraft, die die Materialität des Seins durchzieht, wird als Pneuma, als den belebenden Atem gesehen, der die stoffliche Welt wie ein Feuer durchströmt und alles Existierende zeugt, bewegt und belebt (Gucks).

Hier wird also der Materialismus des Stoizismus zur Theologie, indem er in den Pantheismus (Gott in allem Sein) übergeht, und die Welt zum Teil des beseelten Ganzen macht.

So ist auch die Seele im Leibe des Menschen ein Abbild der Allseele, allerdings ist auch sie von körperlicher Natur, denn alles, was Wirkung hervorbringt und Veränderung erleidet, muss zwangsläufig ein Körper sein.⁵¹ Beides, Leib und Seele, sind Körper, in denen sich zwei verschiedene Substanzen, nämlich die des Leibes mit der der Seele nicht zu einem Dualismus von Geist-Materie und körperlicher Substanz vermischen, (wie es bei Platon und in abweichender Form auch bei Aristoteles gesehen wurde), sondern es ist die Mischung von zwei unterschiedlichen Körpern⁵², wobei die Materie der Psyche, im Gegensatz zum Bestandteil des Leibes, das aktive Lebensprinzip, darstellt. Durch den physischen Tod löst sich die Seele vom Leib, was auch als Beweis gesehen wurde, dass die Seele selber ein Körper sein müsse, da sich etwas Unkörperliches nicht vom Körper trennen könne, und lebt so bedingt, bis zu ihrer Auflösung im Weltbrand, weiter.⁵³ Man kann hier unter Umständen zwar von einer Unsterblichkeit der Seele sprechen, sie wird nach dem Tod von dem Logos des Alls, der Gesetzmäßigkeit der Vernunft oder der Allseele Gottes, aufgenommen, aber sie ist nicht unvergänglich. Die Einzelseele vergeht in der Schöpferkraft der göttlichen Weltseele, die gemäß ihrem kreativen Prinzip unzählige Welten gestaltet, welche einander in unaufhörlichem Kreislauf des Sterbens und Wiedergeschaffenwerdens folgen.⁵⁴

Der Ablauf der Welt, ja des ganzen Alls, verläuft nach dieser absoluten vorherbestimmten Notwendigkeit, dem verhängten Schicksal (Fatum), das allerdings

von den Stoikern als zweck- und sinnvoll gesehen wurde, weil sich darin die vorhergesehene kosmische Ordnung erfüllt. Deswegen ist für den Stoiker das Lebensideal die leidenschaftslose Hingabe in die Schläge des Schicksals, die bereitwillige Einfügung in den Willen des Welt-Logos, die sich in der zum Sprichwort gewordenen, scheinbar teilnahmsloser Haltung, nämlich in der ‚stoischen Ruhe‘ selbst, ausdrückt.

Hier wird nicht der Mangel einer Existenz beklagt. Götter werden nicht dazu bewegt, naturgemäße Verhältnisse abzuleiten oder zu verhindern, denn die Hochschätzung und das Vertrauen auf die Vernunft lässt einen alles, selbst auch den Tod, mit Gelassenheit ertragen. In dieser Ethik und Weltauffassung, die dem Gottvertrauen des Christentums sehr nahe kommt, liegt aber auch der große Unterschied der beiden Geistesrichtungen. Im Grunde genommen ist die Stoa eine Weltanschauung des Ichvertrauens und des Vernunftglaubens, die, wenn sie auch naturphilosophisch materialistisch denkt, das Leiblich-Gegenständliche durch die dominierende geistige Vorstellung dennoch bedeutungsgemäß vermindert und abwertet. So muss auch die Apathie und seelische Unerschütterlichkeit eines Senecas (4 n. Chr. – 65 n. Chr.) oder die gleichmütige Affektbeherrschung des Alt-Stoiker Zenons und dessen Schüler Kleanthes (ca. 331-230 v. Chr.) gesehen werden, die nicht nur den leiblichen Freitod als den vernunftgemäßen Übergang in den Kosmos als Pflicht und Recht lehrten, sondern ihn auch selbst wählten.⁵⁵

Noch bevor der römische Philosoph und Staatsmann Lucius Annaeus Seneca wegen angeblicher Verschwörung und Staatshochverrats von Kaiser Nero zum Selbstmord gezwungen wurde, und diesen durch das Aufschneiden der Pulsadern auch

widerspruchslos durchführte, hat er die folgende leibverachtende Position innerhalb der Stoa-Lehre eingenommen. Über den Tod, als freiwilligen Ausgang aus der an die Materie gebundenen Leiblichkeit hin zu der Freiheit des Geistes, schreibt er auffordernd:

„Der Ausgang aus dem Leben ist euch leichter gemacht als der Eingang. Jeder Augenblick, jeder Ort kann euch lehren, wie leicht es sei, der Natur den Dienst aufzukündigen und ihr Geschenk heimzuzahlen... Sieh dich nur um, überall kannst du dein Elend endigen. Siehst du jene steile Stelle? Dort hinab geht's in die Freiheit! Siehst du jenes Meer, jenen Fluss, jenen Brunnen? Auf ihrem Grund wohnt die Freiheit! Siehst du jenen kleinen, dünnen, verkrüppelten Baum? An ihm hängt die Freiheit! Dein Hals, deine Kehle, dein Herz: lauter Wege, der Sklaverei zu entrinnen. Sind dir diese Auswege zu qualvoll, fordern sie zuviel Mut und Kraft, fragst du nach dem leichtesten Weg zur Freiheit: jede Ader deines Körpers ist ein solcher Weg.“⁵⁶

Auch wenn die Kirche und somit das Christentum diese extreme Leiblichkeitsabwertung (die Stoiker nannten den Freitod ‚eulogos exagoge‘, das ‚wohlüberlegte Herausführen‘), so nie übernommen hat und den Suizid, aber nie den Suizidenten verurteilt,⁵⁷ (Augustinus, 354-430, äußert sich als einer der ersten dazu in seinem Werk ‚De civitate Dei‘ in dem er den Suizid als Übel und somit als Sünde bezeichnet), so ist es doch bemerkenswert, dass gerade eine solche Philosophie in deren Lehre der Freitod als durchaus erwünschtes Postulat aufgeführt wird, sich aufs Christentum prägend hat auswirken können.⁵⁸ Durch seine theologische Abwendung von der katholischen Kirche löst sich dann Luther, allerdings ganz bewusst, auch von diesen Einflüssen der Stoa und stellt somit dem Menschen des 16. Jahrhunderts eine

andere Wesenshaltung und ein anderes Leiblichkeitsbewusstsein vor. Wieder wollen wir uns seiner Genesis-Auslegung zuwenden, worin er auf implizierte Weise behauptet, die päpstliche Kirche stünde unter dem Einfluss der Lehre des Stoizismus und dessen Befürwortung einer psychosomatischen (psycho = Geist, soma = Leib) Affektkontrolle:

„The pope and the schismatic spirits invent saints who are Stoics and without any sense of grief or joy.”⁵⁹

Allerdings wendet sich Luther hier nicht nur an die Kirche des 16. Jahrhunderts, sondern in gleicher Schärfe auch an seine Zeitgenossen, die im Grunde genommen aus seinem Lager, nämlich dem reformatorischen, kommen, sich aber, wie die katholische Kirche auch, durch die Philosophie der Stoa zur falschen Körperhaltung haben verleiten lassen:

„Münzer used to boast of his strength in suppressing grief and overcoming creatures. He said that he was not affected by things that existed, no matter of what kind they were.”⁶⁰

“A few years ago we saw schismatic spirits trying to introduce apathy of this kind into the church. Münzer strove to express it in his life and ways as outstanding sanctity. This was really fanaticism far worse than the delirium of the Stoics. For God wants nature to be preserved, not abolished.”⁶¹

Wo Luther hier die Materialität von Gott gewollt als gut und ohne erforderliche Unterdrückung im Sinne der Beherrschung durch Affektkontrolle sieht, so wird diese Position in seiner Deutung des Todes, auch des Freitodes, noch verdeutlicht. Luther will nicht durch den Tod von seiner Leiblichkeit flüchten, er will sich ihm nicht so einfach hingeben, obwohl er sich der Unsterblichkeit seines Geistes, seiner Seele, bewusst ist. In einer seiner Tischreden heißt es:

„Ich sehe es ungern, dass man gern stirbt. Die aber zagen, zittern, vor dem Tode erblassen und doch hindurchgehen, die sehe ich gern. Die großen Heiligen starben nicht gern. Die Furcht ist der Natur gemäß: denn der Tod ist eine Strafe, also ist er etwas Trauriges. Nach dem Geist stirbt man gern, nach dem Fleische aber heißt es: ein anderer wird dich führen, wohin du nicht willst (Joh. 21:18).“⁶²

Nun könnte man an dieser Stelle durchaus die Meinung vertreten, dass Luther hier noch ganz im kirchlichen Denken des späten Mittelalters steht, das seinen darstellenden Ausdruck im gespielten, gemalten oder in Holz geschnittenen Motiv des Totentanzes, findet. Der Begriff der Vergänglichkeit, die Gleichheit aller Menschen in der Stunde des Todes, der Verfall und somit die Sinnlosigkeit einer vergangenen Schönheit, dringen unaufhörlich auf das Leben des Menschen im Mittelalter ein und verdichten sich zu einem wahren Crescendo im Klageruf des Memento mori. Dennoch scheint sich Luther hier nicht aus diesem mittelalterlichen Grund der Wahrnehmung der Schnelllebigkeit des leiblichen Lebens vom körperlichen Tod abzuwenden. Es ist auch nicht auf Grund einer Gegenposition zu der stoischen Haltung, die sich dem Tod zuwendet, indem sie ihn als Hinausführung vom irdischen Leben betrachtet. Luther versteht hier vielmehr, dass sich beide, sowohl die Abwendung vom physischen Tod,

wie auch die Zuwendung zu diesem, aus dem gleichen Anlass geschieht, nämlich aus der tiefliegenden Verzweiflung des Menschen über sein leibliches Leiden. So gesehen ist der Tod mehr als ständiger Begleiter des Lebens, er ist mehr als nur der Endpunkt oder Ausgangspunkt des irdischen Daseins, sondern er ist, wie Luther es selbst sagt; „eine Strafe“, die eine „naturgemäße Furcht“ mit sich bringt.

Ein mehr oder weniger definitives Urteil Luthers über die sich als materialistische Philosophie ausgebende Lehre der Stoa, (die aber im Grunde genommen die Leiblichkeit des Menschen durch die Akzeptanz des Freitodes negiert und in Abrede stellt), können wir aus seiner Paulus-Auslegung des Galater-Briefes aus dem Jahre 1519 entnehmen. Dass Luther sich, kurz vor seinem Tode, in seiner berühmten Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften (1545), als ein zweiter Paulus ausgibt⁶³, ist weit bekannt. Wie der Apostel, so sieht auch er sich zuerst als eifriger Verfolger Christi, und zwar in seiner Rolle als Sachverwalter des Papstes, um dann, wie Paulus auch, eine „Wiedergeburt“ und somit eine Wendung, zu erleben. Bei einer solch starken Paulus-Identifizierung Luthers können wir davon ausgehen, dass die Worte des Apostels auch durchaus die Mentalität und Meinung des Reformators wiedergeben. In seiner Auslegung dieses Paulus-Briefes schreibt Luther über die Not und die Bedürfnisse des Körpers folgendes:

„The apostle prescribes another and final ethical teaching. This is that they should supply the bodily things and necessities of life to the elders who teach the Word of God and sow spiritual things. Here Paul treats the philosophy of the Stoics with contempt, since he calls the things that are necessary for the body “good things”, whereas the Stoics, distorters and violent manhandlers of words that they are, count

among the “good things” nothing but wisdom and virtue (that is, pride based on vain glory). We know that everything God made was very good and that every creature of God is good (Gen. 1:31). But evil use makes them evil. They are not evil by their own fault. An evil use makes wisdom and virtue (the “good things” of the Stoics) the worst of all evil things, since they do nothing but puff up if love is lacking (1. Cor. 8:1).”⁶⁴

Wo Teile einer subtilen stoischen Lehre, auf Grund ihrer scheinbaren Nähe zum Christentum auf dieses in der Form einer ‚*philosophia christiana*‘⁶⁵ haben einwirken können, bleibt aber deren Antipode, der Epikureismus, in dieser Hinsicht eher unbedeutend. Zu stark wird hier die Bedürfnisbefriedigung des Augenblickes, auch wenn diese durch die bleibende Lust der inneren Ruhe und der Lebensfreude geschieht, betont. Zu krass ist der Unterschied zwischen dem Maßstab der Lust aus der christlichen Lehre und der Affinität und dem Lebensgenuss eines Epikurs (341-270 v. Chr.), der die Lust und die Selbstgenügsamkeit als die höchsten Werte betrachtet, und in ihnen den Zustand der Freiheit von körperlichen Schmerzen und seelischer Unruhe, sieht.⁶⁶

Demzufolge werde ich mich in der Ausarbeitung des hier vorliegenden Themas nicht auch der Erkenntnislehre der epikureischen Schule zuwenden, sondern diese übergehen, indem ich mich dem Glaubenssatz der gnostischen Bewegung und dem Dogma des Neuplatonismus zuwende, mit denen sich die Kirchenväter und somit das kanonisierte Christentum aufs Engste befasst haben.

2.5. Die Gnostik und der Neuplatonismus

Es soll an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen werden, dass in einer Untersuchung in die kollektive Mentalität des frühen 16. Jahrhunderts zur Bewertung des Körpers, nur dann Zugang zu dieser Meinung gefunden werden kann, wenn man sich bewusst ist, dass Einstellungen zum Körperschema sich nicht oder nur höchst selten schlagartig ändern. Die Betrachtung einer Epoche birgt die Gefahr in sich, Phänomene eben dieser Epoche zuzuordnen, die aber in Wirklichkeit viel älter sind. Diese Einsicht führt dann natürlich zu der Notwendigkeit, in langen Zeiträumen zu denken, um so die Forschungsergebnisse richtig in die Chronologie der Geschichte etablieren zu können. So müssen hier auch die Betrachtungen der verschiedenen Geistesrichtungen gewertet werden, die doch alle gewisse zeitbezogene Einwirkungen auf das Körperverständnis des 16. Jahrhunderts, zumindest, hätten haben können. Eine komplette und lückenlose Schilderung wird und kann es freilich nicht werden, und es bleibt wohl auch offen, ob über das Reflektierte des Individuellen hinaus, wirklich zu einer Gesamtmentalität der Bevölkerung aller sozialen Schichten vorgestoßen werden kann; doch kommen wir auf dieser Weise der Wahrheit einer kollektiven Meinung sehr nahe.

Die treibende archetypische Struktur, die allerdings allen Menschen scheinbar grundlegend ist, ist die metaphysische Spannung, die das Wesen jedes einzelnen zwischen dem was ist, und dem, wonach er sich sehnt und was seiner Meinung nach sein soll, wie ein Leitfaden des tiefsten Verlangens, durchzieht. Als solches Streben muss auch die hellenistische, spätjüdische oder frühchristliche Gnosis verstanden werden, deren Anliegen und Grundstrukturen innerhalb ihrer heilsgeschichtlichen

Glaubensgewissheit, alle gleich sind. Es geht der Gnosis (griech. Erkenntnis) und dem Gnostizismus nicht so sehr um die Lösung eines erkenntnis-theoretischen Problems, sondern im Gnosisbegriff sehen wir zuerst eine kirchengeschichtlich-religiöse Bewegung mit einem Heilsplan für die ganze Menschheit, und erst dann ein Gedankengut, dem auch philosophengeschichtlich hohe Bedeutung zukommt.⁶⁷

Dennoch muss unterschieden werden zwischen dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes, wo die Gnosis eine Gabe des göttlichen Geistes ist, die ein tieferes, den menschlichen Geist ergreifendes Teilhaben des Gläubigen am Geheimnis Jesu bewirkt, und der rein spekulativ-mystischen Denkweise, die sich aus Elementen griechischer, persischer, babylonischer, ägyptischer und jüdischer Philosophie zusammensetzt.⁶⁸

In dieser philosophischen Gnosis dringt die Überzeugung durch, dass man sich über bestimmte Erkenntnisstufen zu Gott empor denken und mit ihm sich im eigenen Bewusstsein vereinigen könne. Dabei ist der Schlüsselbegriff der Gnosis die Geisteskraft des Menschen, durch welche er erkennt woher er stammt (aus dem himmlischen Logos), worin er gefangen ist (in der Materialität seines Körpers), und wozu er befreit und erlöst wird (zum stufenartigen Aufstieg zum geistigen Wesen). Alle Menschen sind Gefangene ihres Leibes. Diejenigen, die ganz allein der Materie verfallen sind und im und durch das Fleisch leben, werden als Hyliker bezeichnet. Über ihnen stehen die Gläubigen, auch Psychiker oder Pistiker genannt, die sich vom Seelischen leiten lassen und schließlich die wenigen Auserwählten, die die höchste Stufe des geistigen Wesens erreichen, die Pneumatiker. Auch wenn in der Heilslehre der christlichen Gnosis, Christus als der himmlische Erlöser, der herausrufende Führer

ist, so wird dieser nicht in seiner physikalischen Form verstanden, weil die Materie das Böse versinnbildlicht, sondern nur als reines Geistwesen gesehen.

Hier ist der gnostische Dualismus so stark ausgeprägt, die Scheidung zwischen dem materiellen und dem nicht materiellen Prinzip so radikal, dass es niemals auch nur zu einer Harmonisierung im Sinne der platonischen Lehre vom Urbild und vom Abbild der Ideen kommen kann. So lässt auch die christliche Gnosis nicht den Gedanken zu, Christus wäre zugleich Gott und Mensch (sprich Körper, Leib, Fleisch) gewesen, sondern betont dessen nur scheinbare Existenz der Leiblichkeit, den so genannten Dokerismus (griech. scheinbar). Auch wenn die Kirche diesen extremen Dualismus der Gnostiker, der die zwei Seinsbereiche des Geistes und des Stoffes einander feindlich entgegengesetzt, als falsch bezeichnete (die 5 Bücher des Kirchenlehrers Irinäus von Lyon „Gegen die Häresien“, aber auch die Polemik Tertullians und Clemens von Alexandrien müssen hier erwähnt werden), so ist dennoch gerade die christliche Gnosis das Ergebnis einer extremen Hellenisierung und eines, man möchte fast sagen, konsequenten Synkretismus, eine durchgängige Verschmelzung der Kirche mit der Antike. Was jedoch bei Platon noch als Tendenz der Entweltlichung gesehen wurde und somit zur Weltflucht führte, schlägt in der Gnosis zum radikalen Hass auf die eigene Leiblichkeit über, was schon ein kurzer Blick auf einige Texte der gnostischen Klassik beweisen wird.

Zu den Quellen der Gnosis müssen zweifellos die Schriften der ersten Kirchenväter gezählt werden, die sich in ihrer Interpretation und Auslegung der kirchlichen Lehre zugleich auch mit der Einwirkung von gnostischen Glaubenssätzen und Denkmodellen befassten. Doch besitzen wir auch Originalwerke des gnostischen

Altertums, wie zum Beispiel die erst 1945 gefundenen 13 Papyrusbücher, die in einem frühen Koptisch, dem geläufigen spätägyptischen Sprachidiom, nieder geschrieben wurden, und in der Nähe des Dorfes Nag Hamadi in Mittelägypten gefunden worden sind. Diese, in einem damals üblichen Ledersäckchen aufbewahrten und in einem Tonkrug verstauten Schriften, entstammen dem 2. Jahrhundert und sind der nach dem Gnostiker Valentios benannten Valentinischen Schule zuzuordnen. In seiner Übersetzung und Auslegung dieser Texte zählt der Historiker Werner Hörmann sie zu dem Zentrum der Gnosis und betont, durchaus berechtigt, dass „die Gnostiker die erste christliche Theologie überhaupt vorgelegt haben.“⁶⁹

In Bezug auf das hier vorliegende Thema der Leiblichkeitsbewertung, ist das oben genannte Zitat vielsagend, weil es die Nähe der Gnosis zum Christentum anspricht, und weil eben die Lehre dieses Christentums dem Menschen des 16. Jahrhunderts sein universelles Körperschema vorprägt. Hat die Gnosis der frühen Jahrhunderte durch die polemischen Schriften der Apologeten und Kirchenväter den Kampf um die ideologische Macht und geisteskulturelle Dominanz auch verloren, so gab es in jenem Aufbruchstadium dennoch „zwei Christentümer, ein kirchliches und ein gnostisches.“⁷⁰

Dass die Gnostiker sich des öftern als Christen verstanden, lässt sich nicht nur an den von ihnen verfassten Bibelkommentaren verdeutlichen, sondern auch an der Tatsache, dass den üblichen Büchern noch mehrere Evangelien, die verborgenen eben, hinzugefügt wurden.

„Auch die Gnostiker hatten sich in vollem Umfang die Bibel nutzbar gemacht. Einer gar ihren Text ‚verbessert‘. Ein anderer hatte der ‚alten Bibel‘ und zwar er als erster, die ‚neue Bibel‘ – bestehend aus dem Lukasevangelium und sieben Paulusbriefen – hinzugefügt.“⁷¹

Diese enge Verbindung der Gnosis mit der Geisteskultur der Kirche und deren prägende Einwirkung auf Epochen und Bevölkerungsschichten ist noch schwerwiegender, wenn wir einige Grundangaben dieser Erkenntnislehre betrachten. Wenn Luther, wie wir bereits gesehen haben, vom ‚Inneren‘ und vom ‚Äußeren Menschen‘ spricht und gegen das Fleisch als solches redet, so spricht er von der Kreuzigung des Fleisches als Buße und Tötung der Sünde, und meint dies geistbezogen. Die Gnosis allerdings legt die Heilsbestimmung der Bibel auf eine rein geistig-materialistische Weise aus, dass heißt, indem sie sich radikal von dem Wesen der Leiblichkeit loszureißen versucht. In dem gnostischen Evangelium nach Philippos, das aus dem Kreise der Valentinianer kommend, sich unter anderem auch zur ontologischen Konstitution des Menschen äußert, heißt es:

„Als Abraham das schauen..., das er schauen sollte, verstümmelte er das Fleisch der Vorhaut. So deutete er uns an, dass es nötig ist, das Fleisch zu vernichten...“⁷²

Ganz deutlich wird hier die Leibfeindlichkeit ausgedrückt, oder um es mit den Worten Hörmanns zu sagen:

„...gnostischer kann ein Evangelium nicht mehr sein als dieses.“⁷³

Doch schon mit der nächsten Feststellung weist Hörmann auf die enge Verbindung zur Bibel hin, insbesondere auf die Nähe zu den vier kanonischen Evangelien des Neuen Testaments.⁷⁴ Betrachten wir ein weiteres Wort aus dem selben Abschnitt dieser gnostischen Schrift, so könnte man tatsächlich eine Abschwächung der oben aufgezeigten Körperfeindlichkeit vermuten, oder zumindest eine ambivalente Stellung gegenüber der Materialität sehen. Der Verfasser des Evangeliums fordert seine Leser auf, indem er schreibt:

„Fürchte das Fleisch nicht und liebe es nicht. Wenn du es fürchtest, wird es dich beherrschen, wenn du es liebst, wird es dich verschlingen und dich erwürgen.“⁷⁵

Aber schon in der Abhandlung zur Auferstehung des Menschen verbirgt der gnostische Verfasser nicht mehr seine wahre Haltung gegenüber der Materie:

„Einige haben Furcht ‚nackt‘ aufzuerstehen. Sie wollen im Fleische auferstehen. Sie wissen nicht, dass, wer das Fleisch trägt nackt ist. Wer sich entkleidet, ist nicht nackt. Fleisch und Blut werden die Herrschaft Gottes nicht erben können. Was also wird nicht erben? Das, was auf uns ist.“⁷⁶

Ganz klar wird hier die Leiblichkeit negiert und als etwas Schlechtes und Böses abgewiesen. Der Leib ist eine Hülle die abgelegt werden muss, da die irdische Materialität des Fleisches nichts mit der himmlischen Metaphysik Gottes gemeinsam haben kann. Die Motive der „Erbschaft“, „Auferstehung“, „Nacktheit“ und

„Entkleidung“ aber auch die Termini wie „Fleisch und Blut“ oder „Herrschaft Gottes“ können wir allerdings durchaus auch in den Schriften der Bibel wieder finden.

So scheint die christliche Gnosis, bei all ihrer deutlichen Ablehnung der Leiblichkeit, trotzdem eine gewisse Nähe zum geläufigen Christentum bewahrt zu haben, indem sie die Bibel als gemeinsame Basis betrachtete und somit bis weit ins 4. Jahrhundert, in die Zeit der Reichskirche hinein, als Gemeinde existieren konnte und sich dem Christentum als zugehörig verstand.⁷⁷ Dabei hat die Gnosis in ihren Schriften immer wieder auf diese Zugehörigkeit hingewiesen, wollte sie doch als christliche Theologie angesehen werden. So, zum Beispiel, in dem auf Grund seiner dogmatischen Aussage am wichtigsten erscheinenden Evangelium nach Thomas, wo es ganz am Anfang heißt:

„Dies sind die verborgenen Worte, die der Jesus, der lebt, sagte, und die der Zwillings Judas Thomas schrieb. Wer die Bedeutung dieser Worte findet, wird den Tod nicht kosten.“⁷⁸

Auch diese Schrift ist in der Traditionsgeschichte eines Spruchevangeliums des Neuen Testamentes geschrieben, worin Jesus des öftern zitiert wird, ohne allerdings den starken Dualismus zwischen dem geistlichen und dem leiblichen Wesen aufzuheben. In Anbetracht unseres Themas sollen hier nur Vers 87 und Vers 112 zitiert werden, die zwar die stilistische Nähe zum Neuen Testament aufweisen, aber zugleich auch die inhaltliche Ferne zu diesem sichtbar werden lassen:

„87. Es sprach Jesus so: Elend ist der Leib, der an einem Leibe hängt, und elend ist die Seele, die an diesen beiden hängt.“⁷⁹

„112. Es sprach Jesus so: Wehe dem Fleische, das an der Seele hängt! Wehe der Seele, die am Fleische hängt!“⁸⁰

Das gnostische Thomasevangelium fordert demnach eine totale und ganz radikale Trennung zwischen der materialistischen Welt des Leibes und der pneumatischen Welt der Seele, die wiederum nur durch eine aufs strengste eingehaltene Askese durchführbar ist. Nur durch die Drangabe niederer Werte, auch wenn diese bestimmte Grundtendenzen des menschlichen Daseins darstellen, wie zum Beispiel die Ehe und die Geschlechtlichkeit des Einzelnen, kann der Gnostiker sein religiöses Ziel erreichen. So ist die Askese eigentlich nur der natürliche Auslauf des extremen Dualismus zwischen dem Leib und der Seele und muss als Übung verstanden werden, durch welche die Bedürfnisse des Körpers und des menschlichen Wesens eingeschränkt oder sogar ausgelöscht werden. In seinem Buch: „Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche“ (1969) hat B. Lohse den Terminus ‚Askese‘ folgendermaßen definiert:

„Unter Askese verstehen wir ... den Verzicht auf bestimmte Grundtendenzen oder Daseinsformen menschlichen Lebens, zu dem Zweck, entweder bestimmte religiöse Ziele überhaupt erst zu verwirklichen oder doch eine höhere Form religiösen Lebens zu erreichen.“⁸¹

Diese Definition scheint genau der Lehre des am Südrand des Schwarzen Meeres, in Sinope (heute Sinop) geborenen Reiders und Gnostikers Markion zu

entsprechen, der auf Grund extrem dualistischer Vorstellungen zur sexuellen Enthaltensamkeit aufrief, und somit gemeinsam mit seinen, an Zahl rasch zunehmenden Anhängern, zur Begründung der Leibfeindlichkeit der Spätantike entschieden mit beitrug.⁸² Für Markion und seine Schule bedeutet die eheliche Vereinigung des Mannes mit der Frau zugleich auch die sexuelle Zusammenfügung der Materie, auf Grund derer er alles Geschlechtliche als das Niedrigste betrachtete und demzufolge neben dem Zölibat auch noch zum Gelübde der Ehelosigkeit drängte. Dieser radikale asketische Ernst der markionistischen Botschaft, der die Enthaltensamkeit anderer gnostischen Kreise, wie die der Valentianer oder Basilidianer bei weitem überflügelte, ist zugleich auch der Grund dafür, warum Lohse die Markion Kirche als eine der ersten „Mönchskirchen“ bezeichnet,⁸³ und sie als der Vorläufer und Mitpräger des katholischen Mönchtums schlechthin sieht. Über den recht minimalen Unterschied in der gnostischen Askeseauffassung und der Askesebetrachtung aus der Sicht der zeitgenössischen Großkirche, schreibt Lohse folgendes:

„Solche Vorstellungen über die Überwindung der Geschlechtlichkeit sind damals allerdings nicht nur in gnostischen Kreisen geäußert worden, sondern sie begegnen uns auch innerhalb der Kirche, wie ja die Grenzen zwischen Gnosis und Kirche auch im späteren zweiten Jahrhundert teilweise fließend waren, trotz der Trennung von Markion und den radikaleren gnostischen Schulen.“⁸⁴

Die Frage muss nun natürlich gestellt werden, ob und in wie fern gnostische Auffassungen einerseits dem Christentum vorausgegangen sind und demnach Einfluss auf das Neue Testament hätten haben können, oder ob andererseits die Gnosis von der christlichen Erlösungsvorstellung abhängt, da diese chronologisch zuerst aufgetreten

ist? Folgendes kann mit Sicherheit festgehalten werden: es gibt gnostische Texte, die rein philosophisch und nicht christlich-religiös sind. Gleichzeitig gibt es aber auch keinen gnostischen Text, der vor den biblischen Schriften des neuen Testaments datiert werden könnte. Den Schluss, den wir daraus ziehen müssen ist derjenige, dass die Gnosis sowie das Christentum etwa zeitgleich und prinzipiell unabhängig voneinander entstanden sind, aber auch dass sie ohne Zweifel sehr früh eine Verbindung, wenn auch nicht eine totale Vermischung, eingegangen sind. Somit hat sich die „Leibeserkenntnis“ der Gnosis auf die theologische Betrachtung der Großkirche, innerhalb deren Religions- und Kulturgeschichte, durchaus prägend ausgewirkt, auch wenn wir trotz aller Nähe zueinander, nicht von einer totalen Vermischung der zwei Systeme sprechen dürfen.

Vor allem die Verneinung der gleichzeitig gegenwärtigen Gott- und Menschheit im Wesen Christi, einer Fusion, der die Gnostiker auf Grund ihrer extremen Materienfeindlichkeit nicht zustimmen konnten, hat die Kirche immer wieder dogmatisch bekämpfen müssen. Dies haben die Apologeten und Kirchenväter des Frühchristentums in ihrem Versuch eine positionale Abgrenzung zwischen dem Christentum und der Gnostik zu ziehen, getan, aber auch Luther in Mitten des 16. Jahrhunderts, fühlt sich dazu genötigt, seine Zuhörerschaft auf die falsche Körperauslegung der Gnostiker aufmerksam zu machen. Wäre dies 13, 14 Jahrhunderte nach dem Aufkommen der ersten gnostischen Lehrschriften kein Belangen gewesen, so hätte der Reformator in seiner großen Johannes-Auslegung von 1537 sich dem Thema der Leiblichkeit nicht mit der ihm eigenen Gezieltheit und Intensität zugewandt. Indem Luther den nach Dänemark gereisten Gemeindepastor

Johannes Bugenhaben (1485-1558) in dessen Pfarrgemeinde vertrat, griff er die gnostischen Herätiker folgendermaßen an:

„In high-sounding phrases they declare: ‚God is so holy, pure, and immaculate that it is impossible for Him to assume the nature of a creature, even that of an angel. The creature is far too filthy for Him to adopt its nature.‘ They do not believe that Christ was a natural man, that He had assumed human nature, that He had developed into human from the blood of a woman and had become true man from Mary.

In their opinion this would have been an insult to the divine majesty, the greatest blasphemy and mockery. Therefore they held that Christ had been born of the Virgin Mary without taking her flesh and blood upon Himself: as the sun’s rays penetrate stained glass and reflect blue and red colors on the opposite wall, so Christ had passed through the Virgin Mary as a phantom or shadow, without acquiring her flesh and blood. Hence, they concluded, He had not become a natural man.”⁸⁵

Nachdem Luther die gnostische Haltung gegenüber der Leiblichkeit Christi zusammengefasst hat, lässt er keine Zeit verstreichen, um nicht zugleich dieser auch die biblische Position und somit die Wertung der Körperlichkeit im Christentum und die Zentralität des Leibes innerhalb der Kreuztheologie, entgegenzustellen:

„But if He were not true man, He could not have suffered and died to achieve our salvation. However we do not let ourselves be troubled by the blasphemies which the devil, through the mouths of his lying servants, speaks against Christ the Lord – now against His divinity, now against His humanity. But we cling to the Scriptures of

the prophets and apostles, who spoke as they were moved by the Holy Spirit (2 Peter 1:21). Their testimony about Christ is clear. He is our Brother; we are members of His body, of His flesh and bone. According to His humanity...”⁸⁶

Die hier angegebenen Beispiele der philosophischen und gnostischen Gedankensysteme sollten die LeserInnen nochmals auf die des öfters verwischten und nicht festgelegten Glaubenskonzepte einer Zeit hinweisen, in deren Ablauf eine Mehrzahl von Religionen, Philosophien, Ideen und Überzeugungen sich berührten, vermischten und wieder von einander abgrenzten, und wo im Grunde genommen die Basis zum Körperverständnis des 16. Jahrhunderts gelegt wurde. Als strukturelle Ideen von religiösen und philosophischen Vorstellungssystemen haben sie alle, mehr oder minder, Einfluss auf die Formung des Christentums und dessen Leiblichkeitsbewertung ausgeübt. Wir könnten uns noch einer weiteren Vielzahl von einzelnen Persönlichkeiten zuwenden, deren Gedankenwelt den geistlichen und kulturellen Werdegang des Abendlandes entschieden beeinflusst hat. Dabei könnte die Namensliste fast beliebig in die Länge gezogen werden, doch sollen hier nur einige der Wichtigsten genannt werden. So zum Beispiel Philon von Alexandrien (um 13 v. Chr. bis 50 n. Chr.), der als Jude den Versuch unternahm, den Pentateuch, die 5 Bücher Moses, seinen heidnisch-griechischen Zeitgenossen zu vermitteln, und den Nachweis zu erbringen, dass der jüdische Monotheismus mit der Ideenwelt Platons vereinbar sei. In seinem Bestreben hat er somit eine Offenbarungsreligion mit der Erkenntnis bedingten hellenistischen Philosophie ins Gespräch gebracht und nicht zuletzt durch den Beistand einer allegorischen Exegese im Sinne des Platonismus, die Voraussetzung für eine Verbindung der Bibel mit der antiken Philosophie, geschaffen.⁸⁷

Werden die religiösen Impulse im philosophischen Denken des Hellenismus, die durch die Schule Philons bewirkt wurden, als Vorbereitung des Neoplatonismus gesehen, ⁸⁸ so erkennt man in Plotin (204-269 n. Chr.) den Begründer des Neoplatonismus, mit dem die Verachtung des Leibes und die Feindschaft gegen alles Körperliche aufs Hellste entflammt und die von Platon propagierte Abkehr vom Erdendasein (man denke an dessen Höhlengleichnis) verstärkt aufgenommen wurde.

Der Neuplatonismus ist ein Ausläufer der gnostischen Bewegung und soll daher auch an dieser Stelle kurz erwähnt werden, vor allem wenn wir bedenken, dass viele der großen Kirchenschreiber und Theologen, wie zum Beispiel Augustin, Boethius und Thomas von Aquin, von ihm recht beeindruckt waren und in gewisser Weise von seinen Ideen, vielleicht sogar mit beeinflusst worden sind. ⁸⁹

In seiner Abhandlung zur Philosophie und Religion des Neuplatonismus, beginnt Wilhelm Weischedel die Darlegungen der wichtigsten Grundzüge dieser Geistesschule, mit einem zwar kuriosen doch sehr viel aussagenden Blick auf Plotin. Dabei zitiert Weischedel den Biographen Plotins, nämlich Porphyrios (ca. 232 bis ca. 304 n. Chr.), der selbst ein langjähriger Schüler desselbigen war, und ebenfalls als ein Philosoph von hohem Grad angesehen werden muss. Hier spricht nun Porphyrios über Vorstellungen und Lehrziele seines Meisters Plotin:

„Plotin, der Philosoph unserer Tage, glich einem Manne, der sich schämt, im Leibe zu sein.“ ⁹⁰

Dass diese Schande der Ausdruck einer leiblichen Verachtung war, bezeugt die Tatsache, dass die Nachwelt nicht mit eindeutiger Gewissheit sagen kann, wo die Geburtsstätte Plotins zu finden ist, da dieser sich nicht des Tages des Eingangs der Seele in den Leib zurück erinnern wollte, und somit nie darüber gesprochen hat.⁹¹ Plotins Feindschaft gegen das Körperliche führte so weit, dass er sich weigerte, Medikamente zur Heilung von Krankheiten einzunehmen und auch die Einnahme von Nahrung nur bedingt durchführte, was wiederum zur Folge hatte, dass er an chronischer Darmkolik und an eiternden Händen und Füßen litt.⁹² Ähnlich wie beim Platonismus finden wir auch in Plotins Geistessystem Gedanken von Ur- und Abbildern, von Gott als dem Überseienden, aus dem alles Seiende herausfließt, weil das Sein Gottes, als das Vollkommenste überströmen muss; von Erinnerungen an das einmal Dagewesene sowie den Wunsch zum Abscheiden aus dem Vielen hin zur Rückkehr und Wiedereinbindung in das Ureine. Was allerdings im Zusammenhang des hier vorliegenden Themas wiederum wichtig wird, ist eben die erneute, vielleicht sogar verschärft vorzufindende Tatsache der Leibfeindlichkeit, die durch die letzten Worte Plotins auf dessen Sterbebett noch an Aussagekraft gewinnt:

„Jetzt will ich versuchen, das, was göttlich in mir ist, eingehen zu lassen in das Göttliche im All.“⁹³

Plotin verstand sich also als geteilte, unter Umständen sogar als gespaltene Wirklichkeit, die sich zurück zur Ebene des Übersinnlichen sehnt, und sich somit eine radikale Abwendung von allem Sinnlichen wünscht und dieses mit aller Macht anstrebt. Weischedel drückt dies folgendermaßen aus:

„Die Verachtung des Leibes und der Sinnlichkeit, die letztendlich von Platon herkommt, entspringt bei Plotin einer grundsätzlichen Tendenz im Ursprung seines Philosophierens: dem Drang nach Abwendung von der Welt, und zwar aus einem Überdruß an den irdischen Dingen. Das Dasein in der Welt ist „Verbannung und Fluch.“⁹⁴

Auch wenn diese extreme Körperfeindlichkeit Plotins auf den ersten Blick ein Näherrücken des Neoplatinismus zum Körperbild der Bibel auszuschließen scheint, so haben aber die Untersuchungen E. K. Emilssons⁹⁵ und vor allem R. T. Wallis'⁹⁶ gezeigt, dass dem im Laufe der Zeit nicht so war, und sich das Christentum durchaus den Gedanken des Neuplatonismus öffnete. So schreibt Wallis über die fundamentalen Unterschiede zwischen den beiden Geisteswissenschaften folgendes:

„In later centuries, however, this contrast became blurred, as Christians sought a rational foundation for their views, while Neo-Platonism took on more of the features of a religion and in its final form exalted faith as the highest of virtues.“⁹⁷

Diese Grenzberührung oder gar Grenzvermischung wird in der Unsterblichkeitstheorie der Seele noch deutlicher. Wiederum möchte ich zur Verdeutlichung dieses Punktes das Werk Wallis' heranziehen, worin er schreibt:

„...in the original Neo-Platonic view immortality was reserved for the soul alone, whereas the Christians believed that God would resurrect body and soul together: Here again the two movements came closer together over the years. Though the Catholic Church was not to proclaim the soul's immortality (and not just the final

resurrection of the whole man) as a dogma for more than a thousand years, it became the universal teaching of Christian Platonist. Augustin's early works presuppose the latter doctrine, and he was never definitely to deny it." ⁹⁸

Abschließend soll noch festgehalten werden, dass, wie so oft in der Auseinandersetzung und Abgrenzung zu den anderen bereits besprochenen Philosophien, so auch hier, das Christentum in seiner Diskussion mit dem Neoplatinismus, von diesem auf engstem Raume berührt wurde und dies somit zu einem regen Gedankenaustausch führte, der dann wiederum das Körperverständnis der Zeit bis ins hohe Mittelalter hinein beeinflusst hat. Dies wird umso deutlicher, wenn wir uns nun einigen der christlichen Apologeten und Kirchenväter zuwenden, die in ihrem Versuch den Geist der Kirche zu kanonisieren, dem Christentum zwar auf die Beine verhalfen und diese junge Religion innerhalb von nur wenigen Jahrhunderten zur kulturellen Institution transformieren konnten, doch die zugleich, schon allein durch ihre Unterschiede in Sitte, Lebensform und Bildung, das Gedankengut der umliegenden Kulturen hineintrugen. Allerdings soll die Auswahl der hier erwähnten Kirchenlehrer nur als Querschnitt durch die ersten Jahrhunderte verstanden werden, in denen sich das theologisch geprägte Körperbild des späten Mittelalters herausgebildet hat, und wo die Basis zu den Grundstrukturen dieses Leiblichkeitskonzeptes gelegt wurden. Dennoch wird aber schon an einem solchen Querschnitt der Einfluss des Kirchendogmas klar, der dann das Körperbewusstsein des frühen 16. Jahrhunderts so nachhaltig und tieflegend mitprägen sollte.

2.6. Die Apologeten und Kirchenväter

An dieser Stelle mögen wir uns erneut die Zeitperiode und deren charakteristische Merkmale vor Augen halten, in der das Frühchristentum versuchte Fuß zu fassen und worin die Apologeten und Kirchenlehrer sich darum bemühten, diese junge Religion als neue Ideologie und Lehre wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu dokumentieren.

Es ist die Zeit, in welcher der hellenische Geist, trotz der politischen Bedeutungslosigkeit Griechenlands, immer noch die philosophische und dogmatische Richtung des Abendlandes und überhaupt des gesamten Römischen Reiches bestimmte.⁹⁹

Nach dem Tode Alexanders 323 v. Chr. Teilten sich seine führenden Generäle, im Laufe weniger Jahre durch die so genannten Diadochenkriege, dessen Erbe. In diesem Zusammenhang sprechen wir von Antigonos, dem Stammvater der Antigoniden, Seleukos, dem Stammvater der Seleukiden sowie von Ptolemaios, dem Stammvater der Ptolemäer, und der Bildung der entsprechenden drei Großreiche in Makedonien, Mesopotamien und Ägypten unter griechisch-hellenischem Einfluss. Bedingt durch eine vorübergehende Stabilisierung der politischen Lage kam es zu einer kulturellen und wirtschaftlichen Blütezeit, in der sich die Geisteswissenschaft in allen hellenistischen Staaten prägend entfalten konnte. Doch schon durch das Aufkommen und Vorausschreiten Roms und durch dessen ständige Einmischung in die inneren Konflikte der drei Großreiche sowie durch die Tatsache, dass die Griechen in den hellenistischen Staaten des östlichen Mittelmeerraums immer die Minderheit

bildeten und es demzufolge zu fortwährenden Problemen mit der einheimischen Bevölkerung kam, scheint die politische Auflösungserscheinung der Hellenen vorprogrammiert gewesen zu sein. Was über den politischen Zerfall hinaus blieb und von dem römischen Reich übernommen und weiter getragen wurde, waren die großen Gedankenmodelle der Stoiker, Epikurener, die Philosophie der drei Großen, Sokrates, Plato und Aristoteles, und vor allem der Einfluss und die Durchdringung des Orients in und durch die griechisch-hellenistische Kultur. Dies wird besonders deutlich in Anbetracht des bereits erwähnten Philo und dessen deuterokanonischen Schriften, die zeigen, wie ein orientalischer Kult, wie das Judentum, auf unterschiedliche Weise mit dem griechischen Denken verbunden wurde.¹⁰⁰

Es sind diese kulturellen Traditionen des Hellenismus, die den politischen Zusammenbruch Griechenlands überdauerten, und die noch Jahrhunderte lang in Rom und im Byzantinischen Reich fortdauern sollten, mit denen sich die Polemik der Apologeten und Kirchenväter des beginnenden Christentums beschäftigt.

Unter Apologetik (gr. apologia) verstehen wir die Verteidigung oder Rechtfertigung einer Ideologie oder philosophischen Anschauung, die oftmals als Teilbereich der Theologie darauf bedacht ist, den Glauben auf eine wissenschaftlich-rationale Art und Weise festzulegen und abzusichern.¹⁰¹ Dies geschieht meistens durch logische Argumente, historische Beweisaufführung und offene Polemik gegenüber Andersdenkenden. Aus solchen Auseinandersetzungen entstand vom 1. Jahrhundert bis zum 4./5. Jahrhundert die altchristlichen Glaubensbekenntnisse als Grundlagen der kirchlichen Lehre, auf deren Basis dann später die Dogmatik der überkonfessionellen Großkirche aufgebaut wurde.¹⁰²

Dabei argumentierten die Apologeten und Kirchenlehrer, auch wenn sie philosophisch geschult waren, hauptsächlich durch die Auslegung und Aussage der Bibel, wie es bereits im Petrusbrief des Neuen Testaments heißt:

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ (1. Petrus 3:15)

Demzufolge muss der bleibende Vorrang der Theologie vor der Philosophie als selbstverständlich angesehen werden, obwohl die christliche Apologetik, bedingt durch ihre Funktion der Ab- und Zuwendung gegenüber anderen Glaubensrichtungen, sich den philosophischen Wahrheiten auf dem rationalen, vernunftbedingten Weg, anzunähern versuchte. Dies war der einfachste und wohl auch einzige Weg, auf dem die frühesten christlichen Schreiber, die Gebildeten der Zeit erreichen konnten und auf Grund ihrer Rechtgläubigkeit (*orthodoxa doctrina*), ihrer herausragenden Lehre (*eminens doctrina*) und einem heiligen Lebenswandel (*insignis vitae sanctitas*) von der späteren Kirche offiziell zum Kirchenvater und Kirchenlehrer (*ecclesiae declaratio*) erklärt wurden. W. Hörmann drückt dies folgendermaßen aus:

„Die Kirchenväter und noch vor ihnen die apostolischen Väter sind nichts anders als je nach ihren Lebensphasen von der kirchlichen Allgemeinheit als authentisch anerkannte frühe und früheste Schriftsteller. Sie beschäftigen sich mit der Interpretation und Auslegung der kirchlichen Lehre und sind gleichzeitig deren Werden.“¹⁰³

So traten bereits im zweiten und dritten Jahrhundert christliche Apologeten auf, die ihre Verantwortung darin sahen, ihre Glaubenslehre durch die Auseinandersetzung mit anderen führenden philosophisch- und religionswissenschaftlichen Erscheinungsformen, festzulegen und abzugrenzen. Justinos, genannt der Philosoph und Märtyrer, Irenäus von Lyon und Klemens von Alexandrien, der von Klemens von Rom unterschieden werden muss, bekämpften im zweiten Jahrhundert die Gnosis, indem sie deren Leib- und Materienfeindlichkeit angriffen. Andererseits aber waren sie es, die sich über die fehlende geschlechtspezifische Abstufung innerhalb der gnostischen Lehre empörten, was ja ebenfalls eine zumindest ansatzmäßige Leibfeindlichkeit durchblicken lässt. Klemens schreibt:

„Die Anhänger des Gnostikers Karpokrates und des Gnostikers Ephiphanes fordern, dass die Frauen allen gemein seien. Sie tragen daher die Schuld an den schlimmsten Verunglimpfungen, die dem Christennamen angetan ist.“¹⁰⁴

Aber auch Augustinus von Hippo (345-430 n. Chr.), der, wie Athanasius von Alexandria und Basilius von Caesare, die im vierten Jahrhundert den Arianismus bekämpften, im fünften Jahrhundert den Palagianismus und Donatismus verurteilte, ließ sich zu körper- und sexualfeindlichen Äußerungen hinreißen:

„Das Weib ist ein minderwertiges Wesen, das von Gott nicht nach seinem Ebenbild geschaffen wurde. Es entspricht der natürlichen Ordnung, dass die Frauen den Männern dienen. (mutier non est facta ad imaginem Die)“.¹⁰⁵

Um diesen Punkt noch weiter zu unterstreichen, wollen wir uns hier noch einigen weiteren wohlbekannten Äußerungen mancher Kirchenlehrern zuwenden, die innerhalb der Herausbildung einer Konfessionslehre auf eine gewisse Akzeptanz gestoßen haben, und dadurch das Körperbild des 16. Jahrhunderts ebenfalls mitprägten. So heißt es bei dem Zeitgenossen Augustins, dem griechischen Kirchenvater Johannes Chrysostomos (349-407 n. Chr.):

„Die Weiber sind hauptsächlich dazu bestimmt, die Geilheit der Männer zu befriedigen...“ und der etwas früher lebende Tertullian (150-230 n. Chr.) bezichtigte die Frauen im Allgemeinen „dem Teufel Eingang verschafft“ zu haben, und bat seine Frau zugleich, sich mit seinem Tod schleunigst abzufinden, da es dann endlich „keine wollüstige Schande mehr zwischen uns geben werde.“¹⁰⁶

Das diese Art der Leibfeindlichkeit, auch wenn es nur um die eine Hälfte der sexuellen Prägung ging, im Themenbereich der Frühkirche so prägnant hervortrat, lässt die Diskussion des Konzils von 585 (gemeint ist die Synode von Macon aus dem Jahre 585 n. Chr.) feststellen, wo, wie Karlheinz Deschner erörtert, die Frage verhandelt wurde, „ob verdienstvolle Frauen bei der Wiederauferstehung des Fleisches nicht zuerst in Männer verwandelt werden müssten, ehe sie das Paradies betreten könnten, und ein Bischof mit der Erklärung brillierte, Weiber seien keine Menschen. (mulier hominem vocitari non posse).“¹⁰⁷ An gleicher Stelle wurde auch gestritten und theologisiert, ob die Frau nicht zu den Tieren gehöre, denen eine Seele versagt ist; der eventuelle Beschluss, dass die Frau tatsächlich eine Seele besäße, wurde durch die Mehrheit von nur einer Stimme anerkannt.¹⁰⁸

Wenn wir nun die Zeitgeschichte um einige Jahrhunderte vordrehen, und uns Äußerungen zum gleichen Thema innerhalb der Scholastik oder aber auch bei Luther im 16. Jahrhundert zuwenden, so sehen wir wie bewusstseinsprägend sich diese Überlegungen des Frühchristentums auf die Nachzeit ausgewirkt haben. Zwei der wohl bekanntesten Aussagen des heiligen Kirchenlehrers Thomas von Aquin (1225-1274 n. Chr.) über den weiblichen Körper, sind die folgenden:

„Das Weib verhält sich zum Mann, wie das Unvollkommene und Defekte (imperfectum, deficiens) zum Vollkommenen (perfectum) ...“ und

„Die Frau ist ein Missgriff der Natur... mit ihrem Feuchtigkeits-Überschuss und ihrer Untertemperatur körperlich und geistig minderwertiger... eine Art verstümmelter, verfehlter, misslungener Mann... die volle Verwirklichung der menschlichen Art ist nur der Mann.“¹⁰⁹

Das eine solche negierte Körperwertung der Weiblichkeit, (die Frau unterscheidet sich vom Manne zu aller erst auf Grund ihrer anatomischen Differenzierung), von der Anfangszeit des Frühchristentums, über die Philosophie des Mittelalters und dem Gedankengut der Scholastik, bis tief in die Zeit Luthers einzudringen vermochte, und auch bei Luther, zumindest was die Stellung der Frau angeht, als ausschlaggebend zu betrachten ist, kann an den folgenden Zitaten des Reformators gesehen werden. Das erste Zitat muss wohl als Auslauf der „Erbsünden-Lehre“ Augustins verstanden werden, was wiederum beweist, dass die Grundstrukturen der Leiblichkeit, die in den ersten Jahrhunderten n. Chr. dogmatisch festgelegt worden sind, zumindest bedingt auch im 16. Jahrhundert wieder auftreten:

„...wer mag alle leichtfertigen und abergläubigen Dinge erzählen, welche die Weiber treiben...es ist ihnen von der Mutter Eva angeboren, dass sie sich äffen und trügen lassen.“¹¹⁰

Dieses Zitat Luthers stammt aus dem Jahre 1516, als Luther in Wittenberg seine Predigten über die zehn Gebote beginnt. Bekanntlich entspricht das erste Gebot dem gesetzlichen Auftrag des Alten Testaments, der Mensch möge neben dem Gott Jahwe keine anderen Götter besitzen. Luther benutzt dieses Gebot als Ausgangspunkt um zu verdeutlichen, „wer, und wie man wider dieses Gebot sündige,“¹¹¹ und wendet sich dabei in einem ausführlichen Beispiel an die Frauen, die „alten Hexen..., die mit dem Teufel einen Bund machen.“¹¹² Luthers abwertende Haltung gegenüber der Frau, und somit auch gegenüber ihrem weiblichen Körper, da, wie bereits erwähnt, darin der größte Unterschied der Frau zum Manne liegt, darf an dieser Stelle jedoch nicht überbewertet werden. Zum einen scheint er noch tief in der abergläubigen Mentalität des Mittelalters zu stehen, wie die Nachforschungen Obermans deutlich gezeigt haben,¹¹³ zum anderen aber wendet er sich hier in erster Linie gegen jeglichen Okkultismus und Spiritismus, gegen jegliche Zauberei und Wahrsagerei:

„...es ist zu verwundern, dass die Bischöfe es ungestraft hingehen lasse, dass man sich öffentlich solcher Dinge unterstehe.“¹¹⁴

Auch wenn er sich mit diesen Aussagen bereits früh zur Hexenbestrafung bekennt, und demzufolge die reformatorische Hexenverfolgung des 16. Jahrhunderts nicht viel weniger grausam als die der katholischen Inquisition werden sollte, und gerade dadurch zum allgemeinen Körperbild der Zeit entscheidend beitrug, so bleiben

diese Aussagen dennoch in erster Reihe ein Angriff auf die Gesetzmäßigkeit der Sünde, und nicht eine Attacke auf die Leiblichkeit der Frau. Darüber hinaus scheint Luther sich, der selbst als ehemaliger Mönch den ehelichen Stand mit der ehemaligen Nonne Katharina von Bora, eingegangen ist, auch noch als ein frauenfeindlicher „Eheberater“ zu betätigen, indem er in einem am 3. September 1540 geschriebenen Brief an Hieronymus Weller verlauten lässt:

„Die Ehe ist die Arznei für Hurerei ...“¹¹⁵

oder etwas vulgärer ausgedrückt:

„Darum hat das Maidlein ihr Punzlein, dass es dem Manne ein Heilmittel bringe.“¹¹⁶

Aber auch hier bin ich der Meinung, dass Luthers Aussagen, auch wenn sie in seiner so typisch derben Art geschrieben worden sind, sich ebenfalls vornehmlich der Sündenbekämpfung widmen, wohl als ein Anliegen zu der Paulusstelle aus dessen 1. Korintherbrief:

„Ich sage aber den Unverheirateten und Witwen: es ist gut für sie, wenn sie bleiben, wie ich. Wenn sie sich aber nicht enthalten können, so sollen sie heiraten, denn es ist besser, zu heiraten als vor Verlangen zu brennen.“ (1. Kor. 7:8-9)

Zusammenfassend soll noch einmal festgehalten werden, dass die Apologeten und Kirchenlehrer in ihrem Versuch, die christliche Botschaft nicht nur zu

verkündigen sondern diese auch zu begründen, eine identitätsbestimmende Abgrenzung des Christentums gegenüber dem hellenistischen Gedankengut vollzogen haben. Dennoch hat sich in diesem jahrhundertlang andauernden Prozess einer Verfestigung des christologischen Dogmas, auch eine Vermischung mit den unterschiedlichen Weltanschauungen seitens der kirchlichen Tradition vollzogen, wie es am Beispiel Origenes noch am deutlichsten sichtbar wurde.

Origenes (185-254 n. Chr.) war einer der ersten, der eine systematische Darstellung der christlichen Lehre verfasste, wobei er allerdings auf Grundgedanken des Platonismus zurückgriff. Dennoch wurden gerade diese Gedanken zum großen Einfluss für die theologische Entwicklung der frühen Kirche und bekräftigten dies bis dass Origenes dann im 6. Jahrhundert von der Großkirche, auf Grund von Streitfragen, offiziell schließlich verdammt wurde.¹¹⁷ Dennoch haben seine Schriften und die der anderen Apologeten und Kirchenlehrer zu wichtigen Lehrfragen der Kirche sowie zum Geschichtsverständnis des Christentums viel beigetragen, und dogmatische Betrachtungen, wie zum Beispiel die der Leiblichkeit, festgelegt. Ihre Methodik in der Darlegung dieser Theologie wurde dann in und durch die Tradition der Scholastik im Mittelalter noch gesteigert, und führte so letztendlich zu dem Zeitgeist des 16. Jahrhunderts, der sich zum Teil immer noch im Denken den Autoritäten des Glaubens und der Philosophie verpflichtet fühlte.

Da jedoch der Aufbau und die Gliederung eines universellen Bewusstseins auf verschiedener Ebene stattfindet, wollen wir uns nun auch dem Einfluss zuwenden, der aus dem unmittelbar vorhergehenden Zeitgeist des 16. Jahrhundert hervortritt, nämlich der Körperprägung durch den Geist der Scholastik.

Endnoten zum ZWEITEN KAPITEL

- 1 Schuster, Norbert: Der Mensch, Ideogramm Gottes.
In: Theologie der Leitung.
Mainz: 2001, Kapitel 6, Seite 2.
- 2 Moltmann-Wendel, Elisabeth. Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr.
Gütersloh: Gerd Mohn Verlag, 1988, Seite 22.
Zur Fortführung und Erweiterung dieser Gedanken siehe auch:
Moltmann-Wendel, Elisabeth. Mein Körper bin ich. Neue Wege zur Leiblichkeit.
Gütersloh: Gerd Mohn Verlag, 1994.
- 3 Roberts, J.M. The Triumph of the West. The Origin, Rise and Legacy of Western Civilization.
New York: Barnes and Noble Publishers, 1998.
- 4 Boockman, Hartmut. Einführung in die Geschichte des Mittelalters.
München: Verlag C.H.Beck, 2001.
- 5 Hirschberg, Johannes. Kleine Philosophiegeschichte.
Freiburg: Verlag Herder, 1995.
- 6 Brown, Peter. The Rise of Western Christendom.
Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- 7 McGrath, Alistair E. Christian Theology.
Oxford: Blackwell Publishers, 2004.
- 8 Jedin, Hubert (Hrsg.) Handbuch der Kirchengeschichte.
Freiburg: Verlag Herder, 2000.
- 9 Koch, Alois. Die Leibesübungen im Urteil der Antike und Frühchristlichen Anthropologie.
Schorndorf: Verlag Karl Hofmann, 1965, Seite 58.
- 10 Koch, Alois. Pierre de Coubertin und seine Beziehung zur katholischen Kirche.
In: W. Schwank & A. Koch (Hrsg.). Begegnung. Schriftenreihe zur Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Sport. Band 5,
Aachen: 2005, Seite 33-75.
- 11 Orthband, Eberhard. Geschichte der großen Philosophen. Das Buch der philosophischen Denkmodelle.
Hanau: Verlag Werner Dausien, 2000, Seite 191.
- 12 Ader, Armin. Kirche und Sport im Altertum und Mittelalter.
Hamburg: Verlag Dr. Kovacs, 2003, Seite 9.

- 13 WA 56, 189.
- 14 WA TR Nr. 5245.
- 15 WA 56, 196.
- 16 Koch, A. Leibesübungen. Seite 77.
- 17 Ader, A. Kirche und Sport. Seite 9.
- 18 Koch, A. Leibesübungen. Seite 58-59.
- 19 Heinzmann, Richard. Philosophie des Mittelalters.
Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1998, Seite 17.
- 20 McGrade, A.S. Medieval Philosophy.
Cambridge: Cambridge University Press, 2003, Seite 11.
- 21 siehe hierzu die von J. Pelikan systematisch angeordnete Forschungsliteratur
der letzten 100 Jahre in:
Pelikan, Jaroslav. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of
Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism.
New Haven & London: Yale University Press, 1993.
- 22 Platon. Sämtliche Dialoge. Deutsche Herausgabe von O. Apelt.
Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1988.
- 23 Platon. Apologie, 29 d-e.
- 24 Voigt, Matthias. Dumonts Handbuch der Philosophie.
Köln: DuMont Monte Verlag, 2003, Seite 42.
- 25 Koch, A. Leibesübungen. Seite 40.
- 26 ebenda, Seite 42.
- 27 Platon. Gorgias, 493 a.
- 28 Lockyer, Herbert. All the Doctrines of the Bible. A Study and Analysis of
Major Bible Doctrines.
Grand Rapids, Michigan: Harper Collins Publishers, 1964,
Seite 143.
- 29 Platon. Phaidon. 67 e.
- 30 ebenda. 64 e – 65 a.
- 31 Koch, A. Leibesübungen. Seite 43.

- 32 Hare, R. M. Plato.
Oxford: Oxford University Press, 1991.
- 33 Joest, Wilfried. Ontologie der Person bei Luther.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, Seite 142.
- 34 WA 7, 20-38.
- 35 WA 7, 29.
- 36 Meines Erachtens gibt es in der Lutherforschung keine ausführliche Arbeit, die den Beginn der ausgereiften Kreuztheologie Luthers hier ansetzt, (dies wird meistens auf einen früheren Zeitpunkt angesetzt), doch scheint mir eine solche Untersuchung viel versprechend zu sein. Dennoch möchte ich den Leser und die Leserin auf Alister E. McGraths Buch aufmerksam machen, dass mehrere Theorien zu diesem Thema aufwirft:
McGrath, Alister E. Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough.
Oxford: Blackwell Publisher, 1998.
- 37 Knight, Judson. Ancient Civilizations. Vol. I & II
London: U.X.L. Publishers, 2000.
- 38 Vogt, Matthias. Handbuch der Philosophie. Seite 57.
- 39 Aristoteles. Über die Seele. De Anima.
Hrsg. Von Horst Seidl.
Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, Seite 41.
- 40 Joest, Wilfried. Ontologie. Seite 139-142.
- 41 Koch, A. Leibesübungen. Seite 47-48.
- 42 Joest, Wilfried. Ontologie. Seite 140.
- 43 Die neuere Sekundärliteratur hat auf diese Tatsache des öfters hingewiesen. Siehe vor allem die Arbeiten von Ralph Rhenius und Otto Schönberg.
Rhenius, Ralph. Die Einheit der Substanzen bei Aristoteles.
Berlin: Akad. Verlag, 2005.
Schönberg, Otto. Aristoteles. Über die Welt. Übersetzt und kommentiert von Otto Schönberg.
Stuttgart: Reclam, 2005.
- 44 WA 20.70, 23.
- 45 Ebeling, Gerhard. Disputatio de Homine. Text und Traditionshintergrund. Teil I.
Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag, 1977, Seite 195.
- 46 WA 6, 513.

47 WA Br. I. 88. Nr. 34.

48 WA I. 226.

49 Pelikan, Jaroslav,. Hrsg. Luther's Work Vol. 4.
Saint Louis: Concordia Publishing House, 1964, Seite 273.

Wenn ich im Rahmen dieser Arbeit englische Lutherzitate aufführe, so sind sie der „American Standard Edition“ Jaroslav Pelikans entnommen und werden von hier an mit LW abgekürzt. Die vergleichenden Bände der Weimarer Ausgabe waren mir leider nicht gegenwärtig, doch werde ich die Zitate zu einem späteren Zeitpunkt der WA anpassen.

50 Gerade unsere heutigen Vorstellungen vom Naturrecht, von der Naturreligion und von der Menschenwürde, dem Menschen als Vernunftwesen, basieren auf dem Lehrgut der Stoa. Aber auch die mittelalterliche Ethik mit ihrer Berufung auf das natürliche Sittengesetz hat ihren Inhalt aus der Philosophie des Stoizismus genommen. Und auch Persönlichkeiten wie Spinoza und Goethe scheinen ihren physischen Pantheismus (Gott in allen Dingen) ebenfalls der stoischen Geisteshaltung entnommen zu haben. Mehr zu diesem Ansatzpunkt siehe:

Fuhrmann, Manfred. Rom in der Spätantike. Portrait einer Epoche.
Zürich: Artemis und Winkler Verlag, 1998.

Gucks, Barbara. Zur Ethik der Stoa.
Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 2004.

Stelzenberger, Johannes. Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa.
Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, 1989.

51 Bonhöffer, Adolph. Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie.

Stuttgart: Enke Verlag, 1890, Seite 40.

Auch wenn die Studien Bonhöffers mittlerweile mehr als 100 Jahre zurückliegen, so werden sie in Bezug auf die Auslegung der Stoa immer noch als führend betrachtet, darum empfiehlt es sich, auch seine beiden anderen Werke zum Thema heranzuziehen:

Bonhöffer, Adolph. Die Ethik des Stoikers Epictet.
Stuttgart: Enke Verlag, 1894.

Bonhöffer, Adolf. Epictet und das Neue Testament.
Gießen: Topelmann Verlag, 1911.

Unter der erst kürzlich publizierten Literatur siehe auch:

Long, A.A. Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to life.
Cambridge: Oxford Press, 2003.

- 52 Long, A.A. Stoic Studies.
Cambridge: Oxford Press, 1996, Seite 227.
- 53 ebenda, Seite 226.
- 54 Weischedel, Wilhelm. Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen im Alltag und Denken.
München: D.T. Verlag, 1996, Seite 67.
- 55 Mischler, Gerd. Von der Freiheit, das Leben zu lassen. Kulturgeschichte des Suizides.
Hamburg/Wien: Europa Verlag, 2000, Seite 28.
- 56 Detcher, Friedhelm. Die Signatur der Freiheit. Ethik des Selbstmordes in der Abendländischen Philosophie.
Lüneburg: Verlag zu Klampen, 1999, Seite 49.
- 57 Mösgen, Peter. Selbstmord oder Freitod. Das Phänomen des Suizides aus der christlich-philosophischen Sicht.
Eichstätt: B.P.B.-Verlag, 1999.
- 58 Hofmann, Wolfgang. Das Christentum im Einfluss hellenistisch-römischer Antike.
In: Praxis Geschichte. Bd. 4.
Braunschweig: Westermann, 2000, Seite 38-42.
- 59 LW 7, 315.
- 60 LW 7, 315.
- 61 LW 7, 261.
- 62 WA Tr. 817.
- 63 WA 54,185.
- 64 LW 27, 396.
- 65 Sperl, A. Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation.
München: Kaiser Verlag, 1959. Seite 109.
- 66 Weischedel, Wilhelm. Philosophische Hintertreppe. Seite 64.
- 67 Heinzmann, Richard. Philosophie. Seite 29.
- 68 Halder, Alois und Max Müller. Philosophisches Wörterbuch.
Freiburg: Herder Verlag, 1996, Seite 114.
- 69 Hörmann, Werner. Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien.
Wien: Wiener Himberg Verlag, 1991, Seite 14.
- 70 ebenda, Seite 19.

- 71 ebenda, Seite 19.
- 72 ebenda, Seite 308.
- 73 ebenda, Seite 311.
- 74 ebenda, Seite 311.
- 75 ebenda, Seite 294.
- 76 ebenda, Seite 286.
- 77 ebenda, Seite 15.
- 78 ebenda, Seite 313.
- 79 ebenda, Seite 328.
- 80 ebenda, Seite 331.
- 81 Lohse, Bernhard. Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche.
München: R. Oldenburg Verlag, 1969, Seite 15.
- 82 ebenda, Seite 137.
- 83 ebenda, Seite 138.
- 84 ebenda, Seite 144.
- 85 LW 22, 22.
- 86 LW 22, 23.
- 87 Heinzmann, Richard. Philosophie. Seite 33.
- 88 Hirschberg, Johannes. Kleine Philosophiegeschichte. Seite 55.
- 89 Orthbandt, Eberhard. Geschichte. Seite 208.
- 90 Weischedel, Wilhelm. Philosophentreppe. Seite 70.
- 91 Wallis, R. T. Neoplatonism.
Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995, Seite 37.
- 92 Weischedel, Wilhelm. Philosophentreppe. Seite 70.
- 93 ebenda, Seite 71.
- 94 ebenda, Seite 72.

- 95 Emilsson, E. K. Platonism on Sense-Perception.
Cambridge: University Press, 1988.
- 96 Wallis, R. T. Neoplatonism (1995).
- 97 ebenda, Seite 101.
- 98 ebenda, Seite 104.
- 99 Knight, Judson. Ancient Civilization. II, Seite 371.
- 100 Siehe dazu das Kapitel “Die Geburt einer neuen Religion” in:
Kober Lutz: Die Deutsche Geschichte. Band I. 12. Jh. v. Chr. – 1347.
Augsburg: Weltbild Verlagsgruppe, 2001, Seite 24.
- aber auch die erweiterte Darstellung von:
- Gehrke, Hans-Joachim. Geschichte des Hellenismus.
München: Oldenburg Verlag, 2003.
- Schmitt, Hatto und Ernst Vogt. (Hrsg.) Lexikon des Hellenismus.
Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.
- 101 Geisler, Norman. Baker Encyclopedia of Christian Apologetics.
Grand Rapids: midi Baker Book House, 2000.
- 102 Pelikan, Jaroslav. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of
Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenismus .
New Haven & London: Yale University Press, 1993, Seite 22.
- 103 Hörmann, W. Gnosis. Seite 15.
- 104 ebenda, Seite 21.
- 105 zitiert nach:
Deschner, Karlheinz. Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des
Christentums.
Düsseldorf-Wien: Econ Verlag, 1998, Seite 217.
- 106 zitiert nach:
Borneman, Ernst. Aspekte der kirchlichen Sexualmoral;
in: Der Freidenker. Hrsg. Vom Freidenkerbund Österreichs, Nr. 85 / Wien
1985, Seite 23.
- 107 Deschner, Karlheinz. Das Kreuz mit der Kirche. Seite 217.
- 108 ebenda, Seite 217.

- 109 Mit einer Anzahl ähnlicher Äußerungen zitiert nach:
Mitterer A. Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen
Thomas und dem der Gegenwart;
in: Zeitschriften für katholische Theologie. 57 / 1933. Seite 517 ff.
- 110 zitiert nach:
Walch, Georg (Hrsg.) Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften.
Groß Oesingen: Lutherische Buchhandlung Heinrich Harms, 1987.
(W3, 1139).
- 111 ebenda, W3, 1139.
- 112 ebenda, W3, 1148.
- 113 Oberman, Heiko A. Luther. Man between God and the Devil.
- 114 W3, 1149.
- 115 WA BR. 9, 229 Nr. 3532.
- 116 Herrmann, Horst. Martin Luther. Ketzer und Reformator, Mönch und
Ehemann.
München: Orbit-Verlag, 1999, Seite 54.
- 117 siehe dazu:
Vogt, Hermann-Josef. Origenes als Exeget.
Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1999.
- von Campenhausen, Hans Freiherr. Griechische Kirchenväter.
Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1993.

DAS DRITTE KAPITEL

3.1. Die Scholastik als Methode und Gestaltung

spätmittelalterlicher Denkweise

Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, wie Gedanken über die Leiblichkeit, als Spezifikum menschlicher Existenz, durch die jahrhunderte lang andauernde Entwicklung einer Festlegung christlicher Dogmatik, beeinflusst und mitgeprägt werden konnten. Das universale Körperbewusstsein einer Gesellschaft, die in und durch den Geist der Theologie lebt und deren primäre, soziale und kulturelle Instanz die Kirche ist, muss zwangsläufig von dieser geformt und mitgestaltet worden sein. Doch bleibt das hier suggerierte Menschenbild auf Grund einer biblisch-theologischen Typologie nur Teilbestand in der Beurteilung der Körperlichkeit des 16. Jahrhunderts, wenn nicht auch die Einflüsse durch die großen Denkschulen der scholastischen Philosophie näher betrachtet werden.

Kaum eine Epoche der Philosophie ist an ein festes Datum gebunden, was den Anfang und das Ende einer spezifischen Denkrichtung nur schwer festlegen lässt. Dennoch wird ein großer Teil der sieben Jahrhunderte umfassenden geistigen Zeitperiode des Mittelalters mit Scholastik bezeichnet und in die so genannte Früh- (1100-1200), Hoch- (1200-1300) und Spätscholastik (1300-1400) unterteilt. Auch wenn im Begriff „Scholastik“ die inhaltliche Vielfalt mittelalterlicher Philosophie nicht hinreichend zum Ausdruck kommt, und R. Heinzmann ihn aus diesem Grund als „obsolet geworden“¹ bezeichnet, so möchte ich im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit diesen Terminus dennoch nicht gänzlich verwerfen. Das Wort bedeutet nämlich „Schullehre“² und ist eine Bezeichnung, die in der Institutionalisierung der

Philosophie gründet, in dem sie die formal-methodische Vorgehensweise der mittelalterlichen wissenschaftlichen Untersuchung widerspiegelt. In der „schola“, der Bildungsstätte an den Kloster-, Dom- und Hofschulen galt es, „nachdem die christlichen Dogmen durch Konzile und patriarchalische Schriften feststanden und der Glaube in den Vordergrund getreten war, dessen Verständlichmachung, Begründung und Auslegung durch die Vernunft“, ³ vorzutragen. Die Methode, die dabei gewählt wurde, ist im vielsagenden Satz des wohl bedeutendsten Scholastikers des 11./12. Jahrhunderts, Anselm von Canterbury (1034-1109), „credo ut intelligam“ ⁴ (ich glaube, um zu erkennen) festgehalten worden. In dem die Philosophie die Magd der Theologie wurde, auch wenn dies vielleicht etwas zu überspitzt ausgedrückt ist, hat sie eine extreme Bindung an den von der Theologie vorgegebenen weltanschaulichen Rahmen bewahrt, und diesen auch in ihren wissenschaftlichen Untersuchungen und scholastischer Lehrmethodik gepflegt. ⁵

Es ging um eine systematische Strukturierung des wissenschaftlichen Materials, hin zur Synthese mit dem Glaubensbekenntnis der Theologie. Unter dieser Voraussetzung muss auch das folgende Zitat von Thomas von Aquin (1224-1274) gelesen werden, der durch seine drei Hauptwerke, dem Sentenzenkommentar ‚Scriptum super libros sententiarum‘, der ‚Summa contra gentiles‘ (Summe gegen die Heiden) und der großen ‚Summa theologica‘ (Summe der Theologie), zur alles überschattenden Leitperson des scholastischen Zeitalters wurde. Thomas schreibt, man solle „auf dem Vernunftwege verfolgen, was die menschliche Vernunft über Gott in Erfahrung zu bringen vermag.“ ⁶

Das Zitat vermittelt den ersten Teil eines dreifachen Anliegen mittelalterlichen Erkenntnisstrebens, aus dem heraus die scholastische Methode entstanden ist, nämlich an erster Stelle die „ratio“, die Vernunft als kritische, als unterscheidende und zuletzt auch entscheidende Instanz auf der Suche nach den geistig-geistlichen Wahrheiten. An zweiter Stelle muss die Hochschätzung der Tradition und der Autoritäten erwähnt werden. Es ist der Rückblick auf die Vergangenheit, nicht nur der christlichen, sondern auch der philosophischen, in der sich der scholastische Gelehrte, der „auctoritas“ alter Glaubensbekenntnisse und Bildungsidealen verbunden und zugleich auch verpflichtet fühlt. Im Versuch, die Schriften der Kirchenväter mit dem Gedankengut der Philosophie eines Ciceros, Senecas, Platons oder Aristoteles', in Bezug auf christliche Glaubensinhalte, zu harmonisieren, ist dann der dritte Teil der scholastischen Schule versinnbildlicht. Diese methodische Grundhaltung und Zielsetzung bestimmte zugleich auch die fundamentale Form des Unterrichts, in der zur vernunftmäßigen Begründung der theologischen Glaubenslehre, immer wieder die antike Logik (im Mittelalter ‚dialectica‘ genannt) herangezogen wurde. Die literarischen Gattungen, die aus einer solchen Quellenkritik hervorgegangen sind, waren vor allem die Sentenzenbücher, in denen die Fragen und Antworten mehrerer Autoritäten gesammelt und kommentiert wurden. Das Für und Wider (pro et contra) und das Ja und Nein (si et non) als methodische Anwendungen in der disputativen Gegenüberstellung von Meinungen, fand hier eine besondere Beliebtheit. Dieser Prozess, die Traditionsverbundenheit, die kommentierenden ‚lectiones‘ und die alles umfassende Auseinandersetzung der ‚questio disputata‘, führten schließlich zu einer Verdichtung von großen wissenschaftlichen Didaktiken, den sogenannten ‚Summen‘, in denen sich das rationale Bemühen um Verständnis mit der spekulativen Kraft zur systematischen Synthese verbindet.⁷

Dieser kurze Überblick zur Denkweise der Scholastik war notwendig, um die Polaritäten von ‚auctoritas‘ und ‚ratio‘ als Ausgangsbasis mittelalterlichen Denkens zu sehen, und die hier nun folgende Diskussion zur Körperthematik der Zeit, aus dem ansonsten obskur erscheinenden Blickwinkel der scholastischen Gelehrten, besser nachzuvollziehen. Ähnlich dem scholastischen Vorbild, haben auch wir uns in der Auseinandersetzung mit dem Thema hier zuerst zurückorientiert und uns an Richtlinien geistig-geistlicher Autoritäten festgehalten, um uns nun den rein spekulativen, „vernunftbezogenen“ Debatten der Scholastiker zu widmen. Wer die scholastischen Debatten zur Körperthematik kennt, (das Weiterleben der Fingernägel nach dem Tod, die Auferstehung der von Menschenfressern vertilgten Person im Jüngsten Gericht, Embryoverspeisung und individuelle Kontinuität des Leibes innerhalb der Eschatologielehre, etc.) mag den oberen letzten Satz, als von mir zynisch ausgesprochen verstehen, doch ist dem bei Weitem nicht so. Vielmehr wird ein näherer Blick auf die Körperdiskussionen der Scholastiker zeigen, mit welchem Ernst und mit welcher totalen Hingabe sie ans Thema herangetreten sind, und wie sehr sie neben dem Glaubensverständnis auch auf das Vernunftverständnis bis ins kleinste Detail acht gaben, um zum Leiblichkeitsproblem eine angemessene Lösung zu finden. Ob ein Problem, wie das des Leib-Seele-Verhältnisses überhaupt jemals befriedigt gelöst werden kann, wurde in dieser Arbeit bereits angezweifelt und scheint auch nicht das Hauptmerkmal der Scholastik gewesen zu sein, doch ist hier allein schon deren Befassung mit dem Problem „Leiblichkeit“ wichtig, denn Gedanken und Schlüsse der Scholastiker gehören zwangsläufig auch zum größeren Erbgut des 16. Jahrhunderts.

3.2. Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter⁸

Der oben stehende Untertitel entstammt einer Schrift der Gender-Studies Expertin Caroline Walker-Bynum, die auf ein ausgiebiges Studium rund um das Thema der Leiblichkeit zurückgreifen kann. Über ihre eigenen wissenschaftlichen Untersuchungen schreibt sie folgendes:

„I have studied body in the context of questions concerning burial, social hierarchy, gender, digestion, fertility, and selfhood... The topic is enormous; virtually every aspect of social, religious, intellectual, and political life for more than a thousand years is relevant to its exploration.“⁹

Was Walker-Bynum jedoch von einem großen Teil der Sekundärliteratur abhebt ist die Tatsache, dass sie sich nicht primär mit der Sexualität des Körpers oder dem gängigen Leib-Seele-Problem der Philosophie/Theologie beschäftigt, wie das zum Beispiel M. Shaw, Peter Brown oder auch Peter Biller¹⁰ tun. Vielmehr glaubt Walker-Bynum sagen zu können, dass die theologisch-philosophischen Debatten und Diskussionen im auslaufenden Mittelalter, gerade im Gedankendiskurs rund um die Eschatologie, sich besonders dem Körper und nicht der Seele mit wachsendem Interesse zuwandten. Das Leib-Seele-Problem und die genderspezifische Sexualität des Körpers lassen innerhalb der scholastischen Fragestellung, der Problematik einer individuellen, materiellen Kontinuität des Menschen nach dessen irdischem Tod, den Vorrang. Hierzu schreibt Walker-Bynum folgendes:

„Soul has been much studied in the past three hundred years, while body and its physicality has until recently been ignored. Yet, for medieval thinkers, body far more than soul raised technical philosophical questions about identity and personhood.”¹¹

Die Autorin fährt an gleicher Stelle fort, indem sie die Grundgedanken ihrer These darlegt, die darauf hinweisen, dass die Ansichten des Mittelalters, in Bezug auf das Menschsein, nicht fundamental dualistisch sind (wie oftmals angenommen wird) sondern, dass dem Körper eine weit höhere Stellung zukam, als dies die weit verbreitete Selbstgeißelung und Askeseprozessur vermuten lässt.

„It may seem almost perverse to focus on one of the partners in eschatology, body, rather than soul, while arguing that medieval Christianity is not fundamentally dualistic. Nonetheless it is only by studying eschatological concepts of the body that we see how imprecise is the boundary between spiritual and material in most Christian writing and how psychosomatic is the medieval understanding of self.

I argue that for most of Western history body was understood primarily as the locus of biological process. Christians clung to a very literal notion of resurrection despite repeated attempts by theologians and philosophers to spiritualize the idea. So important indeed was literal, material body that by the fourteenth century not only were spiritualized interpretations firmly rejected; soul itself was depicted as embodied. Body was emphasized in all its particularity and physicality both because of the enormous importance attached to proper burial and because of the need to preserve difference (including gender, social status, and personal experience) for all eternity.”¹²

Aber auch andere Forscher und Theologen ¹³ verweisen mittlerweile auf die besondere Stellung, die die Bewertung des Leiblichen in den wissenschaftlichen Diskussionen der spätmittelalterlichen Gelehrtengruppe einnimmt. In seinem umfangreichen Werk „Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie“ (1974) schreibt H. Weber folgendes:

„Die Anthropologie der Scholastik steht im Dienst der Eschatologie, die ihrerseits Antrieb und Maßgabe für die Lehre vom Menschen ist. Beide prägen und bedingen sich weithin gegenseitig. Die Anthropologie der hochscholastischen Theologie lässt deutlich werden, dass die Auferstehung nicht Anhängsel einer bereits erfolgten Erlösung ist, sondern Gott schafft den Menschen neu. Dass es derselbe Mensch ist, garantiert die von Gott im Sein belassene substantiale Form. Dann erst ist die volle Erlösung gegeben, wenn die Verklärung das Leib-Geist-Wesen ganz umfasst.“ ¹⁴

Auch Walker-Bynum weist auf die wörtliche Glaubensauffassung der scholastischen Schule, in Bezug zur Doktrin der Auferstehung des Leibes, hin, worin Bibelstellen, wie 1. Korinther 14:42, nicht nur als Parabel für die Wiedergeburt der Seele betrachtet werden, sondern es wird geglaubt, dass „Gott die verfaulten und fragmentierten Leichname der Menschen am Ende der Zeit wieder zusammenfügen und ihnen ewiges Leben und Unvergänglichkeit gewähren werde.“ ¹⁵ Dieser Bestandteil des christlichen Glaubens wurde durch die mittelalterlichen Konzile bekräftigt und bestätigt, wie zum Beispiel das vierte Laterankonzil von 1215, das Häretiker, wie die Katharer-Sekte, aufforderte, anzuerkennen, dass „alle

wiedererstehen werden in ihrem eigenen, individuellen Leib, d.h. dem Leib, den sie jetzt tragen...“¹⁶

Die hier vorgetragenen Forschungsergebnisse einiger Experten sollen die LeserInnen darauf hinweisen, wie wichtig die Auseinandersetzung mit der Körperthematik für die Theologen und Professoren der Scholastik war. Teilt man dann auch die Annahme R. I. Moores, dass die patriarchalische und scholastische Polemik gegen die Ketzerei weniger ein Kampf mit einem tatsächlich existenten „Anderen“ war, als vielmehr ein Prozess, durch den die Christenheit sich durch die Schaffung eines „Anderen“ selbst definierte, dann können wir mutmaßen, dass die Scholastik die Auferstehungslehre in der Eschatologie nicht deshalb so ernst nahm, weil die Lehre angegriffen wurde, sondern weil ihnen eine Diskussion zur Bewertung der Leiblichkeit umso wichtiger war.¹⁷

Auch D. Müller scheint diese Denkweise zu befürworten und von ihr getragen zu sein, wenn sie im Rückblick auf die Körperlehre der Kirchenväter und deren Verbindung zur Scholastik, schreibt:

„Herausgefordert durch Platonismus und Gnosis, wollen die christlichen Apologeten den Unsterblichkeitsgedanken der Seele quasi überbieten: Nicht nur die Seele, sondern auch der Körper hat ein Weiterleben. Hierbei übernehmen sie die platonische Terminologie von Leib und Seele, formen sie aber inhaltlich um: Bei ihnen wird gerade nicht die Trennung, sondern die Einheit der beiden Pole in der eschatologischen Vollendung betont. Der Kampf gegen eine spiritualistische Auferstehungshoffnung bestimmt die weiteren Jahrhunderte... Ein wichtiger

Meilenstein in der Entwicklung war die Scholastik, die sich bemühte, die Aussagen über die Unsterblichkeit der Seele mit denen über die Auferstehung des Leibes in Beziehung zu setzen.“¹⁸

Die Argumentation, mit der die Scholastiker den Erhalt des Leibes bei der allgemeinen Auferstehung der Menschen bekräftigen wollten, scheint ganz klar Vernunftbezogen zu sein. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Katharern, die auch die Autorität der Hl. Schrift in Frage stellten, mussten sich die scholastischen Theologen dieser Methode bedienen. Dies tat zum Beispiel Alanus von Lille (1120-1202) in umfassender Weise in seinem apologetischen Werk: „De fide catholica contra haereticos“ indem er die „Idee der gerechten Vergeltung“¹⁹ verfolgte, die dem Leib in der Auferstehung denselben Lohn zukommen lässt, wie der Seele.

„Wie die Seele, die schwer gesündigt hat, ewig bestraft wird, so muss auch das Fleisch, in welchem und durch welches sie gesündigt hat, ewig bestraft werden. Das ist aber nur möglich, wenn es aufersteht. Es wäre ungerecht, wenn ein neues Fleisch geschaffen würde, das mit der Seele bestraft würde.“²⁰

Diese Aussage beruht auf dem Verständnis eines ganzheitlichen Wesensbildes des Menschen, in welchem dieser als ein Kompositum zweier gleichberechtigter Teile, Leib und Seele, gesehen wird. In den weiteren Ausführungen seiner Schrift wendet sich Alanus auch den spekulativen Argumenten zu, durch welche Häretiker und Ungläubige die Auferstehung des Leibes versuchen zu leugnen. Gemeint ist die Bibelstelle aus 1. Korinther 15:50, die besagt, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht einnehmen könnten. Alanus löst dieses Problem, indem er erläutert, dass hier

nicht von der Substanz des Fleisches und Blutes gesprochen wird, sondern von der „circumstantia“²¹, d.h. von der Beschaffenheit, nämlich von der Vergänglichkeit, die ihnen anhaftet, die Rede ist. Das Neumachen aller Dinge von der die Apostelgeschichte im 21. Kapitel die Christen belehrt, ist im Sinne der Veränderung der äußeren Qualitäten und nicht der Substanz zu verstehen.²²

Dass dieses die allgemein akzeptierte und adoptierte Meinung fast aller Theologen der scholastischen Schule war, davon scheint auch Weber überzeugt zu sein. In seinen Untersuchungen zur thomistischen Lehre stößt er auf die gleichen Grundgedanken, wie wir sie auch bei Alanus, Hugo von St. Viktor (1097-1141), Robertus Pullus (1080-1150), oder Petrus Lombardus (1100-1160)²³ hinsichtlich der Identität des Auferstehungsleibes, vorfinden. In Erläuterung des Thomizismus und der von der Anthropologie geprägten Auferstehungslehre, schreibt Weber folgendes:

„Wie wir bei der scholastischen Lehre vom ‚corpus gloriosum‘ sehen, ist der Mensch im verklärten Leib die eigentliche Zielvorstellung der Scholastiker, der Angelpunkt der vollen Erlösung. Schon jetzt muss mit dem Geist die Materie in die Gottesverehrung und Anbetung einbezogen werden; doch wird das erst volle Wirklichkeit sein, wenn der ganze Mensch neu entsteht, wenn das Heil auch die leibliche Seite erreicht haben wird, denn das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit.“²⁴

Und in Bezug auf die Notwendigkeit des Leibes für die Seele, im Sinne der scholastischen ‚anima forma corporis‘, die von einer Einheit des Menschen in der

‚entitas humana‘ spricht, schreibt Weber in derselben thomistischen Untersuchung des Weiteren:

„Die Summa Hal, die die Schönheit der Natur in beinahe leibnizschen Sinne hervorhebt [gemeint ist S. Hal. II n. 453-456: ‚De dignitate et nobilitate corporis humani‘ (der Autor)], behandelt in einem großen Abschnitt den Adel des menschlichen Leibes. Die aufrechte Körperhaltung wird, wie schon seit der Antike und auch im übrigen 13. Jahrhundert - vor allem von Thomas -, besonders gewertet, weil sich darin die Ausrichtung auf das Höhere - Geistige und Göttliche - ausdrückt. Wäre der Mensch ein vierfüßig sich bewegendes Tier, dann hätte er keine Hände, und der Mund wäre durch die Nahrungsaufnahme entstellt; beides aber, Hände wie Mund, sind zur Sprache notwendig, die ihrerseits eng mit dem Denken verbunden ist. Erkenntnis käme ohne die Sinne, speziell ohne den Tastsinn, nicht einmal zustande, so dass also der Leib für die Seele unbedingt notwendig ist, nicht nur im Hinblick auf die Ausübung ihrer eigentlichen Tätigkeit, sondern auch im Hinblick auf ihr Sein überhaupt, da sie ohne Materie, die vom Aquinaten als Individualisationsprinzip angesehen wird, nicht einmal hätte ins Dasein treten können. Die innere, wesensmäßige Einheit des Menschen, zeigt sich in allem, was ausgesagt wird, weil man nur vom Leib sprechen kann, wenn man auch von der Seele spricht, und umgekehrt, zumindest nach thomistischem Verständnis, nach dem der menschliche Geist falsch definiert und betrachtet wird, wenn der Bezug zur Materie außer Acht gelassen wird.“²⁵

Natürlich geht Thomas von Aquin nicht so weit, um besagen zu wollen, dass die Seele sich nicht vom Leibe trennen könnte; dass sie im Tode nicht differenziert

werde vom Körper des Menschen. So drückt sich der Kirchenlehrer nicht aus. Aber die Frage bleibt dennoch offen, ob nicht gerade in dem Meisterwerk des Scholastikers, in der Summa Theologica, die Begriffskombination ‚anima separata‘ (abgetrennte Seele) nicht eher im theoretischen, als im funktionalen Sinne verwendet wird, im Hinblick auf die Leib-Seele-Dichotomie. Allerdings scheinen seine Aussagen diesbezüglich klar zu sein, wenn er von der menschlichen Person spricht. Die ‚anima separata‘ sei für sich allein unvollständig, sie besitze keine individuelle Grundlage und könne nicht als Einzelwesen, Person genannt werden, denn sie sei gemäß ihrer natürlichen Bestimmung darauf ausgerichtet, mit dem Leib in totaler Koexistenz zu leben.²⁶ Wenn der Mensch ein zusammengesetztes Wesen besitzt, so könne er weder nur Seele oder nur Körper sein, was ohne Leib kein menschliches Wesen sei. (Homo enim neque est anima neque est corpus.) Hier wendet sich die Scholastik ganz entschieden weg von der Ideenwelt des Neuplatonismus. Man darf vom Menschen nicht nur die Gattung, die Menschheit, als real existierend betrachten, vielmehr muss man ihn als eine Vielzahl von Einzelwesen (essentiae singulares) sehen, im Grunde genommen als ein Individuum. Für den Aquinaten liegt aber das „principium individuationis“ (das Individualprinzip) nicht in der Seele begründet, liebt man die folgende Aussage:

„Materia enim est principium individuationis formarum.“²⁷ (Die Materie ist der Grund für das Entstehen des Individuellen der Formen.)

Weil die Form diese Materie aber lenkt und bestimmt (forma determinat materiam), muss die Form die Materie auch „vorbezeichnen“ (materia signata) zu dem, was das Wesen als Individuum nachher sein wird. Man sieht hier, wie eng umschlungen und eigentlich der Gattung nach untrennbar, Aquinas Form und Materie

oder Seele und Leib versteht. Es handelt sich um eine Dichotomie und nicht um eine Spaltung unüberbrückbarer Gegensätze. Dem griechischen Dilemma und dem gnostischen Dualismus von „Soma“ und „Sarx“ begegnet er indem er die Seele so konzipiert, dass sie beides zusammen in Identität ist: ihrem Wesen nach ganz Form des Leibes und zugleich auch ganz subsistenter unzerstörbarer Geist. [Cum non sit aliud esse corporis et aliud animae in homine, alias esset conjunctio animae et corporis accidentalis. Dt. Übers: Wie beim Menschen das Sein des Lebens kein anderes ist als das Sein der Seele, so ist die Verbindung von Seele und Leib ebenfalls alles andere als unwesentlich (akzidentell)].²⁸ In seiner ‚conclusio ad. 2‘ greift Thomas diesen Punkt dann wieder auf, indem er ausführlich von der Identität des auferweckten Leibes redet und nochmals pointiert darauf hinweist, dass der Mensch sein letztes Ziel, um dessentwillen er geschaffen wurde, nicht im Lebenszustand einer ‚anima separate‘ erreichen könne.²⁹

Anhand der hier aufgeführten Aufzeichnungen aus der Primär- und Sekundärliteratur wird ersichtlich, wie wichtig die Bewertung des Körpers im philosophischen Diskurs der Scholastik war. Ihm wurde nicht nur Aufmerksamkeit geschenkt im Lichte der theologischen Leib-Seele-Thematik, sondern man ließ ihm das größte Interesse zukommen, gerade auch um seiner Stellung halber als Individuumsprägung menschlicher Existenz.

Bevor ich mich nun einigen doch recht kuriosen Fragestellungen der Scholastik hinsichtlich der Leiblichkeit als Spezifikum personaler Identität zuwenden werde, möchte ich diesen Teil der Arbeit mit einem vielsagenden Zitat R. Guardinis schließen:

„Die Neuzeit hat das Dogma gebildet, das christliche Mittelalter habe den Leib vernachlässigt; dieses Dogma ist aber nicht nur falsch, sondern einfachhin blind.“³⁰

Der einer solchen Aussage zugrunde liegende Gedanke ist derjenige, dass eine epochale Zeitperiode, in deren Spanne sich die führende soziale und intellektuelle Schicht mit dem hier aufgeführten hohen Interesse körperlichen Konzeptionen zuwendet, den Leib an sich niemals vernachlässigen könnte, auch wenn die gesellschaftlichen Fragen zur Bewertung des Körpers von dieser Epoche recht obskur und eigenwillig gestellt sind.

3.3. Leiblichkeit als Spezifikum menschlicher Existenz

Ich glaube, die von Guardini angesprochene Vermutung, das Mittelalter, und somit die unmittelbare Vorzeit des 16. Jahrhunderts, habe den Leib vernachlässigt, entstammt aus der vielleicht ungewollten Differenzierung zwischen dem Körper, den man hat, und der Leiblichkeit, die man als Spezifikum menschlicher Existenz sieht und die man als solche selber ist. Dieser Differenzierung aber scheint sich das Mittelalter, in welchem sich die Gesellschaft zusehends an dem Jenseits orientierte, durchaus bewusst gewesen zu sein. Es scheint die theologische und philosophische Einsicht besessen zu haben, welche die leibliche Existenz des Menschen als den Ausgangspunkt alles Fragens, Reflektierens und dann auch Transzendierens sieht. Durch den Leib erhält der Mensch nicht nur seine Verortung in der Welt. Er, der Leib, ist zugleich der ‚locus‘ aller Sünde, aber auch die Grenze des menschlichen, irdischen Daseins sowie die Brücke zur Ewigkeit. Es sind die Unzulänglichkeiten des menschlichen Körpers, die als Verwundbarkeit erlebt werden und die in jedem Fall die Einsicht in die Endlichkeit des Menschen fördern. Was allerdings die fortdauernde Kritik am sogenannten christlichen Körperverständnis aufrecht zu halten scheint ist die Vermutung, dass das Christentum, entgegen der eigentlichen Sinnspitze seiner Botschaft, viel zu oft der gnostischen Versuchung erlegen ist, und das spirituelle Wesen (Bewusstsein, Geist, Seele), auf Kosten des Leibes zu profilieren versucht hat. Gerade das Christentum des Mittelalters wird, wie von Guardini bereits erwähnt, immer noch als dogmatisch höchst eingengt, mit einem recht skeptischen Blick auf die Körperlichkeit, gesehen.

Dass dem nicht so war, und gerade die Scholastiker mit ihren Körperdiskussionen mit dazu beitrugen, dass das Abendland die platonischen und neuplatonischen Vorstellungen der endgültigen Trennung von Leib und Seele im Tod, allmählich überwinden konnte, wird von Weber ausdrücklich gesagt. Dies geschieht indem die scholastische Schule das jetzige körperlich-materielle, sterbliche Sein zu einer todesjenseitigen, zeitlosen, leiblichen Existenz erhebt, in der die leiblich spezifische Identität des Menschen bewahrt wird. Weber schreibt:

„Zunächst einmal stellt man als Historiker mit Überraschung fest, mit welchem Nachdruck das scholastische Denken den Wert, die Würde und die Unvergänglichkeit des menschlichen Lebens betont... Bonaventura, Thomas, Duns Scotus und, behaupte ich, sogar Franziskus von Assisi haben das sichtbare und greifbare Materielle geschätzt, ihren Leib geachtet, seine hohe Würde gepriesen und nie auch nur daran gedacht, das Geschick ihres Leibes von dem ihrer Seele unabhängig zu machen. Es wäre auch seltsam, wenn ein christlicher Denker, der Schöpfung und Inkarnation als die Großtaten Gottes anerkennt, der manichäischen Leibfeindlichkeit verfallen würde, ohne radikal der orthodoxen Lehre den Rücken zu kehren. Grundsätzlich darf darum das Wort Tertullians ‚Caro cardo salutis‘ für den anthropologischen Bereich bei den Scholastikern herangezogen werden und braucht nicht allein auf das Christologische eingeeengt zu werden.“³¹

Hier sind wir also wieder bei dem berühmten Worte Tertullians, dem Apologeten und Kirchenlehrer angelangt, das für die Heilsbotschaft der Scholastiker so wichtig erscheint. Zum Einen beinhaltet es die soteriologische Auferstehungslehre der Toten im apokalyptischen Endgericht als Identifikationsmodell mit dem

auferstandenen Christus, zum anderen drückt es die Beibehaltung der Identität im Leibe der Erlösten aus. Bonaventura (1221-1274), Generalminister der Franziskaner und einer der bedeutendsten Theologen der Scholastik, gibt das wieder, was alle Scholastiker glaubten:

„Notandum quod est resurrectio eiusdem numero, quio aliter non esset resurrectio.“³²

Das Wort und der Sinnbegriff ‘Auferstehung’ hat keine Bedeutung, es sei denn, die Identität des Früheren mit dem Endzeitlichen wird eingeschlossen. Darum schließen auch die Auferstehungsbeweise der Scholastik immer die Identität mit ein, anderenfalls wären es keine Beweise für das Weiterleben des Einzelnen. Thomas zum Beispiel, führt als einziges Argument für die Selbigkeit des Leibes nur das der Definition an³³, weil sich daraus ergibt, dass alle rationalen Begründungen der Auferstehung diese als eine solche im Auge haben, in der die volle Wesensgleichheit des Früheren mit dem Endzeitlichen ausgesagt wird.³⁴

Halten wir also fest: die Theologen der Scholastik zweifelten an der tatsächlichen, leiblichen Auferstehung niemals. Diese Glaubenslehre wurde bereits in den Schriften der Kirchenväter (vor allem Augustins und Gregor d. Gr.) fundiert vorgefunden. So eröffnet, zum Beispiel, bereits Julian von Toledo (652-690) seine Ausführungen über die Auferstehung mit der Feststellung Augustins, wonach ein Christ nicht daran zweifeln dürfe, dass das Fleisch aller Menschen auferstehe³⁵. Aber auch Hugo von St. Viktor, in seinem Hauptwerk ‘De sacramentis christianae fidei’ und Petrus Lombardus (1100-1160) in seinen Sentenzen, zeigen deutlich, dass sie

unter der gleichen, von Augustinus und Gregor d. Großen (auch Gregor Dialogus genannt) überkommenden Tradition, stehen³⁶. Ebenfalls keine Zweifel gab es unter den Scholastikern in Bezug auf die leibliche Identität und Kontinuität des Menschen nach dessen irdischem Tod. So schreibt Guido von Orchelles in seinem ‚Tractatus de sacramentis‘ über die Substanz, Qualität und Identität des Auferstehungsleibes folgendes:

„Unser Leib ist betastbar (palpabile) auf Grund der Wahrheit der Natur und subtil auf Grund der Wirkung der geistigen Macht, das ist der göttlichen Gnade. Unsere Leiber werden also als dieselben der Natur nach, aber verschieden der Herrlichkeit nach auferstehen.“³⁷

Gefragt wurde allerdings nach der Wahrheit der wirklichen Natur. Was ist der wahre Bestandteil des menschlichen Leibes? Was genau gehört zur Wahrheit der menschlichen Natur? Muss die durch den Körper durchgegangene Nahrung mit zur substantziellen Wahrheit des Leibes gezählt werden? Und was geschieht mit den abgefallenen Körperteilen: Hautzellen, Schuppen, Haare, Fingernägel etc? Werden auch sie im Jüngsten Gericht Teile des auferstandenen Leibes sein? Mit diesen und ähnlichen Fragen beschäftigten sich die Philosophen der Scholastik, wobei sie in der Bestimmung dessen, was zur tatsächlichen Natur des Menschen gehört, des öfters auseinander lagen. Weil aber gerade diese detaillierte Fragerichtung der Scholastiker die spätmittelalterliche Körperdiskussion prägt, und genau darin der Beweis dafür liegt, wie eminent wichtig ihnen das Thema erschien, möchte ich mich im Rahmen dieser Arbeit einiger jener Fragen zuwenden und deren Relevanz aufarbeiten.

3.4. Die scholastische Fragestellung im Kontext der Körperthematik

Die Disputationen und Debatten der Scholastiker zur substanziellen Leiblichkeit des Menschen sind meistens von einer starken Wörtlichkeit geprägt. So konzentrieren sich des öftern philosophische und theologische Kernfragen auf der Suche nach der ‚veritas‘, der absoluten Wahrheit, im Wesentlichen auf die Ontologie des Materialismus, in dem sie ganz gezielt die Stofflichkeit des Menschen adressieren. Kulminierend dabei scheinen wiederum die Überlegungen Aquinas gewesen zu sein.

Im Hinblick auf das Dogma der Wiederherstellung des Leibes bei der Auferweckung, unterscheidet Thomas von Aquin den wesentlichen (essentiellen) und den unwesentlichen (akzidentellen) Teil der Leiblichkeit, wobei der letztere gemäß seinen Äußerungen nicht erhalten bleibt.³⁸ Hier kommt es zur ganz offensichtlichen Trennung von dem Wesentlichen und dem Akzidentellen, von jenem Segment, das zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, und jenem Teil, der nur beiläufig in die menschliche Substanz aufgenommen wurde. Was die „esse de veritate humane naturae“ ist, also die wahre menschliche Natur ausmacht, wird uns von Petrus Lombardus gesagt.³⁹ Die von Adam, dem Stammesvater überkommenden Teilchen, die, auch wenn sie noch so klein sein mögen, auf dessen Nachkommen übergangen, gehören zur echten Substanz. Die Speisen und Nahrungsmittel, die im Laufe der Zeit aufgenommen wurden, gehören allerdings nicht mit dazu, auch wenn nicht bestritten wird, dass Lebensmittel in das Fleisch übergehen; aber eben nur in das Fleisch und nicht in die wahre Substanz des Menschen.⁴⁰

In der 43. und 44. Distinktion (Abschnitt) des vierten Buches seiner Sentenzen, widmet Lombardus sich dem Thema der Leiblichkeit näher, indem er noch weiteren ähnlichen Fragen nachgeht: welches Alter, welche Größe und welches Geschlecht wird der wieder auferstandene Körper haben? Werden die physikalischen Behinderungen (Verstümmelungen, körperliche Defekte, etc.) der Verdammten ebenso geheilt auferstehen, wie die der erlösten Schar? Wie können die Leiber der verdammten Menschen im Höllenfeuer brennen, ohne dabei verzehrt zu werden? In den Distinktionen 48 und 49 wird dann nach dem Glanz und der Klarheit des Lichtes gefragt, mit dem die Körper der Erlösten einstmals scheinen werden. Der 50. Abschnitt wendet sich schließlich wiederum den Verdammten zu, ohne dabei jedoch die Körperdiskussion aufzugeben. Es wird weiter spekuliert in Bezug auf die Leiber der Toten; insbesondere wird die Frage erörtert, wie der arme Lazarus die Zunge und Lippen des reichen Mannes hätte berühren können, wenn beide tot und leiblos gewesen wären? ⁴¹

Dass diese Fragen, in ihrer Lebhaftigkeit fast bildhaft gestellt, nicht nur den Gedanken Aquinas entstammen, oder nur im Werk des Lombarden gelesen werden können, drückt ein weiteres Zitat Walker-Bynums aus. Sie schreibt:

„Diese Diskussion ... ist wenig originell. Sie stammt zum Großteil aus dem ‚Gottesstaat‘ und dem ‚Enchiridion‘ des Augustinus und enthält Auszüge aus den Werken von Gregorius, Julian von Toledo, Hieronymus, Hugo von St. Viktor, Honorius Augustodunensis und aus der Schule Anselms von Leon. Es scheint aber, dass Petrus Lombardus diese Teile mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die

leibliche Erfahrung des auferstandenen Körpers aus den verfügbaren Werken der Autoritäten auswählte.“⁴²

Dass eine derartige Vertiefung in das Thema der Leiblichkeit innerhalb der scholastischen Fragestellung zu immer weiter reichenden, obskuren Gedankenausschweifungen führen musste, scheint logisch zu sein. Es ist der vernunftbezogene Versuch, den theologischen Glauben mit Hilfe des Verstandes ergreifen und begreifen zu wollen. Und genau an dieser Stelle, wo die Leiblichkeit der biblischen Auferstehungsverheißung zum Thema der philosophischen Debatten wird, setzt Luther, zu Beginn des 16. Jahrhunderts, seine Kritik gegen die Scholastik an. Dass der reformierte Luther gerade den Aristoteles der Scholastiker immer wieder in der Polemik seines Werkes angegriffen hat, ist bekannt und wurde im Rahmen dieser Arbeit bereits erwähnt. Doch hat Luther bereits 4. September 1517, Wochen vor seiner 95-Thesen-Proklamation vom 31. Oktober 1517 und dem inoffiziellen Anfang der Reformation, gegen die scholastische Schule und deren Denkweise heftig disputiert. Diese Thesenreihe stellte Luther anlässlich der Baccalaurens-Biblicus-Promotion eines seiner Schüler auf, und wendet sich dabei gegen die oben aufgezeigten philosophischen Fragerichtungen der scholastischen Schulautoritäten in einer kaum zu überbietenden Schärfe. Hatten die Scholastiker versucht, die Wahrheit der menschlichen Natur und die substanzielle Stofflichkeit des Auferstehungsleibes mit Hilfe der Vernunft darzulegen und geistig zu verstehen, so sagt Luther in der 34. These der „Disputation gegen die scholastische Theologie“ (1517) schlicht:

„Kurz, die Natur hat weder eine rechte Anleitung durch die Vernunft noch einen guten Willen.“⁴³

Was Luther hier kritisiert, ist natürlich die Vorgehensweise der Scholastiker, ein Thema wie den Auferstehungsleib des Menschen, das nur auf eine übernatürliche Weise begriffen werden kann, durch die Begrenztheit des Verstandes ermessen zu wollen und sich diesem Auferstehungsleib nicht einfach durch den Glauben zu nähern. Es ist das endlose Philosophieren und Debatieren einer Sache, die geglaubt werden muss, und nicht verstanden werden kann, wogegen Luther sich empört:

„Was sollen wir hierzu sagen, wenn wir den Aristoteles und menschliche Lehren zu Richtern über so hohe und göttliche Dinge machen? Warum verwenden wir nicht solchen Vorwitz und bleiben schlicht bei den Worten Christi und sind bereit, nicht zu wissen, was da geschehe, und sind zufrieden damit, dass Kraft der Worte der Leib Christi da ist. Ist es denn nötig, dass wir die Art und Weise des göttlichen Handelns gänzlich begreifen?“⁴⁴

Auch wenn es hier nicht um den Auferstehungsleib des Gläubigen geht, sondern um die Transsubstantiation des Leibes Christi im Eucharistiesakrament, das Prinzip ist das gleiche: die scholastische Schule versucht, die ‚materia corporalis‘, den körperlichen Stoff und dessen transformalen Werdegang, ganz genau verstandesmäßig nachzuvollziehen.⁴⁵ Die Fragen an den Materialismus waren universal angelegt und es scheint, dass jeder Scholastiker, zum Teil mit bizarren Fragen und Antworten, den Kernteil der Diskussion getragen und gefördert hat. Einige dieser Gedanken zur Stofflichkeit werden von Walker-Bynum aufgeführt. Sie schreibt:

„Hugo von St. Viktor fragte sich, ob wir nach der Auferstehung fähig sein würden, die Augen zu öffnen und zu schließen. Henorius (Herrad von Landsberg, die

seine Gedanken aufnahm) interessierte sich dafür, welche Farbe wir im Himmel haben und ob wir Kleider tragen werden. Guibert von Nogent wetterte gegen den Kult um den Zahn Christi und die heilige Vorhaut, da die Vorstellung, Teile von Christus seien auf der Erde zurückgeblieben, bedeutete, dass Christus nicht zur Gänze in körperlicher Vollkommenheit auferstanden sei und daher unsere eigene Auferstehung ebenso fehlerhaft sein könnte... Auch die Frage, ob wir süße Düfte riechen oder andere Körper im Himmel fühlen werden, beschäftigte die Theologen. Werden wir essen und schmecken?“⁴⁶ etc.

Solche und ähnliche Fragen sind natürlich nur schwer zu beantworten, vor allem wenn man bedenkt, dass der auferstandene Christus den Jüngern bei verschlossenen Fenstern und Türen erschienen ist (Joh. 20:19-26), also die Gabe der ‚Impassibilitas‘ besaß, aber trotzdem nach Lukas 24:42-43 mit ihnen Fisch und Honig aß. Was war das für ein Körper, dieser verklärte Leib Christi, der den Gläubigen auch beim Jüngsten Gericht zugesprochen wird? Wie war er beschaffen? Was genau ist diesem verklärten Leib eigen? Was gibt ihm seine personale Identität und aus welcher Stofflichkeit ist er zusammengesetzt? Im Rahmen dieser Fragen wurde auch die Kannibalismusdebatte, die bereits zur Zeit der frühen Apologeten und Kirchenlehrern auftrat, von den Scholastikern erneut aufgenommen. Was heute vielleicht als eine der anstößigsten Diskussionen überhaupt zu materialistischen Überlegungen gilt, scheint aber gerade in der Scholastik zu regen Streitgesprächen geführt zu haben. Man überlegte, was mit dem menschlichen Fleisch geschehen würde, welches von Kannibalen verzehrt wird? In welcher Person ersteht die gemeinsame Materie wieder? Das Fleisch des Verzehrten musste zwangsläufig zur verdauten Nahrung des Kannibalen übergehen und somit mit diesem eins werden. Daraus wurde gefolgert,

dass der verzehrte Mensch in die Substanz der menschlichen Natur des Kannibalen eingeht, doch bestand Übereinstimmung darüber, dass die verzehrten Teile in der Person wiederauferstehen würden, zu der sie zuerst gehört haben. Die verloren gegangene Substanz in der zweiten Person aber würde aus dem nichtmenschlichen Stoff ersetzt werden, welchen diese zu Lebzeiten zu sich genommen habe.⁴⁷

Wie bereits erwähnt, geht diese Diskussion auf die ersten Kirchenväter zurück, die sich innerhalb der Etablierung christlicher Dogmen mit dieser Art von Fragen seitens ihrer theologischen Gegner konfrontiert sahen. Vor allem hat sich Augustinus in seinen Werken ‚De civ. Dei‘ und in ‚Enchiridion‘ mit dem Problem des Kannibalismus näher beschäftigt, und dabei die omnipotente Gottheit Gottes hervorgehoben. Er schreibt:

„Whether it (the body) be resolved into dust and ashes, whether it be dispersed to the winds and skies, whether it be converted into the substance of other bodies or into the elements themselves, or whether it serves as food for beasts or even men and be changed into their flesh: in an instant it will return to the soul that first animated it and caused it to become a human being and to live and to grow.“⁴⁸

Was jedoch bei Augustinus und den Kirchenvätern auf die Kraft und Vollmacht Gottes, dem alles möglich und nichts unmöglich ist, ausgerichtet war, und denen es vornehmlich um die Bekräftigung des Grundgedankens des christlichen Glaubens, dem Auferstehungswunder, ging, wurde von der Scholastik durch das Vernunftsprinzip der ‚Ratio‘, ins Extreme übertragen. So führte Thomas von Aquinas diese Gedankenrichtung fort, indem er das Szenario darlegte, worin ein Mann nur

menschliche Embryonen äße, um dann ein Kind zu zeugen, dass sich ebenfalls nur von menschlichen Embryonen nähren würde. Die Frage bestünde dann natürlich darin, mit wessen Identität dieses Kind, wenn überhaupt, auferstehen müsse. Wenn die verzehrte Materie in dem auferstehen würde, der sie als erster besessen hat, würde dieses Kind nicht zur Auferstehung gelangen. Es würde nicht existieren. Seine wahre Substanz würde zwangsläufig anderswo auferstehen müssen. Es würde entweder in den Embryonen auferstehen, durch deren Keim (Samen) ihm vom Vater der menschliche Kern weiter gegeben wurde, oder aber in den Embryonen, die es während seines Wachstums selbst gegessen habe.⁴⁹

Weil diese Überlegungen den LeserInnen einer gegenwärtigen Studie, extrem obskur und höchst bizarr erscheinen, möchte ich zum besseren Verständnis in diesem Zusammenhang Reynolds nochmals zu Worte kommen lassen:

„In the most extreme case that Thomas considers, a man eats nothing but human embryos and begets a child from a superfluity of this nutriment. The scenario is supposed to establish that some matter could pertain essentially and equally to the truth of human nature in several individuals. It belongs essentially to the truth of the generated body because “what chiefly belongs to the truth of human nature seems to be what is drawn from the parents.” But the matter belongs equally to the embryos; from there “seems to be nothing” in the embryos “that does not belong to their truth of human nature, because all that is in them has been obtained from their parents.” The principle of temporal priority does not solve this case, for it would imply that there is no matter left for the offspring in the resurrection. Therefore Thomas reminds us that an embryo does not become destined for the resurrection until it has become animated (as a

human being), and he argues that by this stage, it has already acquired material from nutriment in the mother's womb in addition to seminal matter. Thomas comes to three conclusions about this extreme and bizarre case. First nutrimental material in the consumed embryos that passes as semen via the cannibal to the offspring pertains to the truth rather in the offspring than in the embryos and will therefore rise in the offspring. Second, matter that is seminal in relation both to the embryos and to the offspring will rise in the embryos (because of the principle of temporal priority). Third, any embryonic matter that passes from the cannibal's body as a waste product during the process of digestion will return to the embryos. God will make good what is missing in any case.”⁵⁰

Die hier aufkommende Anschauung, dass die wahre stoffliche Substanz des Menschen, aus den Komponenten des väterlichen oder eben elterlichen Segments abstammt (*De veritate humanae naturae maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur*), lässt Thomas in seiner ‚*Summa contra Gentiles*‘ wieder auftreten. Dazu schreibt Reynolds folgendes, indem er trotz der überspitzten und vielleicht sogar absurd erscheinenden Überlegungen des Scholastikers, auf dessen grundlegende Frage nach der materiellen, Ich-bezogenen Kontinuität (Identität) des Menschen, mit besonderem Nachdruck hinweist:

„In the ‚*Summa contra Gentiles*‘, responding to the problem of the man who has eaten nothing but human flesh, Thomas says that „what he drew from his parents will rise in him, and what is wanting will be supplied by the omnipotence of the Creator.” Again , if the parents have eaten nothing but human flesh, so that the semen itself comes from human flesh, the semen “will rise in the one who was begotten from

the semen,” and what is missing in the one from whose flesh this semen was produced “will be supplied from elsewhere.” Thomas never envisages a situation in which a soul recovers none of its former matter in the resurrection, and he assumes that the soul must recover at least the seminal matter from which it was generated.”⁵¹

Wer für einen Moment bei der ins Detail gehenden Körperdiskussion der scholastischen Schule verweilt, erkennt schon bald an den oben aufgeführten Problemvorstellungen, dass die Fragen nach dem Auferstehungsleib und der personalen Identität des Menschen zwar zur Fundamentalität der Körperthematik gehören, aber dass zugleich diese tiefliegende, vernunftbezogene Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit, den Scholastikern besonders wichtig erschien:

„Für die Kirchenväter waren solche Fragen Herausforderungen durch die Feinde des Christentums, auf die sie mit der absoluten Macht Gottes antworteten, der verloren gegangenen Substanz auf jede Weise, die ihm gefalle, wiederherstellen könne. Thomas dagegen bestand darauf, der Spur der Materieteilchen durch den Prozess der Verdauung, Assimilation und Reproduktion soweit wie möglich zu folgen...“⁵²

Aufgrund dieser extremen und allgemeinumfassenden Beschäftigung der Scholastiker mit dem Thema der Leiblichkeit, muss eine Untersuchung in die Philosophie und Theologie des 12., 13., und 14. Jahrhunderts, fast zwangsläufig zu denselben Schlüssen führen, zu denen auch Walker-Bynum kommt, nämlich, dass:

„... die Beziehung zwischen dem Teil und dem Ganzen, das heißt, wie die verstreuten und verrotteten Teilchen wieder zu einem Ganzen zusammengefügt würden...“⁵³

...das Zentralthema und Hauptproblem der akademischen Gesellschaft bildete. In dieser Diskussion tritt das geistige Anliegen des Leib-Seelen-Problems, das die Philosophie und Theologie der vorangegangenen Jahrhunderte aufs Äußerste beschäftigt hatte, weit hinter den materiellen Vorstellungen des Endzeitgedankens der Eschatologie zurück. Natürlich bleibt in diesen Diskussionen eine klare Trennung zwischen dem Leib und der Seele, doch in Grundfragen zur anthropologischen Philosophie und Theologie scheint sich das Hauptmerkmal ontologisch verlagert zu haben; hin zur deskriptiven Erörterung des Aussehens. Dass die Scholastik dabei viel Gebrauch macht von der Metaphysik Aristoteles und dessen ontologischen Grundbegriffen seiner Seinslehre, von Form und Materie, Potenz und Akt, Substanz und Akzidens etc., ist in der Sekundärliteratur schon oftmals aufgearbeitet worden,⁵⁴ und soll deshalb im Rahmen dieser Arbeit nur kurz dargestellt werden, weil sich gerade dahin die Kritik Luthers wendet.

Für Luther scheinen die Fragen der Scholastiker, gerade in Bezug auf deren Spekulationen zur Form und Stofflichkeit des auferstandenen Leibes, als „müßige Beschäftigung mit Trivialem“⁵⁵ zu sein. Für ihn ist der Lebenswandel und die philosophische Folgerung der Scholastiker ‚fides quae intellectium‘ (durch den Glauben zum Wissen zu gelangen), nur zweitrangig. Es geht nicht um die Vereinigung des Glaubens (autoritas) mit der Wissenschaft (ratio), nicht um rational-autogenes Erkennen und Wissen, um das Aussehen und Verhalten einer transsubstanziellen

Leiblichkeit, das der Mensch durch den Gebrauch seiner Sinne und seines logischen Denkvermögens erwerben kann, oder die von solcher Sachkenntnis abgeleitete Lebensklugheit. Für Luther sind anthropologische Vorstellungen zur körperlich-materiellen Physik oder zur übersinnlich-jenseitigen Metaphysik des Menschen nicht so wichtig, wie die im Glauben verankerte Erwartung der Person, denn wie die Bibel sagt, ist im Grunde genommen das menschliche Wissen nichts anders als Torheit (Jesaja 44:24-25). Jede philosophisch-ontologische Feststellung, etwas an sich Zutreffendes zu erfassen, muss zwangsläufig Spekulation bleiben, hinsichtlich eines zukunftsbezogenen Seins der Dinge, welches aus Gottes Omnipotenz heraus entsteht. Zu dieser Position Luthers schreibt Joest folgendes:

„Dieses eigentliche Sein hat der 'besser philosophierende Apostel' im Auge, wenn er statt von *essentia*, *quidditas* und *accidentia* von der *expectatio* der Kreatur redet.“⁵⁶

Wie dem auch sei, es muss festgehalten werden, dass die Scholastik ein neues Licht auf die Bewertung der Körperlichkeit geworfen hat, was zu einer derartigen Interessenswidmung führte, wie sich die Materialität des Menschen bis zum damaligen Zeitpunkt in keiner anderen vorhergegangenen Epoche erfreuen durfte. Darum darf es niemanden wundern, dass die Überlegungen und Glaubensvorstellungen, die in den Kanzleien der Kirchen und in den Unterrichtsräumen der Schulen und Universitäten vorrangig waren, sich bald auch in der Körpererfahrung der breiten Volksschicht niederschlagen würden. Glaubenspraktiken, Bräuche und Traditionen mussten zwangsläufig davon beeinflusst werden und die kollektive Mentalität der Gesellschaft bezüglich einer Körperkultur wurde geformt und mitgeprägt. Dabei kann man sich

durchaus streiten, ob dieses soziale Konstrukt von unten, aus dem Volk, in die „obere“ Schicht gedrungen ist, oder ob die soziale Gemeinschaft, durch die Debatten, Diskussionen und den daraus abgeleiteten Schlüssen, gebildet wurde. Jedoch glaube ich nicht, dass im Rahmen dieser Arbeit diese Fragestellung weiter verfolgt werden müsste, da der Ursprung eines Problems des öfters nicht so wichtig erscheint, wie die Festlegung desselbigen. Tatsache bleibt, dass die Kultur des Mittelalters, die unmittelbare Vorläuferin und Vorbereiterin des Körperbewusstseins des 15./16. Jahrhunderts, eine verstärkte Wahrnehmung der Körperlichkeit aufweist, sei es durch die Verbreitung des Reliquienkults und der damit verbundenen Hochschätzung des Leibes oder durch andere, ähnliche Glaubenspraktiken. In diesem Zusammenhang schreibt Walker-Bynum folgendes:

„Die Kontinuität des Körpers (wie also durch Zerfall und Wiederausammenfügung hindurch Identität bestehen bleibt) manifestierte sich als Thema nicht nur in den bizarren Grenzfällen, die von den scholastischen Theologen erörtert wurden, sondern auch in der Glaubenspraxis – im Kult um Heilige und Reliquien, im Wandel von rechtlichen, medizinischen und Begräbnisprozeduren in dieser Zeit, in den Geschichten über Wunder, die damals bei Priestern und Gemeinden beliebt waren. Es bestand also eine Verbindung zwischen der damaligen kirchlichen Praxis und den gelehrten Debatten im Elfenbeinturm.“⁵⁷

Hier also beginnt der Mensch seinen Körper, die Leiblichkeit seines Wesens, als eigenständige Entität zu erfahren. Er ist beides zugleich: ein Ort sündiger Versuchung, aber auch der Raum, in dem die Begegnung mit dem Göttlichen stattfindet. An die Vorstellung dieser neuen Körperwahrnehmung werden ähnliche

Heilserwartungen geknüpft, wie vormals an die Seele, die jetzt nicht mehr als die Alleinherrschende dasteht. Walker-Bynum geht sogar so weit, um zu behaupten, das Mittelalter habe die Leib-Seele-Dualität der griechischen Philosophie behoben und überwunden:

„Thomas von Aquins Theorie vom menschlichen Wesen als hylomorpher (Form und Materie verbindender) Einheit von Leib und Seele – Die Seele ist nicht die ganze Person, und ich bin nicht meine Seele – gilt als Sieger über den Dualismus.“⁵⁸

Auch wenn die Bezeichnung „Sieger über den Dualismus“ als etwas überspitzt ausgedrückt erscheint, so weist dennoch, z.B. ein Zitat Bonaventuras (De assumptione B. Virginis Mariae, Sermon 1, Sektion 2.), auf diesen Richtungswandel hin:

„Ihre Glückseligkeit wäre nicht vollkommen, wenn sie (Maria) dort nicht als Person, d.h. leiblich in den Himmel aufgenommen wäre. Die Person ist nicht die Seele, sie ist ein Zusammengesetztes. Daher ist sicher, dass sie dort als ein Zusammengesetztes aus Seele und Leib sein muss. Andernfalls wäre sie dort (im Himmel) nicht in vollkommener Freude; denn (wie Augustinus sagt) der Geist der heiligen vor der Auferstehung ist wegen seiner natürlichen Neigung zu seinem Leib daran gehindert, ganz in Gott geborgen zu sein.“⁵⁹

In toto wollen wir also festhalten, dass die elitäre, geisteswissenschaftliche Schicht, durch ihre Diskussionen und Debatten der Körperlichkeit näher getreten waren und dieses sich in einer zunehmenden leibverbundenen Denkweise

niedergeschlagen hat, ohne dass dabei der Blick fürs Jenseitige gänzlich verloren gegangen wäre. In der Ausarbeitung des Themas wollen wir nun weiter fragen, wie sich diese Denkweise in der Tiefenkultur des Volkes, in der Kollektivität der gesellschaftlichen Praxis, im Tun und im Ergebnis dieses Tuns, innerhalb der breiteren sozialen Schicht niedergeschlagen hat.

Wenn wir davon ausgehen, dass es zwischen der Scholastik und der Breite des Volkes einen offenen Austausch gab, geprägt und gekennzeichnet durch Traditionen, Praktiken und Bildung von neuen Lebensstrukturen, so sehen wir hier die Kultur als ein Gewebe, welches sich in ständiger Herstellung und Wandlung befindet und sich im Denken, Deuten und Handeln nach vorgegebenen Regeln, ausdrückt. Es muss als ein flexibles, dynamisches Konzept verstanden werden, das aber über den alltäglichen Anwendungsprozess zum Medium historischer Prägung wird. Aus diesem Grund müssen wir uns auch der Überganskultur des auslaufenden Mittelalters zuwenden, wollen wir das Körperbewusstsein der beginnenden Neuzeit erfassen; vor allem, wenn wir Kultur so definieren, wie das Oskar Weggel tut:

„Kultur ist die Gesamtheit der erlernten Verhaltensweisen und der übernommenen Einstellung, Wertsysteme und Kenntnisse..., die von Mitgliedern einer Großgruppe geteilt und tradiert werden. Kultur ist sowohl Ausdruck als auch Bedienungsstruktur für das Verhalten der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft.“⁶⁰

Bevor ich mich nun aber dem nächsten Kapitel zuwenden werde, möchte ich eine kurze Zwischenbilanz ziehen, und einige der bereits aufgeführten Ergebnisse festhalten.

Endnoten zum DRITTEN KAPITEL

- 1 Heinzmann, R. Philosophie des Mittelalters. Seite 141.
- 2 Vogt, M. Philosophie. Seite 102.
- 3 ebenda, Seite 102.
- 4 zitiert nach Vogt, M. ebd. Seite 106.
- 5 Orthbandt, E. Geschichte der großen Philosophen. Seite 230.
- 6 zitiert nach Vogt, M. Philosophie. Seite 102.
- 7 Heinzmann, R. Philosophie des Mittelalters. Seite 142.
- 8 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Seite 226.
- 9 Walker-Bynum, Caroline. The Resurrection of the Body in Western Christianity. 200-1336.
New-York: Columbia University Press, 1995, Seite 18-19.
- 10 Shaw, M. Teresa. The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity.
Minneapolis: Fortress Press, 1998.

Brown, Peter. The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity.
New York: Columbia University Press, 1988.

Biller, Peter und A.J.Minnis. Medieval Theology and the Natural Body.
York: York Medieval Press, 1997.
- 11 Walker-Bynum, Caroline. Resurrection of the Body. Seite 18
- 12 ebenda, Seite 18.
- 13 Siehe unter anderem:
Kay, Sarah und Mire Rubin. Framing Medieval Bodies.
New York: Manchester University Press, 1994.

Grantley, Darryll und Nina Taunton. The Body in Late Medieval and Early Modern Culture.
Burlington, VT.: Ashgate Publishing, 2000.
- 14 Weber, Hermann J. Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der Scholastischen Theologie.
Freiburg: Herder Verlag, 1973, Seite 172.

- 15 Walker-Bynum, Carolin. Fragmentierung und Erlösung. Seite 226.
- 16 ebenda, Seite 227.
- 17 More, R.I. The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250.
New York: Blackwell Publisher, 1987.
- 18 Klingler, Elmar, Stephanie Bohm und Theodor Seidl (Hg.) Der Körper und die Religion.
Würzburg: Echter Verlag, 2000, Seite 199.
- 19 Ott, Ludwig. Eschatologie in der Scholastik.
Freiburg: Herder Verlag, 1990.
- 20 zitiert nach:
Ott, Ludwig. Eschatologie in der Scholastik. Seite 35.
- 21 ebenda, Seite 35.
- 22 ebenda, Seite 35.
- 23 ebenda, Seite 32-34.
- 24 Weber, H.J. Die Lehre von der Auferstehung. Seite 171.
- 25 ebenda, Seite 170.
- 26 Thomas von Aquin. Summa Theologica. I, q. 29a.1 ad.5, dt./lat. Ed., Bd. 3, 45,f.
- 27 Thomas. S. theol. I, q. 75a. 5 resp., dt./lat. Ed., Bd. 6, 21.
- 28 Thomas. S. theol. III suppl. Q. 79a. 2 ad.1, dt../lat. Ed., Bd. 35, 286.
- 29 Thomas. S. theol. III q. 79a. 2 resp., dt./lat. Ed. Bd. 35, 284 f.
- 30 Guardini, Romano. Die letzten Dinge.
Würzburg: Werkbund-Verlag, 1952, Seite 53.
- 31 Weber, H. J. Die Lehre von der Auferstehung. Seite 169.
- 32 Bonaventura. IV 43a. 1q 4.
- 33 Thomas. IV 44 q. 1a. 1 q1 1.
- 34 Weber, H. J. Die Lehre von der Auferstehung. Seite 219.
- 35 Julian von Toledo. Prognosticum III 14.

- 36 Gemeint ist: Augustinus, Enchir. C. 84 (PL 40, 272.)
- 37 zitiert nach:
Ott, Ludwig. Eschatologie in der Scholastik. Seite 36.
- 38 Thomas von Aquin. S. theol. I, q. 75 a. 3 resp., dt./lat. Ed., Bd. 35, 293 f.
- 39 Petrus, Lombardus. Sent. II 18, 4; II 30, 14 u. 15.
- 40 Reynolds, Philip Lyndon. Food and the Body. Some peculiar questions in High Medieval Theology.
Boston: Brill Publishers, 1999. Seite 50-65.
- 41 gemeint ist hier die Bibelstelle aus Lukas 16:22-26.
Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Seite 229.
- 42 ebenda, Seite 229.
- 43 WA1, 224-228.
- 44 WA 6, 497-573.
- 45 Zu Johannes Duns Scotus' Bemühungen hinsichtlich einer Erklärung der Transsubstantiation, Konsubstantiation und Annihilation (Vernichtung in der Eucharistie), siehe:
Huber, T. Werner. Sterben ist eine Geburt. Das Materieverständnis im christlichen Glauben.
Cham (Schweiz): Online-Magazine, 2000, Seite 134.
- 46 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Seite 239.
- 47 ebenda, Seite 230.
- 48 zitiert nach:
Reynolds, Philip, Lyndon. Food and the Body. Seite 54.
- 49 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Seite 231.
- 50 Reynolds, Philip Lyndon. Food and the Body. Seite 393-394.
- 51 ebenda, Seite 394-395.
- 52 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Seite 231.
- 53 ebd. Seite 239.

- 54 „Boethius, der letzte Römer, führte grundlegende Begriffe der Aristoteleschen Logik und Metaphysik in die Scholastik ein.“
Zitiert nach:
Hirschberger, Johannes. Philosophie der Antike. Band 1.
Freiburg: Herder Verlag, 1980, Seite 376.
- 55 Joest bezieht sich hier auf Auszüge aus den Heidelberger Thesen Luthers:
Joest, Wilfried. Ontologie der Person bei Luther. Seite 83.
- 56 ebenda, Seite 87.
- 57 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung. Seite 142.
- 58 ebenda, Seite 241.
- 59 zitiert ebenda, Seite 242.
- 60 Weggel, Oskar. Die Asiaten.
München: C.H. Beck Verlag, 1997, Seite 22.

DAS VIERTE KAPITEL

Zwischenergebnis

4.1. Ambivalenz und Doppelbewertung in der Geschichte der Leiblichkeit

Das Problem meiner Arbeit bestand darin, mich dem Körperverständnis einer bestimmten Zeit zuzuwenden, von der man im Allgemeinen als dem „Beginn der Neuzeit“ spricht,¹ worin die großen Ideen der Moderne Fuß gefasst haben sollten. Es war die Epoche der Umwälzungen und Erneuerungen. Eine Zeit der Wiedergeburt und Rückbesinnung auf die Antike, auf deren Ideale und Vorstellungen. Historische Gegebenheiten, wie die Erfindungen der Buchdruckerkunst durch Johannes Gutenberg (um 1440), die Herstellung von Schusswaffen und Schießpulver sowie der moderne Kompass, gaben dem Menschen des 15./16. Jahrhunderts das Gefühl, an der Schwelle der Neuzeit zu stehen. Der Buchdruck, Ausdruck der humanistischen Gelehrsamkeit und die Flugblätter und Schriften der Kirchenreformatoren verhalfen zur Verbreitung des neuen Weltgefühls. Pistolen und Gewehre bedeuteten das Ende des Rittertums sowie der höfischen Weltoffenheit und Weltfreude und leiteten zugleich auch den Beginn von neuen, sozialen Staatsformen ein, während die Erfindung des Kompasses das Tor zu neuen geographischen Entdeckungen weit aufstieß. Die Kirche wurde reformiert und der Mensch wurde in ein unmittelbares, persönliches Verhältnis zu Gott gestellt; eine Beziehung, in der die Mittelfunktion der römisch-katholischen Kirche, mitsamt ihrer Geistlichkeitsstruktur, als obsolet und abgenutzt erschienen. Und wenn man innerhalb einer Kunststudie das Aufkommen einer neuen Gattung, nämlich die Porträtmalerei, näher betrachtet oder sich der Architektur zuwendet, die sich aus den Zwängen der mittelalterlichen Gotik befreien konnte, so müssen die bekannten Worte Ulrich von Huttens („O Jahrhundert, o Wissenschaft, es ist eine Lust zu leben.

Die Wissenschaften blühen, die Geister regen sich.“), tatsächlich als epochale Sichtweise gesehen werden.

Dass jedoch die Abgrenzung einer Epoche und somit die Festlegung einer Lebensweise oder, im Sinne dieser Arbeit, die Festlegung eines kollektiven Körperbewusstseins nicht so ohne weiteres an ein historisches Datum gebunden werden kann, wurde an anderer Stelle dieser Untersuchung bereits erwähnt. Ein Lebensgefühl, das Körperbild, welches eine bestimmte Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit in ihrer Geschichte von ihrer eigenen Materialität besitzt, ist meistens verschwommen, fließend, aktiv und sich im ständigen Umschwung befindend. Es wirkt auf das Zukünftige ein, so, wie es selber von der Vergangenheit durch Traditionen und Glaubensschemen geprägt wurde. Normen, Werte und Strukturen können, müssen aber nicht, zu neuen oder abgelegten Normen, Werten und Strukturen werden. Es kann zum Bruch mit dem Alten kommen und führt dann zu neuen Auffassungen und Vorstellungen, oder es kommt zur Aufnahme von unterschiedlichen kulturellen und philosophisch-theologischen Interpretationsmöglichkeiten. Würden wir das frühe 16. Jahrhundert, oder überhaupt die ganze Renaissance, als ein einheitliches Gesamtkulturgebilde und nicht als das herausragende Andere, mit der antiken und mittelalterlichen Tradition verwobene neue Denken sehen, so wäre es tatsächlich eine Verdunkelung und Einengung unserer Perspektive. Doch gerade in den letzten Jahrzehnten erkennen immer mehr Literatur- und Geschichtsforscher dieses Problem der Abgrenzung an; so zum Beispiel der hier bereits erwähnte H. Oberman, der Luther noch fest in den Traditionen und Denkweisen des Mittelalters sieht, oder aber auch der Sexualhistoriker E. Fuchs, der die Mittel, mit denen man Probleme einer neuen Epoche lösen kann, von der jeweils vorhergehenden Epoche abhängig macht.²

Demzufolge haben auch wir uns in der Ausarbeitung der Körperthematik des 16. Jahrhunderts zuerst jener Vergangenheit zugewandt, die auf das Denken der Zeit die stärkste Einwirkung hat ausüben müssen, nämlich dem dogmatischen Glaubensgedanken der Kirche. Wie hat das Christentum, gerade in den Gründungsjahren desselbigen, zum Körper gestanden? Mit welchen Termini ist es der Leiblichkeit des Menschen gegenübergetreten? Wurde der Leib als der Widersacher, der kontrolliert, beherrscht und bezwungen werden muss, gesehen; als ein Fluch unserer irdischen Vergänglichkeit?

Durch diese Fragen sind wir dabei auf die Einflüsse der umliegenden Philosophenschulen gestoßen und haben gezeigt, dass gerade die antike Philosophie viel zum Verständnis des Leib-Seelen-Verhältnisses beigetragen hat. Ob Sokrates, Plato oder Aristoteles, sie alle haben mehr oder weniger die Seele über den Leib herrschen lassen, so extrem, dass bei Platon der Körper die Funktion des Kerkers übernimmt und dass dessen Schüler, Aristoteles, den Menschen in seiner Leiblichkeit mit der organischen Materie eines sprachbegabten (vernunftbegabten) Tieres vergleicht, und Sokrates bereitwillig in den Tod schreitet. Dass Luther, der in der Tradition seines Ordengründers Augustinus (Mensch wird als Ebenbild Gottes betrachtet) stand, seine Kritik an dem philosophischen Aristotelismus auch hier ansetzt, scheint auf der Hand zu liegen. Aber auch der Pantheismus der Stoiker oder die den Freitod wählende, Körper verachtende Haltung eines Jahrhunderts prägenden Senecas, sind mit dem Körperverständnis der katholischen Kirche in Berührung gekommen, als diese wiederum das ganze Seinsgebilde des Abendlandes aufbaute. Vor allem aber glaube ich gezeigt zu haben, welche Einwirkung Pseudoreligionen, wie die Gnosis und der Neuplatonismus, mit deren körperfeindlichen Einstellungen und dem

ausgeprägten Leib-Seele-Dualismus, auf den Sprachgebrauch des Neuen Testaments hatte. Gerade in den Schriften der Apologeten und in den Auseinandersetzungen der Kirchenväter mit den Verfechtern von herätischen Lehren (Doketismus, Manichäismus etc.) tritt dies stark hervor, wobei man fast von einer Hellenisierung der Schrift sprechen könnte.

Überhaupt scheint der hellenische Geist, auch wenn Griechenland die politische Führung an Rom weiterreichen musste, die Jahrhunderte hindurch dominant geblieben zu sein. Philosophie und Theologie traten sich näher und im Versuch über Konzile, Schriften und Streitgesprächen, die Festlegung einer allgemein gültigen Dogmatik durchzusetzen, verschwammen des öfters die Grenzen zwischen Ideologie und Dogma. Der Versuch einer identitätsbestimmenden Abgrenzung des Christentums gegenüber den aus der Kultur, Philosophie und Tradition eindringenden Einflüsse der umliegenden Völker, scheint eher in eine Vermischung zweier verschiedener Konzepte übergegangen zu sein. (Die Schriften des Origenes können hier stellvertretend aufgeführt werden.) Man nahm eine gewisse ambivalente Position gegenüber der Leiblichkeit ein. Wäre dies nur auf den weiblichen Körper gerichtet, wie die schon aufgeführten, fraueneindlichen Zitate Luthers zeigen, so könnten wir es der männlich dominanten Kultur der Patristik zuschreiben. Dass dies natürlich nicht so einfach ist, beweist schon die Möglichkeit der deutschen Sprache, durch deren Jargon wir die Kapazität besitzen, das Wesen ‚Mensch‘, je nach belieben, mit Leib und Körper zu bezeichnen. Bedenkt man, dass ‚Leib‘ den gleichen Wortstamm wie ‚Leben‘ besitzt, so muss man darin, nach stabreimartiger Rechtsformel, Leib und Leben als gleich bezeichnen (ähnlich dem ‚Hab und Gut‘). Körper, vom lateinischen ‚corpus‘ abgeleitet, scheint sogar den leblosen Leichnam des Menschen zu bezeichnen. Der

Körper, um zu existieren und sich in Bewegung setzen zu können, muss zuerst belebt werden, unter Umständen von der in ihm lebenden Seele, oder wie Vergil behauptet: „Mens agitat molem.“ (Der Geist bewegt die Materie.) Daraus könnte man dann wiederum ableiten, dass ich, als Mensch, einen Körper habe, aber mein Leib selber bin.

Verfolgt man solche und ähnliche Überlegungen weiter, so kann man vielleicht die Ambivalenz des Christentums zur Materialität des Leibes nachvollziehen, indem der Leib eine gewisse Hochschätzung erhält, aber der Körper oder, wie Luther ihn bezeichnet, das Fleisch, als der Ort der Sünde und Rebellion gegenüber dem Willen Gottes, Verachtung und Missbilligung zugesprochen wird. Die scholastischen Debatten und Diskussionen um den Auferstehungsleib und der Glaube an die Beibehaltung einer körperbezogenen Identität im Jenseits, beweisen das Fortdauern des Problems, nämlich der Zuneigung zu dem Leib als der tertulianischen Türangel des Heils einerseits, und als zurückbleibende, vergängliche Materie in der Stunde des Todes, andererseits. Diese zweifache Betrachtungsweise der substantiellen Beschaffenheit des Menschen erlebt ein geistiges Crescendo, welches sich von der Anfangszeit des Christentums, durch die Patrizierzeit der Apologeten und Kirchenväter über die Schulen der Scholastik und der Tradition und Kultur des Mittelalters hin zur Schwelle der Neuzeit, dem 16. Jahrhundert, fortbewegt. So gesehen stimme ich Fuchs zu, dass die Lösung von Problemen in einer neuen Epoche zum größten Teil auch von der Betrachtung der vorhergegangenen Epochen und Zeitperioden abhängig ist.

Allerdings scheinen Fuchs und ich in der Ausarbeitung unserer Studien zum Thema der Leiblichkeit zu unterschiedlichen Ergebnissen zu kommen. Als Sexualhistoriker sieht Fuchs im Mittelalter, die der Renaissance vorausgehenden Epoche, auf Grund einer jenseitsbezogenen Einstellung des Menschen, eine Tabuisierung der Sexualität, die den Körper nur als diesseitige und vergängliche Hülle der unsterblichen Seele anerkennt.³ Der Mensch des Mittelalters ist in der Ausübung seiner geschlechtlichen Tätigkeit eingeengt, er gibt sich ihr nicht voll hin. Als Institution solcher körperlicher und sexueller Einengung bietet das Mittelalter, als vorhergehende Epoche, den neu entwickelten Gedanken der Renaissance, kein Beispiel oder Vorbild im Umgang mit der Sexualität des Individuums. Da es dennoch zu einer Betonung der Körperlichkeit gekommen ist, müsse dies durch den Rückblick der Renaissance auf das Körperbewusstsein der Antike entstanden sein. Fuchs schreibt dazu:

„Der Mensch, der nicht mehr bloß Instrument der überirdischen Seele ist, sondern Instrument des irdischen Lebens, entwickelte sich folgerichtig zu einem idealen Instrument des irdischen Lebens ... der irdischen Freuden.“⁴

Was aber durchaus auf die spätmittelalterliche Sexualität und deren streng religiös bezogene Zurückhaltung zutreffen kann, muss nicht unbedingt auch auf das Restthema der Leiblichkeit übertragen werden. Wie wir bereits gesehen haben, hat sich auch die Scholastik an der Vergangenheit orientiert, aber dennoch, oder vielleicht gerade deshalb, einen Teil der Würde des Leibes bewahrt, (zumindest was die eschatologischen Vorstellungen der Leiblichkeit betrifft). Fuchs ist allerdings nicht ein Alleinstehender mit seiner urteilenden Schlussbetrachtung des Mittelalters und dessen

Körperbewertung. Die Sekundärliteratur, als Kollektiv, teilt meistens die obige Meinung. So schreibt zum Beispiel Beate Hentschel in ihrer Studie „Zur Genese einer optimistischen Anthropologie in der Renaissance oder die Wiederentdeckung des menschlichen Körpers“, folgendes:

„Verbannte das Mittelalter den menschlichen Körper in die Welt des Bösen und Teuflischen, so ist die Renaissance die Zeit, die den Menschen, seinen Körper, seine Gefühle und Affekte wiederentdecken und rehabilitieren lässt. Im Mittelalter ist der Mensch als Mensch nicht gewürdigt worden ... reduziert auf einen Bestandteil der göttlichen Heilsordnung...“⁵

Da ich zu diesem Zeitpunkt das nächste Kapitel dieser Arbeit, die Auseinandersetzung mit den sozio-kulturellen Einflüssen auf das Körperbild der Zeit, noch nicht ausgearbeitet habe, werde ich keine definitive Stellung gegenüber solchen Äußerungen der Sekundärliteratur einnehmen. Von einem Vorstoß in die kulturellen Praktiken, Traditionen und Arten der Bildungsprogramme der Zeit und der unmittelbar vorliegenden Epochen; vom Einblick in die Praxis der Reliquiensammlung, der Askesehandhabung, des Zölibats, Klostereinrichtung usw., verspreche ich mir die Herausreifung eines wohl angemesseneren Urteils. Doch auch wenn die Renaissance und somit das 16. Jahrhundert darum bemüht ist, sich dem Sexualpessimismus des Mittelalters und der damit verbundenen Negierung des Leiblichkeitskonzeptes zu entziehen, und mittels der ‚studia humanitatis‘ und dem Ideal des ‚uomo universale‘, den Menschen zum Wert aller Dinge zu machen versucht, (Deus in terris – Gott auf Erden), so lebt der Geist der Scholastik trotzdem auch in dieser Zeit fort. Dies weist natürlich wiederum auf eine Ambivalenz und Doppelwertigkeit des Leibes hin, die

sich mehr und mehr als typisch für die Geistesgeschichte des Abendlandes auszuzeichnen scheint. In seiner „Kleinen Philosophiegeschichte“ schreibt Hirschberger folgendes:

„In der Renaissance lebt aber auch die Scholastik fort. Es wäre ganz verkehrt, über den vielen Dingen der Renaissance jene Philosophie zu vergessen, die tatsächlich im Reich Karls V. die größere Zahl der Universitäten beherrschte, ganz abgesehen von den Ordensschulen und den Hohen Schulen für den Nachwuchs des Klerus. Nach den Lähmungen durch den Nominalismus hatte die Scholastik sich bald erholt und erneuert, besonders von Spanien und Portugal aus, von den Universitäten Salamanca, Alcala und Coimbra. Man kann jetzt mit Recht von einer neuen Scholastik reden.“⁶

Demzufolge müssen wir davon ausgehen, dass trotz allen Umwälzungen und Erneuerungen sowie der Wiedergeburt und Wiederentdeckung der Antike und dem durchaus bewussten Versuch sich vom Mittelalter abzusetzen, sich das 15/16 Jahrhundert nicht ganz seiner Vorgeschichte entkleiden konnte. Wie wäre dies denn auch möglich, wenn eine Person wie Luther, die das ganze Jahrhundert überragte und das Tor zu kulturellen, sozialen und vor allem religiösen Umänderungen erst aufstieß, zum Teil selber mit dem Konservatismus des Mittelalters und der dogmatischen Strenge der Patristik eng verbunden war. Alles andere als eine Doppelwertigkeit oder eine Unentschiedenheit innerhalb der Betrachtung und Bewertung des Körpers in der Zeit des 16. Jahrhunderts, müsste uns erstaunen. Das Alte war noch gegenwärtig und noch nicht völlig abgetan, das Neue war noch nicht ganz durchgedrungen, es befand sich erst im Anfangsstadium seines Aufbaus. Als Schwelle zur Neuzeit war das

Jahrhundert, trotz des durchbrechenden Umschwungs, noch tief mit dem Gedankengut seiner jüngsten Vergangenheit verknüpft und diesem zugehörig.

Aus diesem Grund fand ich es unumgänglich, die Körperdiskussion der Scholastik in diese Studie mit einzubeziehen. Ihre aufs Detail gezielte Fragerichtung, auch wenn sie als überspitzt und überzogen angesehen wird (Walker-Bynum ist eine der wenigen VertreterInnen der Sekundärliteratur, die das nicht tut), beweist viel mehr, dass der Körper des Menschen, und somit die Individualität desselben sich langsam aus dem Schattendasein der Gesellschaft löst, und schon im auslaufenden Mittelalter in den Mittelpunkt der Betrachtung tritt. Ich gehe hier sogar so weit zu behaupten, dass die Sicht des 16. Jahrhunderts vom Menschen als „der Krönung der Schöpfung, Gottes Ebenbild, voller Würde und Erhabenheit“⁷ erst gar nicht denkbar gewesen wäre, hätte die Scholastik nicht nach der Identität der wahren Persönlichkeit des Menschen gefragt. Zweifellos wurde durch die Entdeckung und Neuvermessung der Welt auch der menschliche Geist und Körper im 16. Jahrhundert neu entdeckt und neu vermessen. Der Glaube und das Vertrauen, das gerade die Humanisten in den Menschen setzten, muss unangefochten bleiben, doch, meine ich, deren Hochschätzung des Menschen wäre wohl nie so durchgebrochen, hätten nicht bereits die Gelehrten der mittelalterlichen Scholastik, mit ihren weitreichenden Überlegungen zum Auferstehungsleib den Weg der Ratio vorbereitet. Die ‚dignitas‘ des Menschen, seine Freiheit und Autosuffizienz, die auf seiner erhöhten Stellung, dem Ebenbild Gottes, beruht, und seine Entwicklung zum selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Individuum, sind alles Konzeptionen, deren Grundgedanken aus dem theologischen Gut des Christentums entstammen. Es ist das Gut, welches im Zeitalter des Mittelalters alle Lebensbereiche der Gesellschaft durchzog und den Menschen

prägend formte und gestaltete. Dass es aber dennoch keine einheitliche, lebensweisende Bildung war, beweist gerade die Zwiespältigkeit und Unterschiedlichkeit, mit der der Mensch seiner Körperlichkeit entgegentritt. Wäre sie ihm nur ein Kerker der Seele gewesen, so hätte er ihr keine Identitätsmerkmale über den Tod hinaus zugebilligt. Er hätte sich von ihr im Augenblick des Todes mit Freuden lossagen können. Aber gerade das haben die Scholastiker nicht zu tun vermocht, sondern der Leiblichkeit nicht nur die wahre Natur des Menschen angehängt, sondern ihr auch die persönliche Kontinuität zugeschrieben.

Dennoch finden wir in der Sekundärliteratur immer noch kategorische Lehrsätze, die über den Leiblichkeitsbefund des späten Mittelalters die sprichwörtliche Lanze brechen, und zum unumstößlichen Urteil einer mittelalterlichen Leibfeindlichkeit gelangen:

„Gefangen zwischen Sünde und Gnade wird der Mensch im Mittelalter dazu gezwungen, allem Körperlichen abzuschwören. Auch die Sinnesempfindungen fallen unter dieses Verdikt; unkeusche Sinneslust oder zügellose Gebärden, wie lautes, womöglich renitentes Lachen, unpassende Fröhlichkeit, unzüchtiges Berühren, freche Blicke, aufreizendes Gehen, breitbeiniges Sitzen, eine zügellose Sprache – all das gilt als sündhaft und ist zu unterdrücken und durch eine streng christliche Erziehung schon in jungen Jahren abzuerziehen, wie unter anderem viele Regulae belegen. Alles Körperliche wird zum erklärten Feind des Menschen und ist seiner Erlösung abträglich.“⁸

Schriften, wie die des Johannes Gersons („Anruf an die Obrigkeit gegen die unzüchtigen Bilder und andere Schändlichkeiten, durch welche die Jugend verdorben wird.“)⁹, und des Johannes Ludwig Vives („Ausgewählte pädagogische Schriften“)¹⁰, geben allerdings nur die eine Seite der Körperthematik wieder und müssen daher mit Vorsicht genossen werden. Ziehen wir nämlich die erwähnte Unterscheidungsmöglichkeit der deutschen Sprache hinzu, und sehen wir den Menschen als Wesen mit einem heilsbezogenen Leib (die Persönlichkeit und Lebensform, die er selber ist), und als Träger des sündhaften, fleischlichen Körpers (die Körperlichkeit, die er besitzt), so können wir die Ambivalenz des Mittelalters gegenüber den Aussagen des Christentums zur Materialität des Menschen besser verstehen. Erst wenn wir uns dem Mittelalter auf diese Weise, offen und unvoreingenommen, nähern, können wir dessen ganzen historischen Beitrag erkennen, der zu jener Zeit führte, in der die „Entdeckung des Ich“¹¹ stattfand.

Zusammenfassend wollen wir also festhalten, dass die Zwiespältigkeit des späten Mittelalters, in Beurteilung der Materialität des Menschen, in jahrhundertlanger Auseinandersetzung der Kirche mit anderen Philosophien und Pseudoreligionen fundiert ist. Denken wir in diesem Zusammenhang nur an die Ausarbeitung der Erbsündenlehre des Kirchenvaters Augustinus, die zum großen Teil den geistigen Werdegang des Abendlandes bis zur Neuzeit hin geprägt und mitbestimmt hat. Augustinus, der in seiner Jugendzeit Mitglied des leibfeindlichen Manichäismus war, eine Sekte, die dem Wesen nach zur Gnosis zählt und stark von dualistischen Prinzipien geprägt wird, sieht sich selber, wie er in seinen „Confessiones“ zugibt, als ein sich selbst zur Frage gewordener Mensch, dualistisch in seiner Existenz und nur als ein abgrundtiefes Geheimnis (*grande profundum*) dastehend.¹² Auch wenn Augustin

sich nach seiner Bekehrung zum Christentum, in seinen geistigen Auseinandersetzungen mit den Irrlehren jener Sekte des öftern befasst und gegen deren Extremismus kritisch disputiert (der Kirchenvater schrieb 13 Werke gegen den Manichäismus), so hat er sich doch nie ganz den Einflüssen dieser Glaubensrichtung entziehen können. Man muss sich zwangsläufig fragen, ob der Zwiespalt, ich möchte fast schon Zerrissenheit sagen, mit dem die Kirche, und somit die von ihr geprägten Geistesepochen, der Leiblichkeit und Materialität gegenüber trat, nicht auch im Denken Augustinus liegen könnte?

Im Rahmen dieser Arbeit lohnt es sich jedenfalls einen kurzen Blick auf die Anthropologielehre dieses Kirchenvaters und Apologeten zu werfen, wird er doch von Luther als der „fidelissimus interpres apostoli Pauli“ genannt, der die dogmatische Richtlinie der Kirche und vor allem der Reformation vorgelegt hat.

4.2. Augustin und die Bedeutung seiner Lehre zur Bewertung der Leiblichkeit

Die Bekehrung Augustins scheint dem Turnerlebnis Luthers, was die Bezugnahme der Sekundärliteratur angeht, in nichts nachzustehen. So wie für Luther das Turnerlebnis in der Ausarbeitung seiner Theologie ausschlaggebend war, so bedeutete auch die bekannte Gartenszene im Leben Augustinus dessen Eintritt zur Weltbühne der christlichen Philosophie und Theologie, durch welche er einen prägenden Einfluss auf die Mentalität und Politik der folgenden Epochen ausüben sollte. In tiefster innern Zerrissenheit, unter einem Feigenbaum liegend, hört Augustinus die befehlende Stimme eines Kindes, die ihn zum Lesen aufruft („Tolle, lege!“ „Nimm und lies!“). Der Stimme gehorchend, greift Augustinus zur Bibel und schlägt willkürlich das 13. Kapitel aus dem Römerbrief auf:

„Lasst uns ehrenhaft leben wie am Tag, ohne maßloses Essen und Trinken, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht. Zieht den Herrn Jesus Christus an (als neues Gewand) und sorgt nicht so für euren Leib, dass die Begierden erwachen. (Römer 13:13-14)

Diese Worte schließlich führen zur Übernahme des christlichen Glaubens im Jahre 386 und der Wassertaufe in der Osternacht des darauf folgenden Jahres, durch Ambrosius, dem Bischof von Mailand. Wichtig für unser Thema ist die lebenspraktische Konsequenz, die Augustinus von seinem Gartenerlebnis zog, nämlich die Absage an seine früheren weltlichen Werte und Gesinnungen, und die Hinwendung zu einem Leben in christlicher Zurückgezogenheit. Es ist die Entsagung seines bis dahin amourösen Lebensstils, die Trennung von unehelichen Geliebten und

Konkubinen sowie die geistliche Distanzierung vom Manichäismus. Als Lehrer der Rhetorik hatte Augustinus den sozialen Aufstieg gesucht und sich den Ausschweifungen, vor allem denen des sexuellen Bereichs, hingegeben. Er hatte sich vom Manichäismus angesprochen gefühlt, weil er glaubte, darin seine intellektuellen und religiösen Bedürfnisse stillen zu können. Die extreme Leibfeindlichkeit der Manichäer, mit deren ausgeprägtem Dualismus von Gut (Geist) und Böse (Leib), ließ die Fleischsünden zu, weil der Körper von seiner Definition her sündhaft sei. Es war ein Lebensgefühl von dessen Zügellosigkeit Augustinus sich hatte treiben lassen und von dem er sich dann aber nach 386 entschieden abwendet.¹³

Maßgebend in der geistigen Entwicklung Augustinus war, neben seiner Bekehrung, auch die damit verbundene Bekanntschaft mit dem platonischen Gedankengut Ambrosius', der die christliche Lehre allegorisch auslegte und somit Augustinus dazu verhalf, die von ihm empfundene Anstößigkeit mancher alttestamentarischer Schriftstellen, durch die Konstruktion eines tieferen Sinnes zu überwinden. Durch die Bibelauslegung und Predigten Ambrosius' wurden Augustinus zugleich auch die Gedanken des christlichen Neuplatonismus näher getragen, wozu er in seinem autobiographischen Werk „Confessiones“ (dt. Bekenntnisse) folgendermaßen Stellung nimmt:

„Ich fühlte mich zu ihm (Ambrosius) hingezogen, aber vorerst nicht zum Lehrer der Wahrheit, sondern zu dem Menschen, der mir gütig entgegen kam. Ich hörte ihn, um mir ein Urteil zu bilden ob seine Rednergabe ihrem Ruf entspräche ... Denn während ich ... nur hören wollte, wie er sprach, ... kam in meinem Geist zugleich mit der Sprache, die ich liebte, auch die Sache..., beides voneinander zu

trennen war mir nicht möglich. ... Was mich von allem bewegte, war die Behandlung des einen und anderen alttestamentlichen Textes, wobei des öfteren sich Rätsel lösten, die mir, nach dem Buchstaben aufgefasst, tödlich geworden waren. Da nun viele Stellen ... eine Auslegung in geistigem Sinne erfuhren, so nahm ich vorerst meine frühere Meinung zurück, die mir keine Hoffnung mehr gelassen hatte, man könne denen, die das Gesetz und die Propheten verwarfen und verlachten, überhaupt etwas entgegensetzen. ... Und also, zweifelnd an allem, nach Art der Akademiker ... und wank und schwank zwischen den Meinungen, wurde ich wenigstens in dem einen mit mir einig, dass ich von den Manichäern abzurücken hätte... Ich beschloss also, so lange noch Katechumen in der von den Eltern mir ans Herz gelegten katholischen Kirche zu bleiben, bis mir das Licht einer Gewissheit aufginge, wohin ich meinen Weg zu nehmen hätte.“¹⁴

Dass Augustin sehr vom Geist der Philosophie angetan war und sich schon in frühen Jahren deren Einfluss unterwarf (mehr der Geistigkeit als der Materialität zugewandt), beweist die enge Beschäftigung des 19 jährigen Studenten mit Ciceros „Hortensius“. ¹⁵ Dort heißt es in einem uns noch erhaltenen Fragment der ansonsten verloren gegangenen Schrift des Römers:

„Denn eine heftige Lust des Leibes kann nicht mit vernünftigem Denken harmonisieren. Wer ist nämlich im Stande, wenn er jene Lust genießt, die größer ist als jede andere, sich mit dem Geist auf etwas anderes zu konzentrieren. ... Wer, mit gutem Verstand ausgerüstet, würde es nicht vorziehen, dass uns von der Natur überhaupt keine Lust gegeben worden wäre?“¹⁶

Was Cicero hier als „Lust, von der Natur gegeben“ bezeichnet, wird bei Augustinus, gerade durch den Pelagianer Streit, [ein reger philosophischer Schlagabtausch des Kirchenvaters mit Pelagius (gest. nach 418) und dessen Nachfolger Julianus von Aeclanum (um 386-455) über die Theorie des freien Willens und den sexuellen Zeugungsvorgang des Menschen], zur Erbsündenlehre erhoben. Augustinus lehnt sich dabei an die Bibelstelle aus dem Römerbrief, die Christus zur Versinnbildlichung des neuen Adams werden lässt:

„... wir rühmen uns auch Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus, durch welchen wir nun die Versöhnung empfangen haben.

Derhalben, wie durch einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben...“ (Römer 5:11-12)

In seiner heilsgeschichtlichen Perspektive versteht Augustinus den Menschen als ein von der Ursünde Adams abhängiges Geschlecht, so als wäre die ganze Menschheit in Adam enthalten gewesen (quasi in massa), was logischer Weise dahin führt, dass durch Adams Fall sich die Sünde von Generation zu Generation ableiten und fortfahren lässt. Im Gegensatz zu Pelagius und dessen Lehre, sieht Augustinus den Fortlauf dieser Erbsünde (das debitum hereditarium) auf physischer Art übertragen, da Vererbung ein leiblicher und nicht ein geistiger Vorgang ist. Dies ist die ‚concupiscentia carnalis‘, das fleischliche Begehren, die Lust mit all ihren negativen Konnotationen der sündhaften Triebe und Begierde, weshalb für Augustinus das ganze Spektrum der Sexualität und des Zeugungsvorgangs als äußerst suspekt erscheint. In

seinem Monumentalwerk „De civitate Dei“, an dem er vierzehn Jahre lang arbeitete (413-427), breitet Augustinus diese Gedanken ausführlich aus, indem er auf den in Genesis 3 geschilderten Sündenfall Bezug nimmt. Es ist die Sünde der falschen Ab- und Zuwendung Adams und Evas, die aus dem Ungehorsam der Stammeltern geboren wurde und über die effektive Kontrolllosigkeit des Sexualaktes auf die nachkommenden Generationen vererbt wird:

„Sie aber (die Libido) nimmt den ganzen Leib innerlich wie äußerlich in Anspruch und da das Verlangen der Seele sich mit dem sinnlichen Verlangen vereinigt, bringt sie den ganzen Menschen in Wallung. Darauf folgt jene Sinneslust, mit deren Intensität keine andere körperliche Lust zu vergleichen ist. Auf ihrem Höhepunkt angelangt, löscht sie so gut wie alle Schärfe und Wachsamkeit des Denkens aus.“¹⁷

Augustinus' Anliegen, die Ausschweifungen des Leibes und dessen Bedürfnisse in Schach zu halten, kann als der übrig gebliebene Einfluss manichäischer Denkers verstanden werden,¹⁸ oder man sieht in der manifestierten Spannung zwischen der Geistseele und den leiblichen Auswirkungen eine gottgewollte Sexualität, die allerdings gewissen (ehelichen) Regeln unterzogen ist. Da der Mensch, wie er von Augustinus verstanden wird, durch die Erbschuld nicht als gut gesehen werden darf und er einer totalen Affektkontrolle, auf Grund seiner eingeborenen Sündenzuneigung nicht nach kommen kann, so muss der Kirchenvater zwangsläufig zu seinen, auch auf die Ehe übertragenen, Ergebnissen kommen. An gleicher Stelle, in der „Stadt Gottes“ schreibt er demnach über die sexuelle Lust (voluptas) folgendes:

„...welcher Freund der Weisheit, ... der im Ehestand lebt, ... möchte nicht lieber wenn es möglich wäre, Kinder ohne Wollust erzeugen?“¹⁹

Der Grund zur sexuellen Reserviertheit, oder die doch spürbare Zweideutigkeit der Leiblichkeit im Werke Augustins, kann auf verschiedenen Ebenen liegen. Zum einen ist die bereits erwähnte Position Alfred Adams durchaus vertretbar, der in der Theologie Augustinus' Spuren des manichäischen Dualismus sieht sowie vor allem auch Teile der neuplatonischen Ontologie Plotins und dessen Schüler. Denkt man an den biographischen Werdegang Augustins und dessen, wenn auch nur auf eine zeitlich begrenzte Zugehörigkeit zu diesen Gruppen, so scheint auch Erich Dinklers Fazit zur Lehre Augustins nicht überspannt zu sein. Dinkler spricht von einem am Anfang zwar latent liegenden, dann aber immer mehr offensichtlich werdenden und ständig zunehmenden anthropologischen Dualismus des Kirchenvaters, der fast in eine Antithetik übergeht. Dinkler ist der Meinung, dass der Mensch als Einheit bei Augustinus zerrissen werde, indem „die Seele mit Gott in einen unmittelbaren Zusammenhang gestellt und der Leib mit der Welt und der Sünde identifiziert“²⁰ wird.

Tatsächlich weist das Werk Augustins immer wieder Gegenpole auf. So wird in ‚De civitate Dei‘ (Vom Gottesstaat) vor der Schöpfung des Menschen von zwei Engelstaaten ausgegangen, dem der guten (civitas dei) und dem der bösen Engel (civitas diaboli). Nach dem Schöpfungsakt Gottes kam es zum irdischen Staat (civitas terrena) und dem himmlischen Gottesstaat (civitas coelestis), was wiederum eine dualistische Aufteilung aufzeigt und eine zweideutige Bewertung der Leiblichkeit und/oder Materialität vermuten lässt. Erst nach dem jüngsten Gericht kommt es zu

einer gewissen Harmonie, die aber dennoch von ihrer Polarität lebt; es sind die letzten zwei Staaten, die *civitas mortalis* (die Strafe der Hölle auf Ewigkeit) und die göttliche Herrschaft der *civitas immortalis*. Dies sind im christlichen Sinn modifizierte Elemente, die wir schon aus der platonischen und neuplatonischen Seinslehre des Oben und Unten, der höheren Welt, die vom Geist aufgeschlossen wird, und der Welt des Werdens, die sich dem Sinnlichen beugen muss, kennen.

In Augustins Theologie kann man aber auch die Aufarbeitung der paulinischen Konzeption der Leiblichkeit sehen, in welcher sich der Apostel einen rein geistigen, leiblosen Menschen weder im Diesseits noch im Jenseits vorstellen kann.²¹ Paulus sieht den Menschen innerhalb seiner Soteriologie, der Heilsgeschichte, entweder, in Bezug auf den alten Adam, ins ewige Verderben gehend, oder er bezieht ihn auf den neuen Adam, nämlich auf die Erlösung Christi hin:

„Sintemal durch einen Menschen der Tod und durch einen Menschen die Auferstehung der Toten kommt. Denn gleich wie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden. (1. Korinther 15:21-22)

Die Existenzweise dieser Doppelbeziehung unterteilt auch der Apostel in nicht nur verschiedene sondern im Grunde genommen einander auch ausschließende Daseinsmöglichkeiten: die Ebene des Geistes und die des Fleisches, oder in den bei Luther schon erwähnten inneren und äußeren Menschen. Fleisch ist hier allerdings nicht der Leib oder die Leiblichkeit des Lebens, sondern es ist die Selbstliebe und der Ungehorsam des Menschen, die ihn innerhalb seiner Sündenbezogenheit von Gott

trennen. Verdammung entsteht nicht am Fleisch/Leib des Menschen sondern an den darin wohnenden Sündengewohnheiten desselbigen.

„Denn was dem Gesetz unmöglich war (sintemal es durch das Fleisch geschwächt ward), dass tat Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches um der Sünde halber und verdamnte die Sünde im Fleisch.“ (Römer 8:3)

An diesen Beispielen können wir schon feststellen, wie immens unterschiedlich Augustinus gelesen werden kann und dass sodann ein unterschiedliches hermeneutisches Verfahren zu unterschiedlichen Resultaten der Auslegung führen kann. Zweifelsohne hat Augustinus mit seinem über 100 Bücher zählenden Monumentalwerk sowie seinem Lebenswandel und der augustinischen Ordensgründung den Geist des Abendlandes, gerade was die Bewertung der Leiblichkeit angeht, stark beeinflusst. Sein theologischer Beitrag zur Christologie, die Definierung der Substanzeinheit Christi als „zwei Naturen in einer Person“ (Menschheit und Gottheit zugleich), wurde vom Konzil von Chalcedon 451 dogmatisch bekräftigt, doch vieles aus seinem Werk bleibt innerhalb der Kirchentradition interpretationsbedürftig.²²

Beinhaltet also Augustins Anthropologie gewisse Defizite, wir wollen an die biologische Unmöglichkeit totaler Trennung von Wollust und dem Sexualverkehr, selbst auch innerhalb der ehelichen Gemeinschaft denken, (ohne Lust keine physische Erregung), so zeigt dies nur die tiefliegende Spannung einer zweifachen Leibesbewertung, die über die Tradition der Kirche als Trägerin und Bauherrin der abendländischen Kultur, in den Zeitgeist des 16. Jahrhunderts eindringt und diesen

ausschlaggebend beeinflusst. Ob die Kirche als Institution nur ein Produkt ihrer Zeit und ihres Umfeldes war, wage ich an dieser Stelle nicht zu beantworten. Fest steht allerdings, dass Augustinus und alle anderen Kirchenväter und Apologeten sowie auch die Scholastik mit ihrem Rückblick auf die Antike, sich ständig mit dem Einfluss religiöser und philosophischer Haltung der verschiedensten Kulturen beschäftigt haben. Dieses mag durch die fehlende religiöse Toleranz (man berief sich auf die alleingültige Wahrheit), durch Unterdrückung von Minderheiten, durch Ketzer- und Heidenbekämpfung oder durch Vernichtung anderer Lehren mit Hilfe von (Wort-) Gewalt, hervorgerufen worden sein. Aber dennoch sehen wir immer wieder das Gedankengut des Hellenismus, des Neuplatonismus, der Gnosis, der Stoa und/oder die Glaubensbekenntnisse der altjüdischen Religion, wie sie alle Ein- und Auswirkungen auf die Leiblichkeitsbewertung des Christentums ausüben. Darum muss der hier näher betrachtete Augustinus nur als stellvertretendes Beispiel dafür gelten, wie vielfältig die Möglichkeiten waren, Einfluss auf anthropologische Konzepte der sich im Anfangsstadium befindenden christlichen Religion zu nehmen. Um der Vollständigkeit halber müssten wir auch Randgruppen und andere wenig bekannte religiöse Geistesströmungen in unsere Diskussion mit hineinbeziehen, um uns die Möglichkeit zu geben, die aufgeführte Entwicklung der Körperbewertung gänzlich nachzuvollziehen, doch scheinen sie mir nichts Neues zur Debatte beizutragen, als nur die bereits entwickelten Thesen zu bekräftigen,. Ob der Einfluss auf das Körperbewusstsein des im 16 Jahrhundert lebenden Menschen durch die Essener (eine strenge, teilweise asketische und ordensähnliche Richtung im Judentum, die dem Sinnlichen und Irdischen durch Enthaltensamkeit zu entfliehen suchte), die Zeloten (eine fanatische, teilweise terroristisch eingestellte Bewegung aus der Schicht der Besitzlosen), die Pharisäer (thora- und gesetzestreue Juden, die an die Auferstehung

und jenseitige Sündenbestrafung glaubten), die Sadduzäer (eine aristokratisch eingestellte Gruppe) oder durch die Kontaktaufnahme der bereits erwähnten Philosophien mit dem Christentum, geschieht, ist eigentlich nicht so wichtig. Ausschlaggebend ist vielmehr die Tatsache, dass ein Gedankenaustausch stattgefunden hat, der zur Ambivalenz einer Leiblichkeitsbetrachtung, im Verständnis des Abendlandes, geführt hat. Selbst unter den Kirchenvätern gab es oft Meinungsverschiedenheiten und dogmatische Bekämpfungen (so zum Beispiel wurde Origenes als Häretiker abgestempelt), die sich sogar auf territoriale Gebiete (Alexandrien und Rom, später auch Byzanz und Konstantinopel) ausbreiteten und somit die Mehrstufigkeit des Themas unter Beweis stellen.

Doch wollen wir uns nun von dem Körperbild, das aus der Hierarchisierung und Institutionisierung der Kirche, durch die Kanonisierung des Christentums, entstanden ist, abwenden, indem wir uns von den Apologeten und Scholastikern entfernen, um einen Blick auf jenes Körperbewusstsein zu werfen, welches im 16. Jahrhundert Kultur- und Traditionsbedingt ist. Dabei möchte ich die Thematik der Leib-/Körperlichkeit aus jenem Gesichtspunkt herausarbeiten, der im Begriff „Kultur“, ähnlich wie bei James Clifford, ein Wertesystem (a given system of value) ²³ sieht, welches unter der fortdauernden Spannung des Machens und des Gemacht Werdens steht:

„The very word culture contains a tension between making and being made.“ ²⁴

Kultur möchte ich also als ein Wertesystem sehen, das in den vermittelten Sitten und Gebräuchen zwar zum Ausdruck kommt, aber zugleich auch neue geistige,

künstlerische und religiöse Traditionen schafft. Es ist das, was Raymond Williams als „the signifying system through which ... a social order (or believe) is communicated, reproduced, experienced, and explored ...“²⁵, bezeichnet. Noch deutlicher scheint es Edward Burnett Tylor ausgedrückt zu haben. Er schreibt:

„Culture, ... taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.“²⁶

Wir wenden uns nun somit jenem Körperverständnis zu, welches durch die Beibehaltung von Bräuchen und Traditionen in die tiefsten kulturellen Schichten der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts hat eindringen können, und das kollektive Bewusstsein der Leiblichkeit im Alltagswesen der Zeit geprägt, produziert und mitgestaltet hat.

Endnoten zum VIERTEN KAPITEL

- 1 Steuerwald, Helmut. Kritische Geschichte der Religionen und freien Weltanschauungen.
Neustadt am Rübenberge: Angelika Lenz Verlag, 1999, Seite 349.
- 2 Fuchs, Eduard. Illustrierte Sittengeschichte. Renaissance. Bd. 1.
Frankfurt am Main: Fischer-Verlag, 1985. Seite 81.
- 3 ebenda, Seite 88.
- 4 ebenda, Seite 94.
- 5 in: Schreiner, Klaus und Norbert Schnitzler (Hrsg.) Gepeinigt, begehrt, vergessen: Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.
München: Fink Verlag, 1992, Seite 85.
- 6 Hirschberger, Johannes. Kleine Philosophiengeschichte.
Feiburg: Herder Verlag, 1995, Seite 108.
- 7 Schreiner, Klaus. Gepeinigt, begehrt, vergessen. Seite 85.
- 8 ebenda, Seite 87.
- 9 Gerson, Johannes. Anruf an die Obrigkeit gegen die unzüchtigen Bilder und andere Schändlichkeiten, durch welche die Jugend verdorben wird, in: Bibliothek der kath. Pädagogik. Bd. XV.
Freiburg i. Br. 1904, Seite 140.
- 10 Vives, Johannes Ludwig. Ausgewählte pädagogische Schriften, in: Päd. Bibliothek, Bd. XVI, Leipzig, 1882.
- 11 siehe dazu: Cassirer, Ernst. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- 12 Augustinus von Hippo, Confessiones IV, 1. 22.
- 13 Brown, Peter. Augustinus von Hippo. Eine Biographie.
München: dtv. 2000.
- 14 Confessiones V, 13. 23-14,25.

- 15 dazu und zum erweiterten biographischen Lebenslauf Augustins siehe unter anderem auch die kürzlich erschienenen:
 Flasch, Kurt. Augustinus. Eine Einführung in sein Denken.
 3. bibliographisch ergänzte Auflage.
 Stuttgart: Reclam, 2003.
- Geerling, Wolfgang. Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung.
 Paderborn: Panorama Verlag, 2002.
- 16 siehe hierzu die Schrift Cic. Hort., übersetzt und zitiert nach:
 Feldmann, E. Das augustinsche Menschenbild, in: Was ist der Mensch? Aktuelle Fragen der Theologischen Anthropologie. (Hrsg. G. Lange)
 Bochum: Ruhr Universität Bochum, 1993, Seite 49-72, 65.
- 17 Augustinus v. Hippo. De civitate dei. 14, 16.
- 18 siehe dazu die Position des Historikers und Theologen Adam, Alfred. Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin.
 in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 69, 1958, Seite 1-25.
- 19 De civitate dei. 14.15.
- 20 Dinkler, Erich. Die Anthropologie Augustinus.
 Stuttgart: Kohlhammer, 1933, Seite 247.
- 21 ebenda, Seite 10-22.
- 22 siehe dazu:
 Brown, Peter. The Rise of Western Christendom.
 Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Pelikan, Jaroslav. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism.
 New Haven & London: Yale University Press, 1993.
- 23 During, Simon. (Hrsg.) The Cultural Studies Reader.
 New York: Rutledge, 1999, Seite 62.
- 24 Eagleton, Terry. The Idea of Culture.
 Oxford: Blackwell Publishers, 2000, Seite 5.
- 25 ebenda, Seite 33.
- 26 zitiert nach:
 Langness, L.L. The Study of Culture.
 Novato, California: Chandler & Sharp, 1998. Seite 21.

DAS FÜNFTE KAPITEL

5.1. Manifestationen der Körperwahrnehmung im Wertesystem der Kultur

Wie bereits erwähnt, kann der Kulturbegriff auf vielfältige Weise aufgeführt und verstanden werden, und bedarf daher immer wieder einer neuen Definition und Hingabe. Denken wir an den philologischen Aufbau des Wortes, so bedeutet ‚colere‘ soviel wie „Anpflanzung/Anbau“ und „Pflege“ eines Ackers (lat. cultura agri), kann aber auch sinnbildlich zur ‚cultura animi‘ der „Seelenkultur“ (schon bei Cicero),¹ übergehen. Die Definition unterliegt dabei dem Grundgedanken menschlicher Lebenswirklichkeiten, in denen eine veredelte und verfeinerte Form des Lebens gesucht wird, die sowohl Weltgestaltung als auch Selbstgestaltung zugleich ist. In diesem Zusammenhang können wir von subjektiver Kultur, also von Bildung und Gesittung sprechen, oder uns einer objektiven Kultur zuwenden, die sich in der Gesamtheit der soziologischen, psychoanalytischen und kulturellen Leistungen des gesellschaftlichen Systems niederschlägt.² Allerdings können wir uns eine subjektive Kultur ohne Institutionen und Werke genauso wenig vorstellen, wie auch eine objektive Kultur ohne die Bildungsbedingungen derer, die sie schaffen, schlichtweg unvorstellbar ist. Demzufolge muss sich unsere Aufmerksamkeit immer der kulturellen Gesamtheit, den individuellen Bestrebungen und Anstrengungen, wie auch den rationalen Einrichtungen, widmen, um so den ganzen geistigen Ausdruck einer Gemeinschaft, auffassen zu können. Dieser Ausdruck schlägt sich in den Bedingungsstrukturen und im Verhalten der einzelnen Mitglieder nieder, und wird des öfteren in den Endprodukten der Gesellschaft, in deren Kunst, Religion, Wissenschaften etc. sichtbar. Diese wiederum sind im Grunde genommen Errungenschaften von pragmatischem Wert, die die Gesamtheit des vom Menschen

Geschaffenen und Kommunizierten vorzeigen, und in ihrer Historizität das Wesen einer Zeitperiode wiedergeben. Kultur, so verstanden, ist der Zeitgeist selbst. Es ist der Geist, der die gesamte Gesellschaft durchdringt und der durch verhaltensbestimmte Handlungsweisen das Milieu und Gedankengut einer Gruppe festlegt und prägt. Dazu gehören gesellschaftliche Normen, sittliche, religiöse und politische Ordnungen, geistige und künstlerische Lebensäußerungen und Errungenschaften, die die Summe und Pflege aller Bestrebungen des menschlichen Kollektivs, eines meist sprachlich begrenzten Gebietes, wiedergeben.³

Wer Kultur als dieses ständig auftretende und alle Zeit auf den Menschen einwirkende Gerüst der Gesellschaft versteht, das sich in einem andauernden historischen Wandel befindet und Gefühle und Wahrnehmungen des Einzelnen wie auch des Kollektivs prägt und kultiviert, der erkennt schon bald, dass, in Bezug auf eine kulturelle Körperwahrnehmung, die in der Phänomenologie übliche Unterscheidung zwischen Leib (lebendig, subjektiv, gegenwärtig) und Körper (messbare, von außen sichtbare anatomische Form) nicht ausreichend ist. Grundsätzlich mag die Unterscheidung des spürbaren Leibes und des an die Öffentlichkeit tretenden Körpers Gültigkeit besitzen und durchaus als berechtigt erscheinen, doch fehlen dieser Aufteilung wichtige kulturelle Komponenten. Die Fragen an die Leib-/Körperlichkeitsthematik müssen fortgeführt werden, und dürfen nicht an dieser Stelle Halt machen. Die Fragestellung muss auf das „Wie?“ und „Warum?“, auf die kulturhistorische Konstanz der Körperwahrnehmung erweitert werden, die uns dann eine bessere Interpretation der Leiblichkeit aufschließt. Somit scheint die Körperformulierung der Theologen Karl Rahner und Herbert Vorgrimlers, deren Definition in der Sekundärliteratur auch heute noch Verbreitung findet⁴, als zu

konventionell und nicht aussagekräftig genug erscheinen und bedarf daher einer Ausarbeitung und Erweiterung der Erklärung. Zur Materialität des Menschen können wir in ihrem „Theologischen Wörterbuch“ (1965) folgendes nachlesen:

„Two conceptions of the body which figure in the intellectual history of the West still mould men’s understanding of themselves, as expressed in their thought and behaviour, and sharply divide them. The Greek conception is a more (Plato) or less (Aristotele) extreme dualism. In the one instance the body is the “prison” or “tomb” of the soul; mitigated dualism, on the other hand, would have man consist of “parts” such that he can only be said to “have” a body – the soul is the substantial form of the body.

The other basic conception the biblical one, is already elaborated in the OT. Here there is no notion of the body but in its stead the term “flesh” and “soul” as “breath of life” are used to designate the whole man in his original unity. Belief in the resurrection of the flesh, which first emerges in later Judaism, represents an advance in thought about the body, but one that still springs from the soil of the OT. This biblical conception does not admit of a body external to the “I” which is possessed as a mere “instrument”: his body too ist something which man “is”.⁵

Hier wird vornehmlich die phänomenologische Aufteilung des Leib/Körpers aufgeführt und zwar von dem theologisch-traditionellen Blickwinkel her, den wir bereits in den vorherigen Kapiteln behandelt haben. Doch beinhaltet eine historische Betrachtung der Körperwahrnehmung nicht nur die kirchlich-geistliche Interpretation, sondern eben auch eine durch die Kulturtradition hervorgebrachte Auslegung der Materialität des Menschen. Der Körper, so betrachtet, wird zu einem sozialen

Bedeutungsträger, zu einem Akt gesellschaftlicher Zuschreibung, in der die Geschlechtsmerkmale ebenso wie die biologisch-anatomischen Gliedmaßen ihre spezifische Bedeutung durch das System der Kultur, (das alles vereinende komplexe Ganze von Glauben, Wissen, Kunst, Moral, Gesetz, Brauchtum etc.) zugesprochen bekommen. Hier vermischt sich also das funktionale Verständnis von der Körperlichkeit mit dem des symbolischen zu einer Synthese, die in gegenseitigem Austausch, die Lebensstile, Verhaltensweisen und Leitvorstellungen einer Gesellschaft ebenso prägt, wie jene von dem Ordnungssystem derselben in gleichen Maßen beeinflusst werden.

„Culture is the shared knowledge and schemes created by a set of people for, perceiving, interpreting, expressing, and responding to the social realities around them.“⁶

Unter diesem Aspekt betrachtet, muss der Körper selber als soziales Konstrukt gesehen werden, als ein Element der personalen Identitätserfahrung des Menschen, der allerdings historisch variabel ist, weil er zu unterschiedlichen Zeiten, an unterschiedlichen Orten, sowohl in seiner Selbsterfahrung, wie auch in der Fremdwahrnehmung, verschieden gedeutet werden kann. Ist nämlich Kultur ein Kompositum von fortschreitender Geschichte, Religion, Sprache, Literatur, Kunst, Musik etc. oder, wie T. Eagleton sie nennt, eine Gemeinschaftsidee (... a body of ideas characteristic of a particular social group or class.)⁷, so sind die Tatsachen, die sich assoziativ auf den Leib/Körper beziehen, nicht gegeben, sondern sie werden historisch geschaffen und zugewiesen. Die Leiblichkeitserfahrung wird konstruiert, der Körper wird zum Produkt der Kultur gemacht, der in seiner Bedeutung, Benennung und

Abgrenzung gegenüber anderen Zeiten und Epochen, den historischen Veränderungen unterliegt und dem kulturellen Wandel freigegeben ist. Wir können fast sagen, er verliert, wie auch jede andere feste Größe an Eigenbestand, und muss daher immer wieder im sozialen Ordnungssystem der gegebenen Zeit gesehen werden. Dieses kulturelle System gibt ihm die Bedeutung und den Sinn; es thematisiert ihn, gibt Auslegungsspannweite, lässt ihn zum Diskurs einer Idee werden, und kategorisiert ihn durch normative Attribute, die aus den spezifischen Verhaltensweisen, Sitten und Traditionen der Mitglieder einer sozialen Gruppe, entstehen. Die Körperempfindung ist demnach zugleich eine überlieferte wie auch vorbildliche, kulturelle Ausdrucksform, die den Einzelmenschen mit der Gemeinschaft verbindet, und die in ihrer Gesamtheit als Leib/Körperlichkeit zu der bildnerischen und gestalterischen Hervorbringung eines autonomen Volkes gehört.

Unter diesen Gesichtspunkten möchte ich mich nun einzelnen Gebräuchen und Gewohnheiten der Zeit zuwenden, durch deren Praktiken bestimmte Musterwerte der Leiblichkeit des 16. Jahrhunderts auftreten und sichtbar werden.

5.2. Ausdrucksformen der Körperlichkeit im Denk- und Handlungssystem des 16. Jahrhunderts: Der Reliquien- und Märtyrerkult.

Wir haben uns bereits mehreren Kulturdefinitionen zugewandt, die, wenn auch unterschiedliche Betonungen aufweisen, dennoch tiefliegende Gemeinsamkeiten vorzeigen; nämlich die vom Kollektiv geteilten Verhaltensäußerungen und Verhaltensnormen, die sich über Traditionspraktiken und Handlungen zu internalisierten Werten im Denken und Fühlen der Bevölkerung, durchgesetzt haben. Da die Verhaltensweise einer Gesellschaft, wie sie das 16. Jahrhundert war, die noch tief im Aberglauben des Mittelalters stand und immer noch ausgiebig religiös gestaltet war, sitten- und gewohnheitsmäßig sehr umfangreich ist, werde ich meine Aufmerksamkeit nur auf einige der bedeutendsten Praktiken richten. Wichtig erscheinen mir hier der Kult der Reliquiensammlung, das klösterliche Leben und Fasten, die Übungsvorschriften der religiösen Askese und Selbstkasteiung, das hygienische Verhalten, etc. zu sein, die alle aus den Glaubensordnungen und Vorschriften der Zeit hervorgingen und durchgeführt wurden. Dies sind die Repräsentationsformen und Bräuche, durch welche sich die Kultur des 16. Jahrhunderts in den Körper und Geist des Einzelnen und in das Körperverständnis und die Lebensart des Kollektivs einschreibt. Es ist das von Geertz definierte „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“⁸ der Zeit.

Vor allem die Reliquiensammlung, die noch aus der Tradition der Heiligenverehrung der Kirchenväter stammte, fand eine weite Verbreitung unter dem Volk und basierte auf der Vorstellung, dass, wenn auch die Seelen der Heiligen bereits im Himmel weilen, sie dennoch mit ihren auf Erden ruhenden Leibern in Verbindung

bleiben und ihre Virtus auf ihn überstrahlen.⁹ Der Gläubige sieht dem zufolge im Befund von realen Körperteilen der verstorbenen Heiligen, deren himmlische Leiblichkeit in die irdische Präsenz hineinversetzt.

Um der Ausstrahlung dieser himmlischen Kraft in den noch auf Erden verweilenden Gebeinen inne zu werden, scheute der Mensch des auslaufenden Mittelalters keinen Aufwand, um zu den Gräbern der Heiligen zu gelangen, oder gar Teile deren Leiber zu erwerben. Das Dilemma bestand darin, zum Einen das von der Bibel gebotene Ruhebedürfnis der Toten nicht zu stören, aber zugleich sich auch an der Teilung und Zerteilung von Märtyrerleibern zu beteiligen, um somit deren Heiligkeit zu erwerben. Ursula Swinarski schreibt dazu folgendes:

„Zwei Vorstellungen sind... von Bedeutung: einerseits der Topos des corpus incorruptum bzw. die Unantastbarkeit des heiligen Körpers als Konsequenz, andererseits die Auffassung, dass auch in kleinsten Reliquienpartikeln der Heilige mit seiner ganzen virtus gegenwärtig sei.“¹⁰

Diese Realpräsenz der Heiligen, an deren Existenz auch im kleinsten Teil ihres Körpers geglaubt wurde, beruht auf der Transzendenz und Weltüberlegenheit, mit der Christus gesehen wurde, der sich somit doch stark von den Heiligen unterscheidet.¹¹ Er, der Sohn Gottes, sitzt im Himmel zur rechten Seite des Vaters und regiert Raum und Zeit, wogegen die Leiber der Heiligen in einer eher greifbaren, sakralen Nähe zum Gläubigen gesehen wurden. Sie waren besondere Patrone, Fürsprecher und sogar Himmelsgeleiter, für die nach ihnen benannten Menschen (Luther war am Martinstag getauft worden) und wurden für alle erdenklichen Nöte und Anliegen beansprucht, wie

zum Beispiel „der heraus- gebrochene Zahn der heiligen Apollonia bei Zahnkrankheiten, die Gürtellenden Mariens für eine gute Geburt oder der heilige Stephanus als Pferdepatron.“¹² Der Körper und die Achtung vor ihm, beinhaltet in diesem Zusammenhang jenes Leiblichkeitsbewusstsein, das sich in dem vielsagenden Satz: „Ubi est aliquid, ibi totum est“¹³ (wo ein Teil ist, ist das Ganze), niederschlägt.

Aber gerade in der Diskussion des Reliquienkults wird wieder einmal die ambivalente Haltung des Menschen des 16. Jahrhunderts sichtbar, mit der er seiner Körperlichkeit gegenübertritt. Es ist eine Zerrissenheit der Gefühle, die den Körper zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Tod und Vergänglichkeit einerseits und der Unvergänglichkeit des ewigen Lebens andererseits, sieht. Die Körpervorstellung der Zeit sah die Leiblichkeit als den Bedeutungsträger des „Hier“ und „Jetzt“, aber zugleich auch als das Kontinuitätselement, das die Brücke zu dem Zukünftigen, dem Zeitlosen und himmlisch Ewigen schlägt. Selbstempfindung und Selbsterfahrung im sterblichen Leib werden immer mit Gedanken an die Transzendenz verbunden, eine Existenz zwischen Geburt, Tod und ewigen Leben. Allerdings scheint die Betonung und Wertzuweisung nie gleichmäßig verteilt worden zu sein, was die Leibgebundenheit zum wahren Problem hat werden lassen, wie wir bereits in der Theologie und Philosophie gesehen haben, aber nun auch hier im Konzept kultureller Einwirkung. In ihrer Bearbeitung einer kulturgeschichtlichen Deutung der Körperwahrnehmung im ausgehenden Mittelalter, weist Walker-Bynum auf dieses Dilemma hin. Sie schreibt:

„Ausgehend von dem Augustinus-Zitat, dass die Körper innig geliebte Gewänder, Tempel des Heiligen Geistes, Erinnerungshilfen und Wunder wirkende

Werkzeuge seien, betont Thomas, dass ein toter Körper nicht von der gleichen Art wie ein lebender sei. Daher sei er nur um der Seele willen, die einstmals mit ihm vereint war, zu verehren. Dann aber schließt Thomas von Aquinas – im Widerspruch zumindest zur reinen Formulierung seiner eigenen Theorie der Identität -: ‚Der tote Leib irgendeines Heiligen ist nicht derselbe, der er früher war, als er noch lebte, wegen der Verschiedenheit der Form, nämlich der Seele, dennoch ist er der gleiche, insofern der Stoff, der wieder mit seiner Form vereinigt werden soll, der gleiche ist.‘ (Summa theologie) Der Leichnam des Heiligen ist also nicht bloß eine Gedächtnisstütze, sondern der Körper, der im Himmel mit dem Heiligen zusammengefügt wird.“¹⁴

Diese Verherrlichung der Heiligen und Märtyrer, die Suche nach Hilfe und Wohlbefinden auf Erden und nach Fürbitte der Vorausgegangenen, war Anfang des 16. Jahrhunderts eine weitverbreitete Praktik, durch deren Hilfe sich der Gläubige eine gewisse Nähe zu Gott versprach und erhoffte. Dabei stand er ganz in der Tradition der Kirche und deren Autoritäten, die den Reliquienkult nicht nur als gut sahen, sondern ihn sogar verlangten und ausrufen ließen. So zum Beispiel ist uns die Rede des Petrus Venerabilis erhalten geblieben (Sermo in honore sancti illius cuius reliquiae sunt in present), der am Festtag eines heiliggesprochenen Märtyrers die Anwesenden auffordert, die Gebeine des Toten zu verehren:

„Die göttliche Erhabenheit trennt diesen Märtyrer in gleiche Teile, so dass er seine Seele unter der Masse der Seeligen für sich behalten kann und – in einem herrlichen Geschenk – die Überreste seines heiligen Leibes den Gläubigen überlassen, damit die, die noch im Fleisch leben, sie verehren. Aber angenommen, jemand sagte: Was nützt es uns, einen leblosen Körper zu verehren; was nützt es uns, mit Hymnen

und Lobpreisung Gebeine aufzusuchen, die jeden Sinns mangeln? Lasst diese Art zu denken den Herzen der Frommen fern sein... Gott, der Schöpfer der geistigen und leiblichen Dinge, ... schuf die menschliche Kreatur und setzte sie in einer wunderbaren Fügung aus dem vernünftigen Geist und Fleisch ... zu einem menschlichen Wesen aus zwei verschiedenen Substanzen zusammen. Und indem Er die Einheit der wunderbaren Zusammenfügung segensreich an die eigene Natur einer jeden Substanz anglich, verlieh Er der Seele Gerechtigkeit und dem Leib Unvergänglichkeit ... Deshalb wissen wir, dass die Geister der Gerechten in der Zwischenzeit glücklich das ewige Leben leben, das wir durch Beständigkeit zu erlangen hoffen, wie Er verspricht, der beständig ist in seinen Worten, und wir sehen für sie in der Zukunft die Auferstehung ihres Leibes voraus, der unsterblich und in jeder Hinsicht unvergänglich sein wird. Aus diesem Grunde schmähen wir nicht als seelenlos, verachten wir nicht als unempfindlich, oder treten wir nicht mit unseren Füßen wie die Kadaver der unvernünftigen Tiere die Körper derer, die in diesem Leben Gerechtigkeit übten; sondern wir huldigen ihnen als Tempel des Herrn, verehren sie als Paläste der Gottheit, horten sie als Perlen, die der Krone des ewigen Königs würdig sind, und bewahrten sie mit der größten Ergebung, deren wir fähig sind, als Gefäße der Auferstehung, die wieder mit des seligen Seelen zusammengefügt werden...“¹⁵

Es scheint klar zu sein, dass das hier aufgeführte Brauchtum der Reliquienverehrung, die kultur-traditionelle Auswirkung der bereits erwähnten theologischen Mutmaßung von der materiellen Kontinuität und dem leiblichen Identitätsbewusstsein, ist. Was die Theologen der Scholastik gedacht haben und worüber sie diskutiert haben, wird hier in die Praxis umgewandelt. Lesen wir in den

Worten Petrus Venerabilis' weiter, so erfahren wir einen detaillierten Ablauf dieser Praxis. Dort heißt es:

„Sehet diese Körper, die ihr verehrt, Brüder, deren Asche ihr preist, deren Gebeinen ihr goldene Grabmäler bereitet. Sie sind die Söhne Gottes, gleich den Engeln, Söhne der Auferstehung. Empfanget sie ehrerbietig als Söhne Gottes, lobet sie gleich wie die Engel mit passenden Gebeten und seid versichert, dass sie auferstehen in ihrem eigenen Fleisch als Söhne der Auferstehung... ihr sollt euch nicht schämen für die Gebeine der Märtyrer, als wären sie vertrocknete Kochen, sondern sie verehren sollt, die jetzt voll Leben sind, als wären sie schon jetzt so unvergänglich, wie sie sein werden...

Ich sage, dass die Körper der Heiligen mit Gott leben ... Und dass sie mit Gott leben, beweisen unzählige Wunder überall auf Erden, welche häufig jenen widerfahren, die zu ihren Grabmälern kommen, um sie mit frommen Geiste zu verehren...“¹⁶

Der kulturelle Brauch der Reliquiensammlung und Reliquienverehrung, der sich, wie wir gelesen haben, im Wallfahrten zu goldenen Grabmälern, Hymnen- und Lobpreisung auf die zerteilten Glieder der Heiligen (ja, sogar auf die Asche derselben) usw. ausdrückt, geht von jenen Gedanken aus, die P. Venerabilis hier formuliert, nämlich die „Gerechtigkeit der Seele“ und die „Unvergänglichkeit des Leibes“. Theoretische, theologische Vorstellungen zur Körperlichkeit werden an dieser Stelle in die Praxis eingegliedert und von der Gesellschaft kulturell verarbeitet und

systematisch und symbolisch verschlüsselt. Sarah Kay und Miri Rubin drücken dies folgendermaßen aus:

„We are all born with bodies, but although they are thus native to us, and we innate to them, they are not thereby „natural“, distanced as they are from „nature“ by a multiplicity of psychic, sexual, social and political codes. This systematic coding of bodies means that they are as much the product, as the site of experience... If the body as a totality is the product of a psychic investment, the concept of the body, in the singular, is one of ideology.”¹⁷

Es ist diese theologisch-religiöse Ideologie des Zeitalters, die die Körperwahrnehmung der Gesellschaft formt, und über die Kirche als Kulturträger, das Sinnsystem oder die Gesamtheit des Bewusstseins, der Gruppe, verhaltensbestimmend prägt. Die geistige Polarität des Vergänglichen und Unvergänglichen, des Sterblichen und Unsterblichen oder des Irdischen und Himmlischen, muss dann zwangsläufig ebenfalls doppeldeutig auf die Psyche des Menschen und dessen Körperverständnis einwirken.

Dass Luther die Tradition und die Überlieferung dieses Brauchtums keineswegs gut heißen konnte, darf niemanden, der mit seiner Theologie bekannt ist, verwundern. Er, der die Grundstrukturen der Kirche durch seine reformatorische Gedanken aufs Tiefste erschütterte, machte den Gläubigen frei von einer jeglichen Zwischenstufe, auf dessen Weg zu Gott. Seine Verwerfung des Reliquienkultes war nicht eine Negierung des Leibes, sondern eine Negierung des toten Leibes, der keine Fürsprecherrolle beinhalten kann, und als Zwischenstufe, als Vermittler zwischen Gott

und dem glaubenden Menschen, unnötig erscheint. Im Gegenteil, durch die Verneinung des Kultes und durch die persönliche Gegenüberstellung des Menschen zu Gott, vermittelt Luther dem Menschen seine sich selbst erfahrende Leiblichkeit, indem er ihn zum Individuum, zu einer personalen Entität werden lässt. Für Luther, der seine Lebensphilosophie aus einer persönlichen Auslegung der Bibel versteht, die neben Christus keine andere Instanz zulässt, erscheinen kulturelle Traditionen, Brauchtümer und kirchliche Glaubenspraktiken als nur von Menschen geschaffene Strukturen zu sein, die daher Gott entgegengesetzt sind. Der Reliquien- und Märtyrerkult, auch wenn es sich hier um nicht mehr als die Verehrung von Glaubensgenossen handeln sollte, muss zwangsläufig dazugezählt werden. Schon früh in seiner reformatorischen Laufbahn wendet sich Luther kritisch an das traditionelle Verfahren der Kirche, was gerade in der Arbeit von John Headley „Luther’s View of Church History“ (1963) stark hervortritt. In seinem zweiten Kapitel „The Problem of Tradition“ äußert Headley sich dort folgendermaßen:

„In an interlinear gloss of his first lectures on the Psalm he (Luther) relates traditions to a decline from the spirit into the letter. In the same work he consciously apposes the traditions and mandates of men and accuses the great officials in the Church of exercising human traditions.”¹⁸

Indem er diesen Gedanken Luthers aufnimmt, und auf dessen Stellung gegenüber der kulturellen und historischen Machtposition der Kirche eingeht, zitiert dann Headley den Reformator aus der Zeit der Leipziger Disputation wie folgt:

„It is certain that it is absolutely not in the power of the Church or of the pope to establish articles of faith or even law of customs or of good works, because these have all been delivered in sacred letters (quod haec omnia in sacris literis sint tradita).¹⁹

Doch gerade das hat die Kirche durch den Akt der Heiligsprechung (Canonizatio) einer gewissen Anzahl von Gläubigen getan, was schließlich nicht nur zum Kult der Reliquienverehrung führte, sondern diesen zu einem wahren Wahn werden ließ. In diesem Zusammenhang spricht Swinarski gar von einer „Privatisierung des Märtyrer- und Heiligenkults“,²⁰ während Walker-Bynum dazu folgendes schreibt:

„...nicht nur die Zerstückelung von Heiligen, um Reliquien zu erhalten, (war) weit verbreitet, sondern auch die Zerteilung von Adeligen, um sie an verschiedenen Orten in der Nähe mehrerer Heiligen zu bestatten.“²¹

An gleicher Stelle weist Walker-Bynum noch auf ein weiteres Kuriosum hin, nämlich, dass die zu Beginn der Neuzeit in Medizinschulen öffentlich durchgeführte Autopsien und Sektionen, nicht nur dem rein wissenschaftlichen Interesse entstammen, sondern man hatte des öftern die „Körper, die man für heilig hielt, geöffnet, nicht nur um sie einzubalsamieren, sondern auch um Beweise für ihre außerordentliche Enthaltbarkeit oder für Leibwunder, wie extremes Fasten oder die ‚Liebeswunde‘ im Herzen zu finden“. ²² Dazu kommt noch die Tatsache hinzu, dass viele der Gläubigen, heilige Gebeine als private Devotionsobjekte bei sich trugen und diese auch in meist aufwändig geformten, kunstvollen Behältnissen in Schreinen ausstellten, um somit der himmlischen Unvergänglichkeit des verstobenen Körpers nahe zu sein. ²³ Luthers

Stellung zu diesem Kulturphänomen wird meistens von Verachtung getragen und mit Abwertung kommentiert. Im Dezember 1531 äußert er sich in den Tischgesprächen zum Reliquienkult:

„It is claimed that the head of St. John the Baptist is in Rome, although all histories show that the Saracens opened John’s grave and burned everything to powder. Yet the pope is not ashamed of his lies. So with reference to other relics like the nails and the wood of the cross – they are the greatest lies.”²⁴

Ein anderes Tischgespräch, zum gleichen Thema der Körperverehrung durch den Reliquienkult zeigt Luther erneut in seiner für ihn so typischen Polemik, in welcher er mit Spott, man möchte fast schon Hohn sagen, diese kulturelle Überlieferung ins Lächerliche zieht:

„Some one asked how it happened that St. James had been at Compostella. Dr. Martin replied: Just as it happens, that the papists reckon up sixteen apostles, while Jesus Christ had but twelve. In many places, the papist boast of having some of the milk of the Virgin Mary, and of the hay in which Christ lay in the cradle. A Franciscan boasted he had some of this hay in a wallet he carried with him. A roguish fellow took out the hay, and put some charcoal in its place. When the monk came to show the people his hay, he found only the wood. However, he was at no loss: “My brethren”, sad he, “I brought out the wrong wallet with me and so cannot show you the hay; but here is some of the wood that St. Lawrence was grilled upon.”²⁵

Dieses Zitat verdeutlicht, neben der persönlichen Distanzierung Luthers, zugleich auch, dass der Reliquienkult aus dem vorbildlichen Leben und dem christusgleichen Tod der heilig gesprochenen Märtyrer entstanden ist, ein Umstand auf den die Sekundärliteratur zuletzt durch Angenendt aufmerksam gemacht hat.²⁶ Doch auch zu Beginn der Neuzeit, lange nach dem unter Constantin das Heidentum durch die Freiheit des christlichen Glaubens verdrängt wurde, fanden Menschen ihren qualvollen Tod als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen, am Galgen, im Wasser oder sie wurden geköpft, zerstückelt, aufgeschnitten und aufs Rad gebunden, so dass Dülmen in diesem Zusammenhang sogar von einem „System der Verstümmelungen“ spricht.²⁷ Das im Georg-Olms-Verlag erschienene ‚Vollständige Heiligen-Lexikon‘²⁸ gibt uns, bedingt durch eine Ansammlung von Märtyrer-Akten sowie von ausführlichen Lebensbeschreibungen der Heiligen (vitae sanctorum), ein detailliertes Bild dieser ‚Blutzeugen‘ des 16. Jahrhunderts wieder, und lässt uns deren tragende Bedeutung im Körperbild der Zeit erahnen. (Zum Teil wurden die Märtyrer-Akten sogar in die Liturgie der Kirche verarbeitet, man las aus ihnen im sonntäglichen Gottesdienst vor). Dabei kamen diese Blutzeugen (‚Märtyrer‘ bedeutet ‚Zeuge‘), die körperliche Schmerzen, Misshandlungen und Marter um ihres Glaubens Willen erduldeten und somit zu ‚confessoren‘, zu ‚öffentlichen Bekennern‘ wurden, aus jeglicher kulturellen Schicht. Schon ein kurzer Blick auf einige Namen identifiziert sie als Intellektuelle, Bäcker, Schulgelehrte, Professoren, Politiker und Mönche, die zudem noch unterschiedlichen Glaubens- und Denominationsrichtungen entstammen.

So zum Beispiel, die ersten Täufer-Märtyrer Felix Manz (1498-1527) und Balthasar Hubmaier (1485-1528) aus der Schweiz, die protestantischen Reformatoren Adolf Clarenbach (1497-1529) und Thomas Cranmer (1489-1556), oder der englische

Staatsrat Thomas Morus auch Thomas More genannt (1478-1535), der zuerst zum üblichen „Bauchaufschlitzen, Gedärmeausreißen und Vierteilen“ (Stadler-Lexikon) verurteilt wurde, dann aber vom König zum Köpfen „begnadigt“ worden ist. Hinzu kommen unter anderen Michael Sattler (1495-1527) und seine ertränkte Ehefrau (B. Hubmaiers Frau musste ebenfalls das gleiche Schicksal erleiden), der dem franziskanischen „Barfüßer-Kloster“ angehörende Leonard Schiemer (gest. 1528), der im Rattenberg enthauptet wurde sowie der Wiener Caspar Tauber (gest. 1524), dessen Leichnam nach seiner Enthauptung verbrannt wurde und dessen Asche dann von den Amtsvorsitzenden in die Donau gestreut worden ist. Dass dieses nicht einmalige Fälle waren, wird aus den offiziellen Berichten der Verhöre, den städtisch strafrechtlichen Dokumenten und aus den niedergeschriebenen Darlegungen von Augenzeugen ersichtlich. (In Rattenberg allein sind zwischen 1528 -1540 mehr als 70 Männer und Frauen der Täuferbewegung getötet worden).

Als Luther 1523 von dem Tod der ersten niederländischen Märtyrern, den augustinischen Mönchen Johann van Esschen und Hendrik Vos hörte, schrieb er das bekannte Gedicht: „Ein neues Lied wir heben an.“ Auch wenn es sich schon um der Kraft der Sprache halber lohnen würde, das ganze Gedicht in Erinnerung zu bringen, so möchte ich hier doch nur die zwei ersten Strophen aufführen, weil sie den auferlegten kulturellen Zeitgeist einer Übergangsepoche, die vom Alten wie auch vom Neuen geprägt wurde, wiedergibt:

„Ein neues Lied wir heben an, das walt' Gott unser Herre,
Zu singen was Gott hat getan zu seinem Lob und Ehre.
Zu Brüssel in dem Niederland, wohl durch zween junge Knaben
Hat er sein Wunder g'macht bekannt, die er mit seinen Gaben
So reichlich hat gezieret.
Der Erst' recht wohl Johannes heißt, so reich an Gottes Hulden;
Sein Bruder Heinrich nach dem Geist, ein echter Christ ohn'
Schulden.
Von dieser Welt geschieden sind, sie ha'n die Kron' erworben,
Recht wie die frommen Gottes Kind
Für sein Wort sind gestorben,
Sein' Märt'rer sind sie worden.“

Allerdings gibt gerade Luthers zwiespältige Verhaltensweise gegenüber den Greultaten der Inquisition und des Märtyrertums ein Spiegelbild der Körperwahrnehmung der Zeit wieder, das voll von Ambivalenz und Doppeldeutigkeit getragen ist. So wie wir in der Auswertung des Reliquienkults eine Gefühlszerrissenheit im Geist des 16. Jahrhunderts spüren, auf der einen Seite der Gedanke der personalen Identität im *corpus incorruptum*, auf der anderen die Zergliederung der Heiligen, so finden wir auch hier im Akt der martyrologischen Tötung einen Widerspruch. Hat sich Luther bei der Todesnachricht der oben erwähnten Mönche zur Niederschreibung eines von Mitgefühl getragenen Gedichts hinreißen lassen, dass die schmerzhafteste Zerstörung des Körpers mit fast jeder Zeile nachvollzieht, so verhält er sich im Falle Thomas Mores nicht nur unterkühlt, sondern heißt dessen Tod als folgerichtig und gut. In den Tischgesprächen vom 29. Mai 1538,

nur drei Jahre nach der Todesvollstreckung Mores durch den König Heinrich VIII von England, finden wir folgende Angabe:

„When Luther was asked whether Thomas More was put to death by the king on account of the gospel he replied, „Not at all! For he was a very great tyrant against the gospel and shed much blood of the godly confessors of the gospel. He tortured them with strange instruments like a hangman. First he examined the confessors orally under a green tree. Then he stretched them on the rack in dungeons. Finally, when he had attained a place second to the king, he attacked the king himself in opposition to a decree of the whole realm, and for this he had to pay the penalty.“²⁹

Hier tritt keine Nächstenliebe auf, keine Gnade wird angesprochen und kein Mitleid wird erhoben. Die Tilgung des Körpers, die Zerstörung desselben, wird unter die jeweils gegebenen Umstände gesetzt, was natürlich die Betrachtungsperspektive verändert und somit auch die Körpererfahrung umwertet. Hier wird der Körper zum Ort der Inszenierung einer Gerichtsvollstreckung, er übernimmt die Funktion der Zeichensetzung oder, wie Dülmen es ausdrückt, der Körper wird zum Bild der „abschreckenden Generalprävention.“³⁰ In jedem Fall aber wird der Körper zu einer Stimme, er wird selber zu einer ganz bestimmten Denkperspektive und zu einem persönlichen Lebensausdruck. Dass Thomas More bereits 1523 in einem seiner Bücher Luther aufs Äußerste angegriffen hatte, und dessen Nachfolger in England durchaus strafrechtlich verfolgen ließ³¹, soll hier zwar nebenbei erwähnt werden, doch lässt auch diese Tatsache keine Abschwächung des Lutherzitats zu. Vielmehr gibt es den Geist einer gewalttätigen Zeit wieder, in der selbst die Körperwahrnehmung der Intellektuellen und Gelehrten sich nicht den von Außen einwirkenden Einflüssen

entziehen konnte. Moral, Ethik, Theologie und Philosophie, Kultur und Politik verhalfen ein vielschichtiges, manchmal doppeldeutiges Körperbild der Zeit aufzustellen, das immer wieder im Lebens- und Handlungskontext des einzelnen Menschen, ungeachtet seiner Bildung oder seines Standes in der Gesellschaft, zum Vorschein tritt. Vielleicht können die oftmals fast unnachvollziehbaren Äußerungen Luthers von diesem Punkt aus erklärt werden. Man denke in diesem Zusammenhang auch an den Arzt und Philosophen Paracelsus (1483-1543), der auf Grund seines weitreichenden Geistes, wie wohl kaum ein anderer, die Größe und Tragweite der Renaissance verkörpert, der aber trotz seines Berufes und dem damit verbundenen Eid der Körperwürdigung, die Verstümmelung und Misshandlung des Leibes unter bestimmten Umständen ebenfalls für angemessen hält. In seiner Dissertation „De signatura rerum naturalium“ äußert sich Paracelsus zur Zufügung von Wundmalen am Körper des zu Bestrafenden und sieht diese Verstümmelungsprozedur als eine Art von Brandmarkungsfunktion für die Gesellschaft, indem sie die gegebene Straftat der Öffentlichkeit physisch vorträgt. Zusammenfassend hält er fest, dass alle rechtlichen Verstümmelungen dazu gut seien, dass man sich, auf Grund ihrer Bedeutungszuweisungen, von bestimmten Menschen zu hüten wisse,

„... da einer einen Brand, ein Zeichen auf der Stirne habe, ein anderer am Backen, ein anderer hat die Ohren nimmer, der andere etliche Finger verloren, die Zunge verloren. Diese henkersmäßigen Zeichen zeigen alle ein besonderes Laster an. Das Brandzeichen unter dem Angesicht an einer Frau gemeiniglich Diebstahl bedeutet; Verlierung der Ohren desgleichen. Verstümmelung der Finger zeigt gemeiniglich einen falschen Spieler, an nur einer Hand einen Ehebrecher; Verlierung des Zweifingers einen Meineidigen. Kein Auge falsche, subtile und spitzfindige

Misshandlung. Keine Zunge zeigt an: ein Gotteslästerer, falscher Kläffer (Verleumder) oder dergleichen.“³²

Ob im oftmals obskuren Ablauf der Heiligenverehrung und des Reliquienkults, im Zeugnis der partikularen oder universalen Matyrologienakten, oder im Verstümmelungskodex des Strafprotokolls der Zeit, immer wieder scheint uns ein zwiespältiges Körperbewusstsein entgegenzutreten, das wie das Jahrhundert selbst, vom Wandel und Umschwung gekennzeichnet ist. Das Körperbild scheint mit Ambivalenz, Kontroversen und offensichtlicher Inkonsequenz beladen zu sein, was wiederum die Körperfrage der Zeit umso interessanter werden lässt. Um diese Fragen, gerade was den Bereich der Kultur betrifft, fortführen zu können, müssen wir uns nun auch jenem Segment zuwenden, von dem Bernhard Lohse behauptet, es sei „die letzte große Einrichtung der katholischen Kirche, die Luther überwunden hat.“³³ Ich spreche natürlich vom Mönchtum des späten Mittelalters, welches durchs normative Denken und Handeln im Laufe der Zeit, zum Binnenspektrum menschlicher Kulturformen wurde, und auf die Körperwahrnehmung der aufkommenden Neuzeit, einen erheblichen Einfluss gehabt hat.

5.3. Das Mönchtum als Rahmenbedingung der Körperkonstruktion der

Zeit

Denken wir an eine der aufgeführten Kulturdefinitionen, so denken wir zwangsläufig an besondere Lebensweisen und Lebensstile, das heißt, wir denken an Geertz' „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“, an dass, was der Mensch durch seinen Intellekt und sein Handeln schafft und hervorbringt, indem er einen Geist, eine Idee kultiviert und aufbaut oder bebaut (um bei der landwirtschaftlichen Terminologie zu bleiben). So gesehen ist das Mönchtum nichts anderes als die Pflege und Werterhaltung christlicher Güter, die durch Regeln, Praktiken und Rituale von Generation zu Generation weitergereicht und weiterverarbeitet werden. Durch diese überlieferten Einrichtungen, das Fortführen eines ideologischen Erbes, muss das Mönchtum als Institution, aber zugleich auch als eine Instanz von sozialen Dimensionen gesehen werden, die in den gesellschaftlichen Prozess des Menschen aktiv eingreift.

Der Mensch ist ein soziales Gemeinschaftswesen (*Homo est animal sociale*), und seine soziale Eingebundenheit wird auch, und gerade durch die Kultur geschaffen, in dem er sich als historischer Akteur, seiner Gesellschaft ein-, unter- oder gleichordnet. Seine kulturelle Bewertung und sein kulturelles Verständnis entspricht immer der „Perspektive eines Eingeborenen“³⁴, das heißt, er (der Mensch) entfaltet sich unter dem kollektiven Charakter der Gesellschaft in welcher er lebt und aufwächst. Selbst wenn er gegen die vorgeschriebene Norm rebellieren sollte, so ist es doch eine Abgrenzung eben gegenüber dieser kollektiven Norm und wird somit durch sie postuliert und in seiner Individualität definiert.

Dies ist dann auch die Perspektive, durch die wir uns dem spätmittelalterlichen Mönchtum nähern müssen, indem wir es nicht mit den Vorurteilen des 21. Jahrhunderts belasten dürfen, und ihm die üblichen negativen Attribute zuschreiben, die im Grunde genommen doch nur unserer heutigen, entmythologisierten Gesellschaft entstammen. Selbstkasteiung und askesenhafte Tötung der leiblichen Bedürfnisse, spirituelle Inbrunst, freiwilliger Verzicht auf Annehmlichkeiten sowie Weltferne und Gottesnähe durch Lebensformen anspruchsloser Gebets- und Armutsauferlegung, sind zwar Eckpfeiler der monastischen Denkweise, aber versinnbildlichen zugleich auch das Gefühlsleben einer von Religions- und Glaubensempfindung getragenen Gesellschaft, wie wir sie im Anbruch der Neuzeit im Abendland vorfinden. Auch wenn diese Zeit sich im Prozess eines steten Wandels befindet und sich eine Abkehr von so manchen alteingesessenen Wahrheitsvorstellungen andeutet, die wiederum eine diesseitsbezogene Neuorientierung voraussagen, so hat das Mönchswesen und dessen Kultur noch immer eine große Tragweite in der Bevölkerung der Zeit. Dies beweist schon ein kurzer Blick auf die große Anzahl von Klöstern, Novizen und Ordensgemeinschaften und deren Besitztümer innerhalb und außerhalb der Kirchenmauern. Es gab die Cluniazenser, die bereits Ende des 11. Jahrhunderts über 1.000 Klöster besaßen, die Zisterzienser mit über 700 Männer- und wahrscheinlich noch mehr Frauenklöster um das Jahr 1300, die Antoniter, die in ihrer Blütezeit mehr als 300 Niederlassungen aufweisen konnten, oder die auch heute noch bestehenden Karthäuser, durch Bruno von Köln (1030-1101) gegründet und von Papst Alexander III 1176 offiziell bestätigt. Hinzu kommen noch Ritterorden, wie die Johanniter oder die Templer (offizielle Bezeichnung Paupers Commilitones Christis Templique Salomonis oder Arme Ritter Christi und des Tempels Salomons) deren Armutsanspruch aber gar nicht der Wahrheit entsprach, da der Orden insgesamt über

9.000 Schlösser in England, Böhmen, Ungarn, Italien, Spanien etc. besaß und zu einem Zeitpunkt sich sogar der ganzen Insel Cypern bemächtigen konnte. Auch wenn der Templer-Orden schließlich wegen Häresie von Papst Klemens V. im berühmt berüchtigten Templerprozess aufgehoben wurde, so blieben dennoch dessen Einflüsse auf die Denkweise der kommenden Generationen bestehen. Wir könnten aber auch die wichtigen Deutschen Ritterorden und Schwertbrüderorden erwähnen, die nach ihrer gemeinsamen Vereinigung im 14. und 15. Jahrhundert über Estland, Gotland und Neumark bis nach Litauen vordrangen und somit große Teile des Abendlandes einnahmen und mitprägten. Doch der wohl wichtigste Einfluss auf die Denkweise der Bevölkerung kam mit Sicherheit durch das Aufkommen und die Verbreitung der großen Bettelorden, die aus der Begrenzung des Klosterlebens heraustraten und mitten in die Kultur der Städte eindrangten, um so dem Mönchtum des späten Mittelalters eine ganz neue Form und Richtung zu geben.³⁵

Der Bettelorden, so wie auch die Reformation Luthers, waren eigentlich aus einem allgemeinen Bedürfnis nach kirchlicher Erneuerung entstanden, worin Gruppen des katholischen Christentums zur Rückkehr zu der apostolischen Einfachheit aufriefen. Die ‚vita apostolica‘ wurde zum Lebensideal erhoben, in welchem der materielle Besitz, und sei er auch noch so gering und lebensnotwendig, dem Heil entgegengesetzt dargestellt wurde. Armut wurde, im krassen Gegensatz zu dem Reichtum der Kirche, zu einer Jesu nachahmenden Tugend umgedeutet. Ob Franziskaner, Dominikaner, Karmeliter oder die Augustiner-Eremiten, sie alle trugen mit der Propagandierung ihres askesischen Armutsideals in Bettel- und Predigtstätigkeiten zur Kulturgeschichte der Zeit bei. Sie gaben dem Mönchsideal, durch ihr öffentliches Auftreten und religiös-geistliches Benehmen ein neues Bild in der Gesellschaft, welches

zur Nachahmung und Jüngerschaft aufrief. Über den asketisch disziplinierten Lebensstil des Mönchen (lat. monachus, einsam) schreibt Lohse in der Zusammenfassung seiner Arbeit „Mönchtum und Reformation“ (1963):

„Der Asket gehört einem höheren Stand als der in der Welt lebende Christ an. Darüber hinaus gilt das Kloster als das Ideal kirchlicher Gemeinschaft, das allein dem Vorbild der Urgemeinde gleichkommt...“³⁶

Somit ruft der asketenhaft lebende Mönch die Bevölkerung der Städte und Dörfer zur Buße und zur imitatio (Nachahmung) Christi auf, oder wie es Lohse an anderer Stelle ausdrückt:

„Hinter aller Verzichtforderung steht ausgesprochen oder unausgesprochen die Auffassung von einem Ungenügen des Menschen angesichts der ihm von der Gottheit gestellten Forderungen sowie von einem eigentlichen Sollen, das nur durch Anspannung aller Kräfte, durch Konzentration auf das Gute und Verzicht auf Gefährdendes verwirklicht werden kann.“³⁷

Bevor wir uns nun dieser als Vorbild gedachten Körperdisziplinierung des Mönchwesens näher zuwenden, finde ich es als angebracht, an dieser Stelle einige Gedanken zum Begriff der christlich-monastischen Askese anzuführen, da ohne diese Verzichtübungen die gegebene Zeit des (Spät-) Mittelalters, trotz der radikalen, kulturellen Umwälzungen und Erneuerungen, nicht vorstellbar ist.³⁸ Wiederum möchte ich in diesem Zusammenhang Lohse das Wort geben, der den Versuch unternommen hat, eine allgemein gültige Definition des Wortes zu finden, die über die

Nuancen des Guten und Bösen hinwegsieht, und zum wahren Sinn des Begriffes übergreift. Er schreibt:

„Hier dürfte es sich nun empfehlen, Askese nicht nur im negativen Sinne als Verzicht auf etwas zu verstehen, sondern von vornherein auch die positive Zielsetzung, um die es jeweils geht, mit unter diesen Begriff zu fassen. Nicht jeder Verzicht auf bestimmte Dinge ist schon asketisch, vielmehr erst derjenige, der aus religiösen oder philosophischen Motiven unternommen ist, um den Menschen aus einem Zustand des Ungnügens oder der Unreinheit bzw. Unheiligkeit zu läutern, so dass er der Gottheit nahen kann oder seine höhere Bestimmung erfüllt.“³⁹

Askese ist also nicht der Verzicht auf etwas, was von der allgemeinen Gesellschaft als nicht nötig oder als überflüssig angesehen wird, es ist nicht der Verzicht von Dingen, die in einer gegebenen Kultur als unbedeutend betrachtet werden. Es ist vielmehr die freiwillige Aufgabe von Lebensgewohnheiten oder auch von materiellen Produkten, die einen sonst in der Unvollkommenheit der Welt, festbinden und auf der Heilssuche beeinträchtigen könnten. Die Absicht der Askese besteht also in der Loslösung von weltlichen Genüssen, die ansonsten, auf Grund ihrer Wesensart, den Menschen in dessen leiblicher Existenz einnehmen und gefangen halten. So wird Askese zur Übung und zum Training einer auf Verzicht ausgerichteten Lebenshaltung, in welcher der Asket in freier Entscheidung sich bewusst von dem Erlaubten, aber nicht Heilsnötigen, trennt. In dieser Unterscheidung spielt der Körper immer eine wesentliche Rolle und wird somit zum Statussymbol: „Wer seinen Körper beherrschte, war denen, die ihm und seinen Trieben noch gehorchten, moralisch überlegen.“⁴⁰

Wieder einmal sehen wir die Zentralität, die der Körper in der Denk- und Handlungsweise der Zeit einnimmt. Es ist eine paradoxe, ambivalente und spannungsdurchzogene Position, weil, durch die asketischen Übungen, die als Negierung des Körpers verstanden werden müssen, dieser aber gerade dadurch in den Mittelpunkt der Betrachtung tritt. Sexuelle Enthaltensamkeit, Zölibat, Verzicht auf körperliche Bedürfnisse wie Schlaf oder Wärme, der freiwillige Nahrungsentzug oder auch die Vernachlässigung der Körperpflege und allgemeinen Körperhygiene, sind alles Eingriffe in die materielle Existenz des Menschen, die den Körper somit textualisieren und ihm eine eingeschriebene Bedeutung zukommen lassen. Wir finden hier also eine eigentlich widersprüchliche Textualisierung des Körpers, der, indem er beherrscht und diszipliniert wird, um dadurch der Seele, der Geistlichkeit, die Führung zu überlassen, sich in gewissem Maße selber einer Spiritualisierung unterzieht, wodurch dann natürlich die Körperwahrnehmung umso mehr in den Vordergrund des Geschehens rückt. So muss man sich fragen, ob zum Beispiel das Verhalten der franziskanischen Barfüßer (lat. discalceati, die Unbeschuheten), die askesebedingt aus Demut barfüßig gingen, oder die Flagellanten (lat. flagellum, Geißel, Peitsche), die sich zur Buße öffentlich geißeln ließen, nicht das Körperbewusstsein erhöhte und diese und ähnliche religiösen Praktiken gar zu einer Körperbetonung in Kultur und Gesellschaft geführt haben. R. Valantasis, der mehrere Studien zum Mönchtum, insbesondere zur monastischen Anthropologie, verfasst hat, schreibt dazu folgendes:

„The monk simultaneously experiences the body as friend, ascetic arena, instrument of glorification, vessel of nature; and as foe, tyrant, and object of mastery ... The body remains the origin of the human problem the means to its remedy, and the environment of its final victory.“⁴¹

Hier wird der exerzierte, gezüchtigte und disziplinierte Körper des Asketen, ähnlich wie der gepeinigte, gefoltete und leidende Körper des Märtyrers, zu einem Symbol der Christusidentifikation (*imitatio Christi*). Es ist eine Lebenspraxis (oder Todeshaltung), in der der Körper eine kulturelle Umwertung vom Schmerz empfindenden Körper zum konkreten Heilssymbol, durchläuft, und ihn somit zum Kommunikationsmedium mit Gott und Welt, werden lässt. Die Nichtigkeit des Körpers und die materielle Weltzugehörigkeit desselben wird auf diese Art und Weise drastisch umgedeutet und steht der am Kreuz leidenden Person Christi, der Gottheit, die erst durch ihre Inkarnation die *imitatio* möglich gemacht hat ⁴², im direkten Vergleich gegenüber. Über den Körper als Beziehung zwischen Gott und Mensch schreibt Theresia Heimerl folgendes, indem sie von der Physikalität des inkarnierten Christus ausgeht:

„Die Körperlichkeit Christi bei gleichzeitiger Göttlichkeit wurde zu einem entscheidenden Spezifikum der schriftlichen Lehre..., und sie rückte ins Zentrum christlicher Frömmigkeit. Für diese aber erwies sich ihre Bedeutung und Rezeption als ambivalent: Zum einen bot die Körperlichkeit Christi die Möglichkeit der Identifikation und Imitation, zum anderen aber bedeutete diese Angleichung immer einen Kampf mit dem eigenen, nicht sündlosen Körper. Die ‚deificatio‘, die Vergöttlichung des Menschen ging einher mit der Korrektur des Körpers, bis hin zur manchmal propagierten emotionalen Körperlosigkeit. So zu leben, als ob man keinen irdischen Körper mehr hätte – das war das Ideal...“ ⁴³

Dabei ist es umso merkwürdiger, wenn wir uns die Tatsache ins Bewusstsein rufen, auf die die Sekundärliteratur des öfteren hingewiesen hat ⁴⁴, nämlich, dass

weder das Alte noch das Neue Testament, durch die Jesu Verkündigung, tiefliegende asketische Gesichtszüge aufweisen kann. Vielmehr hatte sich die Kirche in ihrem Anfangsstadium den mannigfachen asketischen Strömungen, die in ihrem Umfeld in den Religionen und Philosophien anderer Kulturen schon seit langem vorhanden waren, geöffnet und sie in ihren eigenen Denkprozess eingearbeitet. Dabei lieferte gerade die innerweltliche asketische Forderung der Stoa nach einem bedürfnislosen Leben und Ertragen des beschwerlichen, schicksalhaften Leidens, die Bausteine eines solchen Gedankenguts ⁴⁵. Übernommene und weitergeführte Glaubenspraktiken führten zu der weltentsagenden christlichen Moral des Mönchwesens, in dessen Bestreben natürliche Triebe und körperliche Tätigkeit zu kontrollieren, wichtige Teile der Zielsetzung waren.

Dass die askesenhafte Haltung und Lebensform des Mönchwesens hinsichtlich der Erlösung des Menschen im Gedankenkreis Luthers keinen Platz beanspruchen kann, scheint auf der Hand zu liegen. Luther, der nach seinem Turmerlebnis die Befreiung von Schuld und Macht der Sünde als etwas, aus der Gnade Gottes heraus, Geschenktem verstand, sieht die Verknüpfung der Askese mit dem Lohn- und Heilsgedanken als gottlos und entgegengesetzt dem offenbarten Wort der Schrift. An dieser Stelle, im Versuch aus eigener Kraft Gott ähnlich zu werden, um somit in die Nähe Christi zu treten, setzt Luther auch seine Kritik gegenüber dem Mönchwesen an, indem er die Regeln und Gelübde der Mönche angreift. Es ist der auferlegte Zwang des monastischen Eides und damit verbunden, die verlorengegangene Freiheit des Christenmenschen, die er in seiner 1521 erschienen Schrift ‚De Votis Monasticis Iudicium‘ bemängelt. Er schreibt:

„Wir erörtern nicht, ob ein Gelübde zu halten ist, sondern darum geht es uns, dass wir zwischen den Gelübden unterscheiden und erkennen, welche Gelübde fromm, gut und Gott wohlgefällig sind; denn nur solche Gelübde kennt und fordert die Schrift. Wiederum, welche Gelübde gottlos, schlecht und Gott nicht wohlgefällig sind; ... über diese Gelübde braucht man nicht erst zu disputieren, ob sie zu halten oder zu widerrufen sind.“⁴⁶

Wogegen sich Luther hier ausspricht, ist die Zwangsauflegung der Gelübde und der daraus folgenden Lebensformung, wie zum Beispiel die Entscheidung zur Ehelosigkeit oder dem sexuellen Entzug, dem Zölibat. Diese dürfen nicht aus dem Gesetz heraus entstehen, sondern sind Gaben Gottes, wie jegliche anderen Dinge auch, deren gemeinsamer Grund der Glaube und die Nachfolge Christi ist.⁴⁷ Der asketenhaft lebende, Gelübde ablegende Mönch gehört keinem höheren Stand an, als der in der Welt lebende Christ. Das Mönchtum und das von ihm geprägte Leben ist nicht ein Büßerstand, der zwangsläufig zum Vollkommenheitsideal führen muss, sondern Luther erkennt, „dass auch die Demut Ausdruck sublimeren Hochmuts sein kann.“⁴⁸ Dennoch verwirft Luther nicht ganz das kulturelle Mönchswesen mitsamt seiner vorbildhaften Askesehaltung und den üblichen Gelübdegewohnheiten, indem er auf die aus dem Herzen hervortretende fromme Gesinnung des Gläubigen eingeht. Wer „in frommer Gesinnung“⁴⁹ geloben will, darf durchaus das Mönchsleben als körpererziehende Übung erwählen, genauso wie ein anderer Bauer oder Handwerker wird, so lange diesem Entschluss nicht ein besonderer Heilsverdienst zugesprochen wird. Die Enthaltbarkeit wird so nicht als Gehorsam gegenüber menschlichen Satzungen gesehen, sondern gegebenenfalls als erlaubte, Auseinandersetzung mit den

an die Leiblichkeit gebundenen Erfahrungen. In den Tischreden Luthers können wir den Reformator dazu folgende Worte sagen hören:

„Was soll's doch sein, dass man die Ehe verbietet und verdammt, die doch natürlichen Rechtes ist? Gleich als wenn man Essen, Trinken, Schlafen usw. verbieten wollte. Das sei ferne! Denn was Gott geschaffen und geordnet hat, das steht nicht in unserer Willkür, dass wir's annehmen oder verbieten möchten. Wir werden Gott nicht meistern...“⁵⁰

Zusammenfassend wollen wir hier nochmals festhalten, dass gerade durch das Aufkommen der Bettelorden und der Wanderprediger, das lange im Emeritendasein fundierte Mönchtum unter die Bevölkerung in die Öffentlichkeit tritt, und körperdisziplinierende Lebenspraktiken und askesenhafte Vorstellungen zur Heiligungslehre des Christentums nach außen vorstoßen und somit zum Teil die Körperwahrnehmung der Zeit mitprägen. Dass dies im Grunde genommen einer Paradoxie gleichkommt, wird ersichtlich, wenn man sich bewusst wird, dass „die von religiöser Scham geprägte Missachtung und Unterdrückung des Körpers und seiner elementarsten Bedürfnisse zu einer geradezu exzessiven Beschäftigung mit dem Körper als Medium der Lebensgestaltung und Identitätsinszenierung,“⁵¹ geführt hat. Ob Luther diese Tendenz erkannt hat, muss dahingestellt werden, doch geht er mit dem monastischen Ideal des Mittelalters und dessen entbehrungs- und verzichtsspezifischer Lebensführung und der ambivalenten Körperwahrnehmung der Zeit, scharf ins Gericht. Das Mönchtum steht im Widerspruch zur christlichen Freiheit, zum Glauben und auch zur Heiligen Schrift. Darum müssen die asketischen Mönchsgelübde als nichtig erscheinen, oder wie es Lohse ausdrückt, hat „das

monastische Ideal damit auf dem Boden der Reformation in theologischer Hinsicht sein Ende gefunden.“⁵²

Auch wenn dies durchaus eine berechtigte Schlussfolgerung zu sein scheint, und der Körper, der bedingt durch seine Symbolkraft, theologisch im Christentum tatsächlich zur Stimme der Seele (,vox animi') gemacht worden war, so möchte ich diesen Teil doch mit Luthers eigenen Worten aus einem weiteren Tischgespräch schließen. Hier äußert er sich erneut über die asketische Körperdisziplinierung des Mönchen und dessen Kampf um seine christliche Identität und Heiligkeit, auf einer abwertenden und nicht kompromissbereiten Art und Weise:

„Sie führen die Menschen vom Glauben an Christus ab und machen, dass sie sich auf ihre eigene Kräfte, Werke, Gerechtigkeit verlassen... aller Mönche Orden, Fasten, Beten, hären Hemde, die heiligsten Werke, Regel und ganzes Leben, welcher Stand doch im Papsttum für den allerheiligsten gehalten ward, sind eitel fleischliches Werk; denn sie meinen, dass sie heilig seien und selig werden nicht durch Christus, den sie als einen strengen, zornigen Richter ansehen und fürchten, sondern durch ihre Ordensregel.“⁵³

5.4. Die Körperkonstellation im maßästhetischen Kanon der Kunst

Nochmals soll hier festgehalten werden, dass wir uns mit einer Zeit menschlicher Geschichte befassen, die von einer unterliegenden, sich in alle kulturellen Bereiche ausdehnenden Dynamik getragen wird, in einem Ausmaß, wie sie wohl zu keinem früheren Zeitpunkt der Historie vorzufinden ist. Es ist eine Zeit der Umwälzung und Umwerfung lang eingesessener Ideale und Lebensvorstellungen, worin man sich vom Alten zwar löst, es aber zum Teil immer noch pflegt. Kein Umbruch, der die Gesamtheit des menschlichen Handelns erfasst, der das ganze soziale, kulturelle und religiöse Wesen der Zeit ergreift und die tief liegenden Schichten umgräbt, kann über Nacht geschehen. Vielmehr ist es die schmerzhafteste Geburt eines neuen Geistes, der keineswegs als autonom und selbstständig da stehend gesehen werden darf, sondern der noch stark mit der Vergangenheit verstrickt ist und von deren Gebundenheit und Einengung er sich erst langsam, durch gewaltigen und des öfteren auch gewalttätigen Aufwand freizureißen versucht. Dass es tatsächlich zum Bruch mit dem Alten gekommen ist, liegt zum Teil auch an der hier aufgezeigten veränderten Stellung gegenüber den kulturstiftenden Lebensformen der Klöstergemeinschaften und deren theologischen Askesehandhabung. Indem Luther den Mönchen und Priestern, also den Klerikern, vorwirft durch ihr askesehaftes Leben Lohn von Gott erhalten zu wollen⁵⁴, wendet er sich gegen die Extremität dieses Brauchtums und hilft somit, gewollt oder ungewollt, eine neue Körperwahrnehmung aufzustellen. Die kulturellen Implikationen, die daraus entstehen, werden dem Leser oder der Leserin durch das folgende Zitat Lohses besonders ins Bewusstsein treten:

„Die neue radikalere Auffassung von der Sündhaftigkeit des Menschen, die Erkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben sowie die Freisetzung des weltlichen Bereichs, der nicht mehr der geistlichen Autorität unterworfen, sondern nun als ein eigenes Feld angesehen wurde, auf welchem der Christ sich im Gehorsam gegen Gott zu bewähren hat, haben der Askese den besonderen Rang genommen, den sie lange Zeit innegehabt hatte.“⁵⁵

Was Lohse hier anspricht, ist im Grunde genommen die Freisetzung des Individuums des Menschen, der sich bis dahin nur durch die Religiosität der Kirchengemeinschaft, in den vorgeschriebenen Satzungen und Statuten der Ecclesia identifiziert hatte. Seine Körperwahrnehmung, sein Heilsverständnis, seine ganze Persönlichkeit; sie alle wurden von kirchlichen Vorstellungen geprägt, doch vermochte Luther, durch seine Reformation und Theologie eine neue Glaubenskonstellation zu schaffen, die über die Gnadenslehre (sola gratia), den Menschen, mitsamt seiner physischen Existenz in den persönlichen Beziehungsstand zu Gott erhob. Dass die Thematisierung des Individuums und seiner körperlichen Selbstauffassung allerdings nicht nur in einem Teil des gesellschaftlichen Beziehungssystem sichtbar werden konnte, sondern im Zerfall der traditionellen Lebensordnung alle Nuancen der Gesellschaft berühren musste, scheint klar zu sein. Richard van Dülmen drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

„Schließlich handelt es sich bei der „Entdeckung des Individuums“ nicht um einen rein intellektuell geistigen Akt; gerade an seinem Beginn war der Individualisierungsprozess eingebunden in soziale Entwicklungen, politische Konstellationen und ökonomische Expansionen. Die Entdeckung des Selbst entfaltet

eine soziale Dynamik, die bislang verkannt wurde; es ging nicht um die Durchsetzung einer einzelnen neuen Idee, sondern um die einer neuen Einstellung, die alle Bereiche des Alltagslebens berührte und sich auch auf die Lebenspraxis auswirkte.“⁵⁶

Wir sehen also, dass der Mensch Anfang des 16. Jahrhunderts, in jener Übergangsphase von dem Mittelalter und dessen Gedankengut hin zur geistlichen Erneuerung der Kirche, in der Aufbruchsstimmung der eintretenden Neuzeit, nicht nur religiöse heilsbestimmende Wandlungen anstrebte, sondern diese in allen Belangen der Kultur suchte. Die Absage an die alte Autorität der Kirche und an deren Funktion als Vermittlerin zwischen Gott und Mensch gaben diesem ein neues Selbstvertrauen und Selbstverständnis, welches sich nicht nur in der Auswertung von Tradition, Theologie und Philosophie niederschlägt, sondern auch in den Bildern und Zeichnungen der neuaufblühenden Kunst auftritt.

Gerade in den hundert Jahren zwischen 1450 und 1550 findet in Europa eine noch nie dagewesene Sensibilisierung des Menschen in der bildenden Kunst statt. Hatten katastrophale Schicksalseinbrüche wie der weitverbreitete Pesttod oder die Folgen großer Hungersnöte dem Menschen die Vergänglichkeit seines Körpers in Kunst und Literatur durch die zahllose Sterbeliteratur sowie Bilder des Totentanzes auf Altären etc. näher gebracht, so erfährt er jetzt eine neue Inszenierung seiner körperlichen Existenz. Die ständige Erinnerung an Tod und Verfall der Leiblichkeit, an Epidemien, Krisen und der allzu leichten Destabilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die wir von der mittelalterlichen Kunst gewohnt sind⁵⁷, weichen einem diesseits betonten Kunstverständnis der Neuzeit; das Selbstbildnis und die Porträtmalerei als neue Gattung der Kunst wird geboren.⁵⁸

Die Gleichheit aller Menschen vor dem Tod, der den Höchsten und Niedrigsten holt und keine Unterschiede macht zwischen arm, reich, jung und alt, oder auch zwischen gesund und krank, weicht einer anderen Thematik in der Kunstdarstellung der Zeit. Die Porträtmalerei, auch wenn sie ins Mittelalter zurückweist, da bereits Botticelli, van Eyck, Piero della Francesca und Leonardo da Vinci diese Kunst praktiziert haben ⁵⁹, wird nun zum Standard des Jahrhunderts ⁶⁰. Die großen italienischen Maler Bellini, Michelangelo, Raphael und Tizian, die Niederländer Hieronymus Bosch und Pieter Brueghel, aber auch die Meister der deutschen Malkunst wie Grünewald, Cranach, Altdorfer, Dürer oder Holbein entwickeln diese Kunsttechnik, indem sie auf die exakte Formung des Einzelmenschen eingehen, und diesen in seiner Körperlichkeit aus dem Gebilde der Masse der Unbekannten als Einzelperson herausheben. Weist der 1470 geborene Matthias Grünewald gerade in einem Werk wie „Das Leiden Christi“ (1512), das dessen furchtbaren Todeskrampf am Kreuze wiedergibt, durch die in dem Hintergrund der Nacht stilisierte trübsinnige Schwermut noch Eindrücke des gotischen Stils auf, so muss bereits der leichte Optimismus Dürers, als neuzeitlich gesehen werden. Im Werke Dürers bricht dieses neue Körperbewusstsein, das neue Identitätsbewusstsein, das sich nicht nur am Jenseits sondern auch am Diesseits orientiert, auf, ohne sich aber gänzlich von der Welt des Christentums oder des Mittelalters zu lösen. In seiner „Deutschen Kulturgeschichte“ schreibt Hans-Wilhelm Kelling dazu folgendes:

„Dürers Bemühen um die klassische Form und um die genaue anatomische Erfassung des nackten menschlichen Körpers, seine genaue Beobachtung und Wiedergabe der Natur, sein Interesse für die Geometrie und wissenschaftliche

Gesetzmäßigkeit und sein Selbstbewusstsein sind typisch für den Renaissance Künstler ... der mit der Tradition der Gotik bricht.“⁶¹

Dieses neue Körperbewusstsein lässt uns in den Porträtbildern der Zeit zumeist getreue Abbilder von Personen erkennen, die aus allen kulturellen Schichten des Jahrhunderts abstammen. Bürger, Kaufleute, Gelehrte stehen in ähnlicher Verbreitung da, wie Vornehmlichkeiten des Adels und des Reichtums. Bei aller Stilisierung und symbolhafter Bedeutung ging es in erster Linie aber um die Ausdrucksform der Menschlichkeit und zugleich Besonderheit des Individuums, das sich in der Wertschätzung der Weltzugewandtheit ausdrückt. Nochmals wollen wir uns einem Zitat Kellings zuwenden, das die oben erwähnten Kunstmerkmale der Zeit, auch in den Bildern Dürers aufweist, der, wie Luther, allein schon durch die Vielzahl seiner Werke die Kultur und Gesellschaft der Zeit prägen konnte. Kelling schreibt:

„Hier ist der menschliche Körper in höchster Vollendung und klassischer Schönheit. Seine späteren Gemälde ..., die in natürlicher Größe gemalt sind, zeigen ebenfalls wie genau Dürer die Proportionen des menschlichen Körpers kennt und als wie schön er dessen Form empfindet.“⁶²

Zum ersten Mal tritt hier die Schönheit der menschlichen Formung, die Würdigung der Körperlichkeit in all deren Ausdrucksvariationen, im Kulturbereich des Abendlandes, auf. Nicht nur der von Schmerz durchzogene, am Kreuz leidende Leib Christ, nicht nur die Mahnung des plötzlichen Lebensendes und nicht nur der Tod als Knochenmann und Gerippe oder die der Verwesung anheimgegebene Körperlichkeit, werden thematisiert. Es ist dem Künstler vergönnt, nicht nur den einbrechenden

gewaltigen Umbruch der Renaissance, des Humanismus und der Reformation mitzuerleben, sondern diesen auch inhaltlich mit zu gestalten und wiederzugeben. Künstler, wie Dürer (1471-1528), der als Maler, Holzschnitzer, Kupferstecher, Zeichner und Verfasser von wissenschaftlichen Abhandlungen das Sinnbild des Renaissancemenschen verkörperlichte, versuchten durch innere Teilnahme an den religiös-kulturellen Problemen ihrer Zeit, über geistige Intensität und visionären Ausdruck, die Spannung zwischen der Weltzugewandtheit und der Weltflucht zu überbrücken.⁶³ Die Synthese zwischen der klassischen Haltung einerseits und der tiefen, fast mystischen Innerlichkeit andererseits, ließen zwar immer noch die großen, religiösen Motive der Bibel auftreten, doch wurde der Mensch in seiner bis ins kleinste Detail gehende Körperlichkeit dargestellt, die ihm Würde, Größe und Erhabenheit zukommen lässt. Schon bei Leonardo da Vinci (1452-1519), erfährt der menschliche Körper insofern eine Aufwertung, als dass er zur Ausdrucksform der geistig-seelischen Kräfte schlechthin umgedeutet wird. In seinen philosophischen Tagebüchern schreibt der Künstler über die Bewertung der Leiblichkeit folgendes:

„... die Seele verlangt beim Körper zu verbleiben, weil sie ohne die organischen Werkzeuge dieses Körpers nicht zu wirken, noch zu fühlen vermag.“⁶⁴

Auch wenn diese und ähnliche Worte die Rahmenbedingungen für die aufkommende Körperbetonung der Zeit darstellen, so dürfen sie trotzdem nicht als totaler Bruch mit der zum Teil weltkeptischen Haltung des Frühmittelalters gesehen werden, sondern vielmehr sind sie die ersten Boten eines neuen kulturellen Lebensgefühls, das erst langsam ins Bewusstsein der Bevölkerung einzudringen beginnt. Das neue Denken und die damit verbundene Aufwertung des Menschen und

seiner leiblichen Existenz tritt dabei nicht der christlichen Tradition entgegengesetzt gegenüber, sondern das Denken erfährt eine gewisse Verlagerung des Schwerpunktes. Der Mensch wurde nun nicht nur durch die Erbsündenlehre und das aus eigener Kraft durchgeführte Heilstreben definiert, er war nicht mehr ein Spielball des Schicksals oder ein zielloses, haltlos im Winde wehende, dem Sturm des Lebens ausgesetzte Blatt, sondern er war ein Geschöpf Gottes, das sein Leben aktiv mitgestalten konnte. Gerade die Humanisten vermochten dieses grundneue Lebensgefühl in alle Bereiche der Kultur hineinzutragen. So können wir in den Schriften des humanistischen Mönches, Pico della Mirandola, Gott folgende Sätze sagen hören, die er nach der Schöpfung Adams diesem zuspricht:

„Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur, durch die von uns vorgeschriebenen Gesetzen bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Gesicht gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen...“⁶⁵

Dieses ist nun die neue Philosophie und der neue Glaube, die der neuen Kunst als Geistesbasis unterliegen und von denen diese charakterisiert wird. Dem Äußeren des Menschen, seinem funktionalen Körperbau und der leiblichen Darstellung seines Daseins, wird eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt. Aus diesen Ansprüchen heraus, sucht der Künstler der Zeit die Perfektion der Wiedergabe der typischen

körperlichen Gestaltungsformen zu erreichen. Er beschränkt sich nicht nur auf die Symbolhaftigkeit des Inneren, sondern er will die naturgetreue Beschreibung der äußeren Gestalt abrufen. Dürer schreibt:

„Ich wil auch mit diser meiner Unterricht allein von den eusseren linien der form und pilder, und wie die von punct zu punct gezogen sollen werden, schreibenn, aber von den innerlichen dingen gar nit.“⁶⁶

Im Vordergrund steht hier also die Entdeckung des menschlichen Körpers mitsamt seiner proportionierten geometrischen Schönheit, die, wie uns eine Vielzahl an Werken beweist, auch in der Nacktheit, in der totalen Entblößung der menschlichen Geschlechtlichkeit, als Mann und Frau gezeigt wird. Dass aber auch diese gewagte, künstlerisch-kulturelle Einstellung zur aufkommenden Weltfreudigkeit und Weltoffenheit nicht über die immer noch vorhandene Ambivalenz der Körperbewertung hinwegtäuschen kann, soll hier an einem weiteren Zitat Luthers verdeutlicht werden. Dass er das vielfältige Adam und Eva Motiv, das von einer ganzen Reihe von weit bekannten Meisternalern aufgegriffen und bearbeitet wurde, gekannt und auch wohl im Bild gesehen hat, darf wohl kaum angezweifelt werden. Dürer (1507 und 1510), Lucas Cranach (1512 und 1528), Jan Gossaert (1525), Hans Baldung Grien (1529 und 1531) sowie Hans Holbein d. J. (1517), um nur einige zu nennen⁶⁷, haben alle den sündhaften Fall der Menschheit, meist in natürlich nackter Form, auf der Leinwand festgehalten und verewigt. Dass Luther auch mit Künstlern bekannt war, mit ihnen im Briefwechsel stand⁶⁸ und sich auch malen lies⁶⁹, und demzufolge in ihren Werkstätten ein und aus ging, ist bekannt und bestärkt nur die Mutmaßung, dass er tatsächlich deren Werke gekannt haben musste. (Dürer schickte

ihm sogar einige seiner Werke als kleinen Dank für den theologisch zusammengefassten Durchbruch der Lebenserneuerung)⁷⁰. Was auch immer Luther an erotisierter Nacktheit in den Kunstwerken der Zeit zu Gesicht bekommen hat, so legt er den geschlechtsspezifischen Unterschied zwischen Mann und Frau dennoch immer wieder theologisch bedingt aus. Der Sündenfall habe die Stellung von Frau und Ehe, Familie und Öffentlichkeit überworfen und eine hierarchische Stellung der Beziehungen hervorgebracht. Die Frau, die im Urstand vollkommen frei war, wurde nach dem Sündenfall, als die zuerst Verschuldende, durch die Gebote Gottes dem Mann unterstellt und seiner Gewalt und Kraft unterworfen, was dann wiederum zu ihrem auferlegten Gehorsamszwang führen sollte.⁷¹ Diese Rollenverteilung sieht Luther aber nicht nur im Geistlichen, sondern glaubt sie auch in der Realität des Physischen bestätigt zu finden. Wenn man seine Worte in diesem Zusammenhang hört, glaubt man fast, ihn vor einem der oben erwähnten Adam und Eva Bilder stehen zu sehen, um die darin aufgeführten körperlichen Merkmale auf seine gewohnt herbe Art und Weise zu kommentieren. Luther schreibt:

„Männer haben eine breite Brust und kleine Hüften, darumb haben sie auch mehr Verstandes denn Weiber, welche enge Brüste haben und breite Hüften und Gesäß, dass sie sollen daheim bleiben, im Hause still sitzen, haushalten, Kinder tragen und ziehen.“⁷²

Dieses sind natürlich nicht die Worte eines weltaufgeschlossenen Mannes, der für die Gleichberechtigung der Frau einzutreten wagt. Luther hätte sich auch bestimmt nicht als solcher bezeichnen lassen wollen, da es seiner Weltsicht zu sehr an Kompromissbereitschaft fehlte. Es sind aber Worte, die zeigen, dass es sich hier um

eine Zeit handelt, in der man sich, bewusst oder unbewusst, mit der in den Blickpunkt tretenden Leiblichkeit, mit der physischen Welt des Menschen, also mit dem der Geistigkeit gegenüberliegenden Anderen, den Formen des Körperbaus an sich, auseinandersetzt.

Doch wollen wir uns nun fragen, ob die Beschäftigung mit der Körperlichkeit und die Bewertung desselben systematisch und nach Regeln geordnet, durchgeführt wurde. Wie wurde die Jugend, wie wurde der Mensch in und durch die Erziehungswissenschaft im Schulwesen der Zeit, mit der sich im Raum und Zeit ausdehnender Körperlichkeit, konfrontiert? Was hat die Pädagogik zum Körperversständnis der Zeit beigetragen? Können wir in diesem Zusammenhang von Sportübungen und von Bewegungskultur sprechen? Diesen und ähnlichen Fragen wollen wir uns nun im nächsten Kapitel zuwenden, und die Darstellung des Körpers als Orientierungszentrum und Wahrnehmungsorgan innerhalb von den institutionellen Bildungsstrukturen der Zeit, untersuchen.

Endnoten zum FÜNFTEN KAPITEL

- 1 Halder, Alois und Max Müller (Hrsg.) Philosophisches Wörterbuch.
Wien: Herder Verlag, 1996, Seite 162.
- 2 ebenda, Seite 163.
- 3 Eine nähere Untersuchung zur allgemeingültigen Kulturdefinition weist auf eine Vielzahl von Theorien der Bewertung und Auslegungen dieses Konzeptes. Die Anthropologen C. Kluckhohn und A. Kroeber haben bereits 1952 über 300 verschiedene Kulturdefinitionen zusammengetragen. Siehe dazu:

Kroeber, Alfred und Clyde Kluckhohn. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions.
Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- 4 Stellvertretend soll hier die Studie Carol Steels aufgeführt werden, in der sie auf 24 Seiten die philosophische Funktionsbedingtheit des menschlichen Körpers diskutiert:

Steel, Carol. The Moral Purpose of the Human Body.
In: Phronesis. May, 2001, Vol. 46. Issue 2, Seite 105.
- 5 Rahner, Karl und Herbert Vorgrimler. Theological Dictionary.
New York: Herder & Herder. 1965, Seite 59-60.
- 6 Lederach, J.P. Preparing for peace: Conflict transformation ac. s. cultures.
Syracus, NY.: Syracuse University Press, 1995, Seite 84.
- 7 Eagleton, Terry. Ideology.
New York: Verso, 1998, Seite 1.
- 8 Geertz, Clifford: "Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur", in ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.
Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 2002, Seite 7-43, hier Seite 9.
- 9 Dülmen, Richard van. Erfindungen des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000.
Wien: Böhlau-Verlag, 1998, Seite 99.
- 10 Swinarski, Ursula. „Der ganze und zerteilte Körper: zu zwei gegensätzlichen Vorstellungen im mittelalterlichen Reliquienkult.“
In: Beiträge zur Hagiographie Bd. I. Hagiographie im Kontext: Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung.
Stuttgart: Steiner, 2000, Seite 61.
- 11 Dülmen, Richard van. Erfindung des Menschen. Seite 99-100.
- 12 ebenda, Seite 100.

- 13 Swinarski, Ursula. Der ganze und zerteilte Körper. Seite 66.
- 14 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung und Erlösung.
Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Seite 247
- 15 zitiert nach: Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung. Seite 248-249.
- 16 ebenda, Seite 249.
- 17 Kay, Sarah und Miri Rubin. Framing medieval bodies.
Manchester: Manchester University Press, 1994, Seite 2-3.
- 18 Headley, John M. Luther's View of Church History.
New Haven: Yale University Press, 1963, Seite 89.
- 19 ebenda, Seite 89.
- 20 Swinarski, Ursula. Der ganze und zerteilte Körper. Seite 67.
- 21 Walker-Bynum, Caroline. Fragmentierung. Seite 254.
- 22 ebenda, Seite 254.
- 23 ebenda, Seite 256-261.
- 24 LW 54, 131.
- 25 zitiert nach: Hazlitt, William. Table Talk of Martin Luther.
Philadelphia: The United Lutheran Publ. House: 204, Seite 244.
- 26 Angenendt, Arnold. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart.
München: C.H. Beck Verlag, 1994.
- 27 Dülmen, Richard van. Erfindung des Menschen. Seite 261.
- 28 Die Rede ist hier von dem von Johann Evangelist Stadler und weiteren Herausgebern veröffentlichten Heiligenlexikon in 5 Bänden:
Stadler, Johann Evangelist (Hrsg.) Stadlers Vollständige Heiligen-Lexikon. Oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen, aller Orte und aller Jahrhunderte.
Hildesheim: Georg Ohns Verlag, 1996.
- 29 LW 54, 288.
- 30 Dülmen, Richard van. Erfindung des Menschen. Seite 267.
- 31 LW 54, 288.
- 32 zitiert nach: Dülmen, Richard van. Erfindung des Menschen. Seite 266.

- 33 Lohse, Bernhard. Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, Seite 378.
- 34 Geertz, Clifford. Dichte Beschreibung. 2002.
- 35 Zur umfangreicheren Geschichte des abendländischen Mönchtums siehe unter anderem:
Schweiger, Georg und Manfred Heim. Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte.
München: C. H. Beck Verlag, 2003.
- 36 Lohse, Bernhard. Mönchtum und Reformation. Seite 371.
- 37 Lohse, Bernhard. Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche.
München: Oldenburg, 1969, Seite 230.
- 38 ebenda, Seite 232.
- 39 ebenda, Seite 15.
- 40 Heimerl, Theresia. Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus.
Frankfurt a. Main: Peter Lang Verlag, 2003, Seite 32.
- 41 Valantasis, R. Daemons and the Reflecting of the Monk's Body. Monastic Anthropology, Daemonology, and Ascetism.
In: Semeia. 58. (1992) Seite 55.
- 42 Feichtinger, Barbara und Helmut Seng (Hrsg.) Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der Christlichen Literatur der Spätantike.
München: K. G. Saur Verlag, 2004, Seite 16.
- 43 Heimerl, Theresia. Das Wort gewordene Fleisch. Seite 34.
- 44 Lohse, Bernhard. Askese und Mönchtum. Seite 131.
Neuerdings siehe auch:
Frank, K. S. Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, Seite 2 ff.
- 45 Frank, K. S. Grundzüge des Mönchtums, Seite 39.
- 46 WA 8, 577, 20 ff.
- 47 WA 8, 614, 9.
- 48 Lohse, Bernhard. Mönchtum und Reformation. Seite 375.
- 49 WA 8, 604, 9.

- 50 Zitiert nach: Aland, Kurt. Martin Luther. Tischreden.
Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1960, Seite 273.
- 51 Feichtinger, Barbara. Die Christen und der Körper. Seite 25.
- 52 Lohse, Bernhard. Mönchtum und Reformation. Seite 378.
- 53 Aland, Kurt. Martin Luther. Tischreden. Seite 59.
- 54 Lohse Bernhard. Mönchtum und Reformation. Seite 338.
- 55 Lohse, Bernhard. Askese und Mönchtum. Seite 232.
- 56 Dülmen, Richard van. Die Entdeckung des Individuums. 1500-1800.
Frankfurt a. Main: Fischer Verlag, 2002, Seite 11.
- 57 Plazy, Gilles. The History of Art.
New York: Friedman Publishing, 2001, Seite 72.
- 58 ebenda, Seite 100.
- 59 ebenda, Seite 73.
- 60 ebenda, Seite 101.
- 61 Kelling, Hans-Wilhelm. Deutsche Kulturgeschichte.
New York/London: Holt, Rinehart und Winston Verlag, 1974,
Seite 142.
- 62 ebenda, Seite 144.
- 63 ebenda, Seite 142.
- 64 Leonardo da Vinci. Philosophische Tagebücher.
Hamburg/Berlin: Rowohlt Verlag, 1958, Seite 103.
- 65 zitiert nach: Dülmen, Richard van. Die Entdeckung des Individuums. Seite 66.
- 66 Rupprich, Hans (Hrsg.) Dürer. Schriftlicher Nachlass. 3 Bd.
Berlin: Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, 1969, Bd. I,
Seite 126.
- 67 Forty, Sandra. The World of Art.
London: PRC Publishing, 2004.
- 68 Aland, Kurt. Martin Luther. Die Briefe.
Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1959, Seite 84.
- 69 Herrmann, Horst. Martin Luther. Ketzer und Reformator, Mönch und Ehemann.
München: Orbis Verlag, 1999, Seite 251.

- 70 ebenda, Seite 159.
- 71 Walch, Georg Johann (Hrsg.) Martin Luther. Sämtliche Schriften. Bd. I
Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung, 1986,
Seite 247.
- 72 WA TR. Bd. I, Seite 19, Nr. 55.

DAS SECHSTE KAPITEL

6.1 Der Körper als physiologische Realität im Schulungswesen der Zeit

Auch in diesem Kapitel müssen wir erneut von dem Kulturbegriff und dessen Bedeutung und Auswertung hinsichtlich unserer Körperthematik ausgehen. Abermals wollen wir die Kultur als die Gesamtheit eines mehrdimensionalen sozio-ökologischen Gewebes und Netzwerkes sehen, worin Wahrnehmungen, Denkanstöße und Wertauffassungen kultiviert, veredelt und weiter gereicht werden. Dass in der Entwicklung dieser Symbol- und Kommunikationssysteme, in der Schaffung einer bestimmten gesellschaftlichen historischen Lebenshaltung, die institutionalisierten Bildungs- und Erziehungsstätten der jeweiligen Gemeinschaft, einen besonders hohen Rang einnehmen müssen, ist leicht verständlich. In und durch sie wird das Spektrum der geistigen und künstlerischen Lebensäußerungen einer ganzen Zeitperiode eingefangen, als kollektives Wissen verarbeitet und an den Einzelnen weitergereicht. Demzufolge findet Kultur zwar nur in der Pluralität von Menschen statt, weil sie auf Grund ihrer Allgemeinheitsfunktion von vielen getragen werden muss, doch ist ihr Ziel, Inhalt und Grundlage im Rahmen der gesellschaftlich-historischen Gesamtentwicklung, immer das Individuum. So gesehen, wird Kultur zum Inbegriff der Modellierung und kollektiven Formung des Menschen, seines Charakters, seines Denkens, seiner gesellschaftlichen Beurteilung und der persönlichen Lebensauffassung. Ein großer Teil dieser sozial formierten Realität wird dabei innerhalb des kulturgeschichtlichen Prozesses von den jeweiligen Bildungseinrichtungen der Zeit dargelegt, und an den zu Erziehenden weitergereicht. Ob Luther und die Reformatoren seiner Zeit sich diesen und ähnlichen

kulturpädagogischen Überlegungen bewusst auf diese Art zugewandt hatten, kann in Frage gestellt werden. Es steht jedoch fest, dass ein großer, geistiger Umbruch, der in sich den Ausgang aus dem Alten und den Beginn einer neuen Epoche beinhaltet, zwangsläufig auch den Sektor der Bildung berühren musste, da diese im Spannungsfeld zwischen Kultur und Gesellschaft zu Hause ist. Durch die Kritik Luthers an der Kirche und dem Mönchswesen haben auch Klosterschulen und Stiftungen, die überwiegend für die Erziehung im Mittelalter gesorgt hatten ¹, zu Beginn des 16. Jahrhunderts an Gewicht verloren. Die Methoden der Erziehung im Unterrichtsverfahren, die wortwörtliche Einprägung unverstandener grammatischer Regeln, oder die statische Einprägung kirchlicher Gesänge sowie das Auswendiglernen von lateinischen Bibelversen (versus memoriales), wurde nicht mehr tragbar, vor allem nachdem der Vorzugswert des geistlichen Standes, um dessen Willen man die Qualen erduldet hatte, verloren gegangen war. ² Das Bildungswesen musste Zweck seiner kulturellen Gestaltung neu aufgebaut werden. Luther erkannte, dass die kirchliche Instanz auf Grund der immer wieder kehrenden Korruption dazu nicht mehr fähig war, die privaten Initiativen der einzelnen Elternhäuser nicht ausreichten, und die Fürsten und Landesherren, auch wenn sie guten Willens gewesen wären, Zeit bedingt, dazu nicht in der Lage waren. ³

Aus diesem Grund verfasst Luther bereits zu Beginn der Reformation im Jahre 1524 seine auffordernde Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen.“ Hier löst Luther das gesamte Ordens-, Stifts- und Bruderschaftswesen von der Erziehungsverantwortung, indem er diese in die Hände des Bürgertums legt. Im Rahmen meiner Arbeit ist dies besonders wichtig, wenn man von der Vermutung ausgeht, dass der Landknecht, der unter harten

Bedingungen die Ernte einführt, oder der aus dem Stande des Stadtbürgers kommende, handwerkliche Schmied, der beim täglichen Ambossschlagen körperliche Schwerstarbeit verrichtet, eine andere Körperwahrnehmung besitzen, wie zum Beispiel der in der Einsamkeit seines Klosters lebende, sich in die Bücher der Philosophie und Theologie vertiefende Mönch sie kennt. Es ist klar, dass die Bildung, als Repräsentationscharakter der Kultur, auch Eigenschaften dessen aufweist, von dessen Wertesystem sie abhängt und getragen wird. Luther jedenfalls erkennt diese Dimension des Lernprozesses und sieht das Bildungswesen daher in seiner zweifachen Rolle. Es ist auf der einen Seite die Leiter zur notwendigen weltlichen Bildung des sozialen Standes, und auf der anderen ist es die Vertiefung der neuen kirchlichen Bewegung. In keinem Fall aber darf das Bildungs- und Schulwesen Selbstzweck werden, sondern muss in der Rolle jenes Mittels verweilen, auf Grund dessen der Mensch und die Gesellschaft sachkundiger Gott dienen können.⁴

Was in dieser Schrift Luthers so aufschlussreich durchbricht ist die Tatsache, dass er sich die gewaltigen Umwälzungen seiner Zeit bewusst gemacht hat und aus diesem Gesichtspunkt heraus, die Veränderungen der sozial-kulturellen Erziehungsbedingungen auch gewollt und absichtlich vorantreibt. Über den Stand der Erziehung, wie er ihn glaubt im Klosterwesen Anfang des 16. Jahrhunderts im Anbruch der Neuzeit vorzufinden, schreibt er:

„... der Mönchshaufen nimmt sehr ab, andererseits sind sie auch zum größeren Teil unfähig zu lehren und anzuleiten; denn sie können nichts als ihren Bauch pflegen, was man sie ja auch allein gelehrt hat.“⁵

Hatte Luther mit seinem Angriff auf die Kirche gezeigt, dass dem geistlichen Stand keine besonderen, heilsbetonenden Verdienste zukommen, und hatte er dadurch entschieden zum Nachlassen des Zulaufs zu den Klöstern beigetragen, so will er nun die Klöster als einseitige Erziehungsinstitute völlig aufheben:

„Es ist doch auch nicht meine Meinung, dass man Schulen in der Art einrichten soll, wie sie bisher gewesen sind, wo ein Knabe zwanzig oder dreißig Jahre lang an dem Donat und Alexander gelernt hat und doch nichts gelernt hat. Es ist jetzt eine andere Welt, und es geht anders zu.“⁶

Luther, der als Erzieher seiner Kinder, als Lehrer von Katechumenen, als Prediger einer Gemeinde und als Professor an der Wittenberger Universität eine umfangreiche Erfahrung und vielseitige Kenntnis des pädagogischen Lernprozesses aufweisen kann, hat immer wieder auf die Wichtigkeit des Schulbesuches und der damit verbundenen Prägung des Kindes hingewiesen. Mehrere seiner Schriften haben sich unter anderem auch mit Fragen der Pädagogik befasst, wie zum Beispiel „Ein Sermon vom ehelichen Stand“ (1519), „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (1520), die Vorrede zur deutschen Messe (1526), zum Kleinen Katechismus (1529), der „Sermon, dass man die Kinder zur Schule halten soll“ (1530) usw. Zitieren möchte ich in diesem Zusammenhang allerdings ein weiteres Wort aus seinen Tischreden, worin er unverblümt seine Meinung zum Bildungswesen wiedergibt. Dort heißt es:

„Auf Bürgermeister, Fürsten und Adel können wir verzichten, auf Schulen aber kann man nicht verzichten, denn sie müssen doch die Welt regieren.“⁷

Was aber genau waren Luthers Gedanken und somit wohl auch die Vorstellungen anderer Reformatoren, hinsichtlich des rechten Erziehungsablaufes? Was waren die praktischen Auswirkungen der theoretisch verfassten Aufforderungen? Und die im Rahmen dieser Arbeit noch wichtigere Frage: Wie verstand Luther die Körperlichkeit im Bilde der Erziehungswissenschaft? Kann von einer Erziehung des Körpers überhaupt gesprochen werden? Von Sport? Dies sind alles grundlegende Fragen, denen ich mich nun im nächsten Teil dieser Arbeit zuwenden möchte, um nach der Auf- oder Abwertung der Körperlichkeit, im Bild der Erziehungsprogramme der Zeit, zu suchen.

6.2. Bewegungskultur als Deutung der Körperwahrnehmung im Erziehungswesen der früheren Neuzeit

Wie wir gesehen haben, ist die Handhabung und Bewertung des historischen Körpers, durch die vielen Einflüsse von verschiedenen, zeitbezogenen Extremitäten nicht etwas Festbleibendes und Unveränderliches, sondern vielmehr erhält der Körper eine gewisse zeitbegrenzte Benennung und Funktionszuweisung, in dem er zum Produkt der Kultur und zum sozialen Bedeutungsträger seiner umgebenden Gesellschaft wird. Weil die Geschichte, im Sinne der Historie, keine gleichbleibende Konstanz ist, und sie sich immer in der fließenden Dynamik des kulturellen Wandels befindet, so ist die in ihr erstehende Körperkonstruktion ebenfalls nur die Reflektion einer gegebenen Epoche.

Werfen wir in diesem Zusammenhang nochmals einen kurzen Blick auf die Kultur des ausgehenden Mittelalters, dann sehen wir eigentlich das Körperbewusstsein von vier verschiedenen Typen von Menschen, die bezeichnender Weise alle in ihrer Funktionszuweisung der Rolle des Mannes zukommen und die aus vier unterschiedlichen Schichten der Gesellschaft abstammen. Auch wenn die Körperwahrnehmung der Zeit, durch die Gedanken der Philosophie und Theologie, und gerade auch durch die Glaubenslehre der Eschatologie eine bestimmte Richtung gegeben wurde, so musste die auf Mobilität ausgerichtete Körperfixierung des Ritters eine andere sein, als die des Mönchen, der sich mit der Dualität zwischen dem Leib und der Seele in der Isolation und Abgelegenheit seiner Zelle, auseinandersetzt. Ebenfalls musste der an harte Feldarbeit gewohnte, oftmals mit der Hungersnot kämpfende Bauer, seine Leiblichkeit in einer ganz anderen unmittelbaren Kausalität

spüren, als sie der freie Bürger im aufkommenden Stadtwesen erfährt.⁸ Der Historiker Arnold Bühler geht hier sogar soweit, indem er das Spätmittelalter in die Gesellschaft der Betenden, Arbeitenden und Kämpfenden unterteilt, und dabei zwei Arten der Lebensformen hervorhebt, nämlich die Courtoisie des Rittertums und die von Todesfurcht überschattete Lebenseinstellung der Freichristen und Gläubigen.⁹

Dass die Erziehung, gerade was die Körperbildung betrifft, den Menschen in seinem jeweiligen Stande anspricht und daher von unterschiedlicher Prägung und Auswirkung getragen wurde, scheint klar zu sein. So gab es die Ritterakademie, die vorwiegend vom Hochadel gegründeten Ausbildungsstätten, die allerdings nicht zur Buchgelehrtheit erziehen wollten, sondern deren Ziele, körperliche Überlegenheit, Durchsetzungsfähigkeit, das Vermögen zur Handhabung und Betätigung von Waffen sowie der Mut zur Härte und Risikobereitschaft, waren. Man suchte die jungen Adligen für die Verwaltung von Hof, Heer und Diplomatie vorzubereiten, da „körperliche Mängel ... traditionell sehr hinderlich für das Fortkommen eines jungen Adligen“, ¹⁰ waren. Im Zentrum des Fächerkanons, dieser auf die Wehrfähigkeit gerichteten Erziehung, standen die „exercitia corporis“ unter anderem das Reiten, Fechten, Tanzen, Exerzieren, Fahenschwingen, die unterschiedlichen Ballhausspiele und gelegentlich auch das Schwimmen.¹¹ Hier entspricht die Sinnlichkeit des Körpers noch ganz dem germanischen Heldengut - das noch nicht von der philosophisch-theologischen Leib-Seele-Dualität berührt worden ist - in dem Abhärtung, Kräftigung des Leibes und Stärke und Ausdauer desselben, als die zur erfolgreichen Kriegsführung so notwendigen Tugenden gesehen werden,¹² wie auch die vita von Kaiser Maximilian (1459-1519) aufweist. In seinen „autobiographischen Romanen“, dem „Weißkunig“ und „Theuderdank“, die auf Grund seiner mangelnden

Lateinkenntnisse immer wieder ins Deutsche übergehen, erfahren wir, dass die Sprech- und Sprachschwierigkeiten, die der Kaiser als Kind nach dem plötzlichen Tod der Mutter entwickelte, durch „das stete Bemühen um die ritterlichen Künste zur Bildung seiner Körperkraft“, ¹³ überwunden wurden.

Dass die monastische Körperkultur der lehrenden und studierenden Mönche, gerade auch auf Grund ihrer oftmaligen Askesehaltung und der damit verbundenen strengen Körperzüchtigung, ein anderes Körpervverständnis in dem auf das Jenseits gerichtete Bewusstsein des Gläubigen aufkommen ließ, ist nur allzu leicht nachvollziehbar. Doch hat gerade Luther sportliche Bewegungsübungen als gut geheißen, solange sie als „notwendiger Ausgleich, einseitiger geistiger Betätigung“ (so Ader), durchgeführt werden. Der Sporthistoriker Ader sieht den Grund zu Luthers Sportinteresse hier in ganz praktischen Bereichen liegen, wobei er sich auf den etwas übergewichtigen Körperbau des Reformators bezieht. Ader schreibt:

„Während unter den Humanisten durchaus auch Abneigungen gegen Sport und Spiel laut wurden... anerkannte sie Luther als notwendigen Ausgleich einseitiger Betätigung. Das Verständnis dafür mag in der „Schutzhaft“ durch Friedrich den Weisen auf der Wartburg im Mai 1521 gewachsen sein. Die reichliche, für den Augustinermönch ungewohnte Kost – „Ich sitze faul und voll den ganzen Tag“ – der Bewegungsmangel, führt zu Stuhlverstopfung, zu einer unbefriedigenden körperlichen Verfassung, ja zu Vorzeichen einer Haftdepression. Das ging vorbei, als Luther in die umliegenden Wälder gehen durfte. Schließlich ritt er mit einem Begleiter durch die Gegend und wurde zur Jagd mitgenommen.“ ¹⁴

Auch wenn Ader im Rahmen seiner Untersuchungen, Luthers Unzufriedenheit hinsichtlich des Jagens aufführt, weil jener die „Kreatur nicht leiden sehen konnte“, so stimmt er dennoch mit den Überlegungen Hermanns überein, der ebenfalls glaubt, dass Luther durch die Gegebenheit seiner Umstände „Verständnis für die Funktion von Bewegung, Reiten und Jagen, für Gesundheit und Wohlbefinden gewonnen hat.“¹⁵

Die oben aufgeführten Überlegungen von Ader und Herrmann können natürlich nicht genau nachgeprüft werden, und müssen demnach nur als Mutmaßungen dahin gestellt werden. Die Offenheit und Unvoreingenommenheit, mit der sich Luther an die Bewegungskultur und somit an die Körpererziehung wendet, entspricht allerdings der Tatsache, auch wenn ich deren Ursache wo anders zu finden glaube. Wieder wollen wir unsere Aufmerksamkeit seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ wenden, da er darin ganz bewusst seine erzieherischen Vorstellungen aufgestellt hatte.

Die Schulen, so Luther, müssen von Grund auf erneuert werden. Es ist kein Verdienst in zwanzig oder dreißig Jahren den Donatus, ein römischer Grammatiker des 4. Jahrhunderts, der zur Autorität des ganzen Mittelalters gemacht wurde, zu studieren, oder die als Schulbücher eingeführten Lehrgedichte des im 13. Jahrhundert lebenden Franziskaners Alexander, auswendig zu lernen. Nein, Luther sieht vielmehr den Verdienst der Schulen im Lernen der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, weil die Sprachen das Gefäß sind, welches das Evangelium in sich fasst. („Die Sprachen sind die Scheide, worin dieses Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, worin man dieses Kleinod, das Evangelium, trägt.“¹⁶)

Soweit scheint die Schulreformation Luthers mit keinen Überraschungen aufzuwarten. Doch lesen wir in seiner Schrift weiter, so stoßen wir schon bald auf die ersten bahnbrechenden Erneuerungen, nämlich, dass der Neubau des Bildungswesens nicht eine geschlechtsspezifische Unterteilung aufweisen soll, sondern „sowohl für Knaben als auch für Mädchen an allen Orten einzurichten“ sei.¹⁷ Wem nun diese Worte Luthers, in Anbetracht der Zeitepoche, schon sehr extrem und aufgeschlossen modern erscheinen, der muss dann das nächste Zitat des Reformators, als die Stimme eines Erziehungswissenschaftlers sehen, der die zugrunde liegende Psychologie des Kindes und dessen Wesen versteht, und der die unterschiedliche Lernmethodik der zu Erziehenden sehr gut kennt und auf deren Nöte er pädagogisch dann auch eingeht. Unter Betrachtung der kindlichen Psyche und der Charaktereigenschaft der Jugend schreibt Luther folgendes:

„Nun muss das junge Volk ausschlagen und springen oder jedenfalls etwas zu schaffen haben, woran es Lust hat. Darin ist ihm nicht zu wehren; es wäre auch nicht gut, wenn man's alles wehren würde. Warum sollte man ihm dann nicht solche Schulen einrichten und solches Wissen vorlegen? Ist's doch alles jetzt durch Gottes Gnad so eingerichtet, dass die Kinder mit Lust und spielend lernen könnten, gleichwohl ob es sich um Sprachen oder andere Wissenschaften oder Historien handelt. Es ist jetzt nicht mehr die Hölle und das Fegefeuer unserer Schulen, in denen wir gemartert worden sind über Kasus und Tempora, wobei wir doch nichts als lauter Nichts gelernt haben vor so viel Schlägen, Zittern, Angst und Jammer.“¹⁸

Ob Luther sich bereits durch den Jagdritt in den Wald, zur Zeit seines Aufenthalts auf der Wartburg Friedrich des Weisen, dem Sport betreibenden

Tätigkeitsfeld des Menschen so positiv geöffnet hat, oder erst hier, in der Aufstellung eines Schulplans sich der körperlichen Fähigkeit und Fertigkeiten des Menschen bewusst geworden ist, kann nicht nachgewiesen werden. Es muss aber festgehalten werden, dass Luther immer wieder, gerade auch in den spontan ausgesprochenen Gedanken seiner Tischreden, auf die dem Kinde eigenständige Körper- und Bewegungsdynamik zurück kommt, und sie als affirmativen und positiven Ausdruck sozialer und spiritueller Identität sieht. Das Erkennen der Lust des Kindes, spielend lernen zu wollen, indes es „springend“ und „ausschlagend“ am Lernprozess physisch aktiv und nicht nur psychisch passiv teilnimmt, lässt Luther zu einem Befürworter der Bewegungskultur von Sport, Spiel und Tanz werden. Dies muss ganz klar als eine Bejahung des Körpers gesehen werden, mitsamt dessen Selbstentfaltung in bewussten und absichtlich gestalteten Bewegungsabläufen. Aus diesem Grund kann Luther auch dem Tanz und Spiel, die wohl beide zu den aller primärsten Sinnbildern der sich bewegenden Leiblichkeit des Menschen gehören, nicht abwertend entgegentreten. In seinen Tischreden nimmt er dazu auf folgende Weise Stellung:

„Vom Tanzen muss man das gleiche wie vom Schmuck sagen: dass man davon sagt, es bringe große Verlockung zur Sünde, das ist wahr, wenn es über die Maßen und ohne Zucht geschieht. Aber es kann einer auch wohl mit einer buhlen, die weder Schmuck noch Schöne hat; denn die Liebe ist blind, fällt (in ihrer Blindheit) schier auf einen Kuhdreck wie auf ein Lilienblatt. Darum, weil Tanzen auch der Welt Brauch des jungen Volks ist, das zur Ehe greift, ist es nicht zu verdammen, wenn es nur züchtig, ohne schandbare Weise, Worte und Gebärden zur Freude geschieht. Daraus sollen die hoffärtigen Heiligen nicht Sünde machen, wenn man es nur nicht in Missbrauch bringt.“¹⁹

Demzufolge transzendiert Luther den Körper, auch in dem Erziehungs- und Wachstumsprozess des Kindes, nicht. Er spiritualisiert ihn nicht in die dualistische Welt der Gnosis oder in die pseudo-materielle Welt der Stoiker. Tanz ist gut. Spiel und Sport sind gut. Der natürliche und rhythmische Bewegungsablauf des Kindes wird in den Erziehungsbereich mit hineingezogen und als für gut befunden. Aber nicht nur für das heranzubildende Kind, nicht nur für die zu sozialisierende und in die Gesellschaft aufzunehmende Jugend trifft dies zu, sondern wie wir aus einem weiteren Zitat Luthers lernen können, ist die Befürwortung der kindlichen Bewegungskultur eine Befürwortung der allgemeinen Körperlichkeit des Menschen, auch der Erwachsenen. Hinsichtlich der Erziehung und im Sinne der oben aufgeführten Denkrichtung schreibt Luther:

„Da Christus Menschen erziehen wollte, musste er Mensch werden. Sollen wir Kinder erziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden.

Dieweil wir aber Kindern predigen, müssen wir auch mit ihnen lallen.“²⁰

Natürlich bezieht sich dieses Zitat Luthers auf die Bibelstelle aus dem Matthäusevangelium 18:3, worin Christus die unvoreingenommenen, sorglosen Charakterzüge der Kinder preist und worin er seine Nachfolgerschaft auffordert, jenen nach Art und Weise gleich zu werden; doch lässt sich dieser Gedanke analog, hier leicht auf die Erziehungsphilosophie Luthers übertragen. Erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass Luther den Aufbau des Schulwesens und dieser neuen, recht innovativen Lehr- und Lernmethodik „nicht bloß wegen der jungen Leute, sondern auch zur Erhaltung sowohl unserer geistlichen als auch unserer weltlichen Stände“²¹ anfordert. Die Nutznießer der Schul- und Erziehungsreform, wie Luther sie versteht,

sind demnach nicht nur die Kinder, nicht nur die heranwachsende kommende Generation des Landes und auch nicht nur der kirchlich-geistliche Stand, worin man eigentlich seine ursprüngliche Motivation zur pädagogischen Bildungserneuerung hätte sehen müssen; Luther hebt hier mit besonderer Nachhaltigkeit gerade auch den Gewinn des sekulären Standes hervor. Indem er über die sozialgesellschaftlichen Implikationen spricht, die eine derartige Erziehungsgestaltung mit sich bringt, bedient er sich einiger auf die Körperlichkeit des Menschen bezogenen Gedanken. An gleicher Stelle lesen wir:

„... lasst uns auch den Leib vornehmen und so tun, als ob es keine Seele und keinen Himmel oder Hölle gäbe; als sollten wir allein das zeitliche Regiment in Beziehung auf die Welt betrachten, ob dieses nicht noch in viel höherem Maße gute Schulen und gelehrte Leute braucht als das geistliche!“²²

Was Luther hier sagt ist, dass der weltliche Stand in dieser Übergangsphase der gesellschaftlichen Klassenstruktur vom Auslauf des Feudalismus hin zu den Anfängen des Kapitalismus ²³, Schulen braucht, die in der Herausbildung und Festigung des Städtebürgertums die Kapazität besitzen, die im Grunde genommen meist männlichen Beamte, Kaufleute, Handwerker, Stadtherren etc. zu erziehen und auszubilden.

„Auch wenn es nun, wie ich gesagt habe, keine Seele gäbe und man die Schulen und Sprachen gar nicht brauchte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch schon allein dies Grund genug, die allerbesten Schulen sowohl für Knaben als auch für Mädchen an allen Orten einzurichten: dass nämlich die Welt, um auch ihren weltlichen Stand äußerlich zu erhalten, doch feine, geschickte Männer und Frauen

braucht, so dass die Männer Land und Leute wohl regieren, die Frauen Haus, Kinder und Gesinde wohl erziehen und in Ordnung halten können. Nun, solche Männer müssen aus Knaben heranwachsen, und solche Frauen müssen aus Mädchen heranwachsen. Deshalb handelt es sich darum, dass man dazu Knaben und Mädchen recht ehre und aufziehe.“²⁴

Dies sind also die Mädchen und Frauen, Knaben und Männer der frühen Neuzeit, des Beginnenden 16. Jahrhunderts, die im Aufschwung der Zeit und durch die Umwälzung der Epochen, in die Gesellschaftsstruktur des aufkommenden Städtebürgertums integriert und hineinerzogen werden sollen. Da mit dem Auftreten dieser neuen Klassengesellschaft und der damit verbundenen, nicht nur aus dem Lager der Reformation kommenden, neuen Schulstrukturierung, allerdings auch die Körperkultur einen neuen Ausdruck findet, wende ich mich nun diesen besonderen Körperwahrnehmungen der Städte- und Bürgergesellschaft zu.

6.3. Die Körperkultur des Städtebürgertums im Kontext des Schul- und Gesellschaftsbereichs

Der Ausgang des Mittelalters war nicht nur in der allgemeinen Schwächung der kirchlichen Institution und dem in Frage gestellten, durch die Reformation als überaltert ausgewiesenen Weltbild sichtbar. Der Zerfall alteingesessener Strukturen und das Aufkommen neuer Autoritäten und Gesellschaftsordnungen wurde gerade im Bereich der sozial-kulturellen Wirtschaft ausschlaggebend. Die Ordnung der vorhergegangenen Epochen, die auf der „Grundlage einer weitgehenden Übereinstimmung der Produktionsverhältnisse mit dem Charakter der Produktivkräfte im agrarischen Bereich und in den Städten“²⁵ beruhte, zerfiel unter der langsamen doch stetigen Bevölkerungsverlagerung vom Land in die Städte, was wiederum zu deren rascher Machtzunahme im Handel und in der Geldwirtschaft der Zeit führen sollte.²⁶ Marktrechte, Stapelrechte und Münzrechte steigerten den Wohlstand des Stadtbürgertums, das sich des öfteren in Berufsgruppen und Zünften zusammenschloss, und ließen dessen Kapitalakkumulation zu vorher noch nie dagewesenen Höhen emporschnellen (Fugger, Welser etc). Durch das Wachstum an gewerblichen Produktionskräften und dem zunehmenden städtischen Finanzwesen, durfte sich das Stadtbürgertum auch einer politischen Stärkung freuen, da sich auch darin die Führungskräfte allmählich verlagerten. Der Germanist Wulf Koepke schreibt in seinem Lehrbuch: „Die Deutschen. Vergangenheit und Gegenwart“ (2000) dazu folgendes:

„Je mehr die Bürger zu Wohlstand kamen, desto schlechter ging es den adeligen Herren. Sie mussten immer höhere Preise für Waffen und Textilien zahlen;

aber für ihre landwirtschaftlichen Produkte bekamen sie nur wenig. Militärisch war die Zeit der Ritterheere vorbei. Die Schweizer Bauern siegten im 14. Jahrhundert gegen die Österreichischen Ritter, im 15. Jahrhundert gegen die burgundischen. Die Stellung der Ritter und Bauern in der Gesellschaft wurde unsicher. Manche ... zogen in die Stadt und wurden Bürger.“²⁷

Diese Verlagerung der Klassenstruktur, auf Grund derer Luther auch sein Verlangen nach einer Schulreform an die Ratsherren der Städte richtete und nicht Fürsten und Adlige ansprach, musste sich zwangsläufig auch in der gesellschaftlichen Körperkultur der Zeit niederschlagen. Während der Feudalisierungsperiode erlebte der Bauer seine Körperlichkeit, in Anbetracht der harten Fronarbeit, die nur wenig Freizeit zuließ, im Rahmen von Strapazen und physischen Anforderungen. Die freiwilligen körperlichen Tätigkeiten, die außerhalb dieser Arbeitsroutine gesucht und gefunden wurden, waren meistens die Bauerntänze auf Volks- und Dorffesten, wobei die körperlichen Leistungsfähigkeiten, wie die grundlegenden Bewegungsfertigkeiten von Kraft, Ausdauer und Schnelligkeit sowie Bewegungsempfinden und Bewegungsrhythmus, keine planmäßige Körpererziehung benötigten.²⁸ Der Inhalt und die Praxis einer ritterlichen Erziehung, die in der Tradition der Kriegsführung und Mutbeweisung im Sinne des alten Heldentums stand, wurden dagegen von jener Funktion bestimmt, die das Rittertum zum militärischen Schlaginstrument des Feudaladels gemacht hatte.²⁹ Aber auch diese Erziehungsideale und Bildungsziele wurden nun von der Zeit überholt. Die ökonomische Grundlage der neuen Gesellschaftsordnung, die Formierung des Berufsbürgertums, das sich aus Handwerkern, Feudalbauern, Kaufleuten, Patriziern, und Bankiers oder den späteren Industriellen zusammensetzte³⁰, und ihren Ausdruck in der erwähnten Gliederung von

Zünften, Gilden und Verbänden fand, erforderte ein neues, der Zeit angepasstes Körperbewusstsein.

Ähnlich wie beim Körperverständnis des Rittertums, erforderte die im Aufblühen der Städte auftretende, neue Lebensform, eine zielgerichtete Körpererziehung. Das Wohlergehen jeder Stadt war, gemäß ihrer Wertschätzung und territorialen Lage, durch andauernde Bedrohung von außerhalb gefährdet. Konkurrierende Städte und Handelsgemeinschaften, von dem Fortschritt der Zeit noch nicht erfasste Raubritter und Landesherren usw. sorgten für eine immer anhaltende Unruhestiftung, die die gängige Meinung „Stadtluft macht frei“³¹ tatsächlich als übertrieben erscheinen lässt. Demzufolge waren die Stadtverwaltungen dazu gezwungen, ihre Bewohner zur Verteidigung des Gemeinwohls heranzuziehen, was wiederum eine gezielte Erziehung zur körperlichen Ertüchtigung und militärischen Abwehr voraussetzte.³² Da sich das Bürgertum meist in der Defensive, innerhalb von Stadtmauern, befand, blieb das Reiten eine ungenutzte Tätigkeit, wogegen Fechten, Ringen, Wurfübungen, Laufen und Springen zur traditionellen und praktischen Körperkultur der Städte gezählt werden müssen. So fand das Fechten zum Beispiel sogar als eine systematisch gelehrte Übung statt. Eicher schreibt folgendes dazu:

„Die weite Verbreitung und große Beliebtheit des Fechtens wird nicht nur durch die Fechtschulen bezeugt, die im 16. Jahrhundert immer stärker zu Sammelpunkten des gesellschaftlichen Lebens in der Stadt wurden, sondern lässt sich auch mit der Tatsache belegen, dass die neuen Möglichkeiten, die die Erfindung des Buchdrucks der Wissensvermittlung auf dem Gebiet der Körperkultur bot, neben dem Ringen vor allem dem Fechten zugute kamen. Das erste gedruckte Sportbuch ist ein

Fechtbuch, verfasst vom Fechtmeister Andreas Paurneindt und gedruckt im Jahre 1516 in Wien.“³³

Gemäß des Wehr- und Schutzbedürfnisses des Städtebürgertums entstanden also solche schulmäßig eingerichteten Fecht-, Ring- und Schießorganisationen, deren kulturelle Ausprägung und sportliche Betätigung sich in der Durchführung von leistungsvergleichenden Wettkämpfen und in der Einhaltung von Volks- und Schützenfesten, niederschlägt. Diese sportlich-sozialen Bewegungsprozesse haben, wie der Sporthistoriker van Dalen in seinen Untersuchungen aufzeigt, das Gemeinschaftsgefühl durch ihre „massenpsychologische Wirkung“³⁴ wecken können und dadurch einen großen Teil zu der Formung und Bildung der Körperwahrnehmung im Empfinden der Städtebevölkerung der Zeit, beigetragen. Für die historische Wertung der Körperkultur ist hier wichtig festzuhalten, dass sich das Städtebürgertum, auf Grund seiner voll ausgeschöpften sozialen Entwicklungsmöglichkeiten, zu einem regelrechten „Knotenpunkt in der Entwicklung der Körperkultur“³⁵ herausbilden konnte, indem es sich bewusst oder unbewusst von den Reglementierungen des geistigen Lebens und von den Einschränkungen des Feudalstaates zu lösen verstand und somit die Worte Nitschkes bestätigt, der schreibt:

„Die im Menschen wirkende Kraft, die die menschliche Aktivität hervorruft, ist in unterschiedlichen Gesellschaften unterschiedlicher Art.“³⁶

Das Städtebürgertum war also der sozial-ökonomische Hintergrund der Zeit, wobei deren Gedankengut, neben dem Geist der Reformation und der Aufgeschlossenheit der Renaissance, gerade auch von der fortschrittlichen Ideologie

des Humanismus getragen wurde. Diese Ideologie fand ihren sinnfälligsten Ausdruck in den Erziehungstheorien und den pädagogischen Anstrengungen der großen Humanisten, und in deren Zielsetzung „des Uomo universale, des allseitig entwickelten Menschen, der nach dem Muster des antiken Menschenbildes geformt wurde.“³⁷ Durch die humanistische Rückorientierung auf das Lebensideal der Antike, das nach der harmonischen Verbindung eines kultivierten Geistes mit der Schönheit physischer Formen strebte und den Menschen in ein symmetrisches Verhältnis von Leib und Seele zu stellen suchte, erhielt die Körperauffassung auch im Humanismus zwangsläufig eine gewisse Aufwertung. In der Wiederentdeckung antiken Wissens wurde sowohl der lateinische Gesichtspunkt der körperlichen Ertüchtigung wieder gefunden, wie auch der griechische Nützlichkeitsaspekt einer harmonischen Gesamtausbildung der Leib-Seele-Person, mit dem idealisierten Unterhaltungs-, Abwechslungs- und Vergnügungswert als Zielsetzung.³⁸

„Das humanistische Erziehungsziel eines nicht nur gesunden, sondern auch lebensfrohen und leistungsstarken Menschen führte in zweifacher Hinsicht zu einer Aufwertung der Körpererziehung. Diese ergab sich logischerweise aus dem Erziehungsziel selbst und zugleich daraus, dass das neue Erziehungsziel von den Humanisten zunächst theoretisch gegen das von der Kirche beherrschte Bildungswesen des Feudalismus mit seinen weltfremden und im Grunde körperfeindlichen Erziehungsmethoden durchgesetzt werden musste. Die entscheidende Waffe bot den Humanisten wie den Renaissancekünstlern der Rückgriff auf das antike Leitbild der harmonisch entwickelten Persönlichkeit – auch dies wiesen die Humanisten auf die erzieherische Bedeutung der Körpererziehung hin.“³⁹

Dies dürfte natürlich niemanden verwundern, wenn man bedenkt, dass die Pädagogik als Erziehungswissenschaft an sich nicht nur empirisch-analytisch orientierte Erziehungsabsichten hat, sondern dass sie sich auf engstem Raum auch mit den Bewertungen von Zielen und Normen beschäftigt.⁴⁰ So gesehen ist die pädagogische Erziehung, das heißt der planmäßig eingeführte Institutionalierungsprozess, nichts anderes als eine aufs Ziel gerichtete Beeinflussung, wobei das Ziel ein ganz bestimmtes geschlechtsspezifisches Verhalten (junge Mädchen, Mann, Frau etc.) in einem ganz bestimmten Wertesystem ist. Die Selbstvervollkommnung des Menschen innerhalb einer Gesellschaft wird demnach von dem Wertesystem derselben, funktional und intentional, gesteuert. Wahrnehmungsfähigkeiten und Persönlichkeitserfahrungen werden durch die Vielzahl von Lehrmethoden geformt, eingeschätzt, bewertet, gefördert oder abgelehnt. Die Aufforderung, sich körperlich auszudrücken oder sich von seiner Körperlichkeit abzuwenden, sind wichtige Teile des Pädagogisierungsprozesses innerhalb der soziostrukturellen Bedingungen einer Zeit. Sie geben den Zeitgeist wieder und lassen so die Werte der historisch festgelegten Epoche aufleuchten. Demzufolge lehrt Platon, der wie wir wissen, den Körper als den Kerker der Seele betrachtete, in Bezug auf den sportlichen Bewegungs- und Übungsablauf des menschlichen Leibes folgendes:

„Das Ziel der Gymnastik ist nicht die Pflege und Ertüchtigung des Körpers als solche, sondern die Abhärtung und Disziplinierung des Körpers, dessen Ansprüche dadurch nicht erweitert, sondern zugunsten der Sache und ihrer geistigen und sittlichen Aufgaben eingeschränkt werden sollen.“⁴¹

Hier kommt also die Philosophie des Erziehers durch, der sich die leiblich sportliche Betätigung als eine Methode der zweckmäßigen Erziehung zu Eigen macht, in welcher er/sie seine/ihre Wertvorstellungen zu festigen sucht. Platon tat es, und die sich am griechischen Ideal orientierenden Humanisten, denen Hackensmith nachsagt, sie seien „good copyist“⁴² gewesen, tun es auch. Auf Grund subjektiver Absichten entwickelten sie die pädagogischen Verhaltensstrukturen, durch welche der zu Erziehende zu ihrem, dem humanistischen Geist, erzogen werden sollte. So zum Beispiel der große italienische Humanist und Schulpädagoge Vittorino da Feltre, der noch im 15. Jahrhundert seine berühmte Hofschule „La Giocosa“ (dt. Haus der Freude), gründete, wobei Sport zu einem der Hauptfächer gemacht wurde, da er in der Betreibung von körperlichen Übungen eine Etablierung von Lebensgewohnheiten sah. Er schreibt:

„As regards a boy’s physical training, we bear in mind that we aim at implanting habits which will prove beneficial through life... A boy should be taught to hold his head erect, to look straight and fearlessly before him and to bear himself with dignity whether walking, standing, or sitting... Games and exercises which develop the muscular activities and the general carriage of the person should be encouraged by every teacher.”⁴³

Auch wenn die Schüler (es waren meist Jungen), in der Schule da Feltres Ballspiele, wie Tennis oder das ‚gioca des calcio‘, eine Vorform des heutigen Fußballs spielten, und Fechten, Schwimmen, Reiten, Laufen und Springen als sportliche Betätigung betreiben durften,⁴⁴ und auch weitere namhafte Humanisten, wie Guarino da Verona, Castiglione, Vegius, die Engländer Thomas Elyot und Roger Ascham oder

der Spanier Juan Luis Vives und andere, ⁴⁵ zu den Vertretern einer frühen Sportpädagogik gezählt werden können, so sieht es in dem später auftretenden Humanismus Nordeuropas schon ganz anders aus. Gerade der wohl einflussreichste Humanist seiner Zeit, Erasmus von Rotterdam (1466-1536), in dessen Person Luther einen ihm gleichwertigen Gegner von philosophisch-theologischen Streitgesprächen sah, drückt sich hinsichtlich körperlicher Aktivitäten sehr kritisch aus:

„We are not concerned with developing athletes, but scholars and men competent to affairs, for whom we desire adequate constitution indeed, but not the physique of a Milo.” ⁴⁶

In Beurteilung dieser doch recht körperabwertenden Haltung der Humanisten des deutschsprachigen Raumes schreibt van Dahlen folgendes und gibt dabei eine durchaus zutreffende Erklärung ab. Wir lesen:

„It is difficult to determine the causes for the general indifference toward physical education in the north, but a number of complex conditions may have been responsible. When north European educators became interested in adopting the new learning in their countries, they did not come in contact with the schools of Vittorino da Feltre, but instead with those later institutions that had drifted toward Ciceronianism. Early Italian humanists had emphasized the all-around development of the individual and thus had readily recognized the value of physical education. German humanism, which focused more upon social and religious reform than upon the individual, never became fully aware of this value. Furthermore, the northern humanists were so quickly plunged into the Reformation that they did not have full

opportunity to extend their educational ideals to include the physical development of youth. When the new learning was introduced into church schools and universities in the north these institutions, unlike the knightly court schools in Italy, had no tradition of physical education in their program upon which to draw.”⁴⁷

Auch Jacob Wimpfeling (1450-1528), ein weiterer deutscher Humanist und Schriftsteller mehrerer deutsch-lateinischer Schulbücher, der einen gewissen Einfluss auf das pädagogische Denken Luthers hatte, behandelt die Leibeserziehung eher oberflächlich. Seine Abhandlungen zur Erziehung der Jugend zielen immer auf deren Bildung zur Ehrbarkeit, Gottesfurcht und rechter Gesinnung hin, und sprechen auch dem Geist des Altertums einen hohen Stellenwert zu; doch setzt er sich nur selten mit der Bewegungskultur als sportlicher Betätigung des Körpers auseinander. Hier ist es vielleicht angebracht, nochmals einen Blick auf Luthers hervortretende Gegenposition zu werfen, und einige seiner Zitate in diesem Zusammenhang aufzugreifen. Indem Luther über die Körperkultur der Antike und deren Stellenwert im Geistesgut Griechenlands nachdachte, schreibt er folgendes:

„It was admirably provided and ordered by the ancients that the people should have honourable and useful modes of exercise... Accordingly, I pronounce in favour of ... music, and the knightly sports of fencing, wrestling, etc. of which, the one drives care and gloom from the heart, and the other gives a full development to the limbs...”⁴⁸

Luther erkennt hier also den Wertbereich einer körperlichen Betätigung; er sieht und versteht die Sportübungen innerhalb des Erziehungsbereichs als etwas

Positives. Wozu diese Hinwendung des Menschen zu seinem Körper gut ist, warum eine schulische Leibeserziehung angestrebt werden soll und was das letztendliche Ziel einer solchen Erziehung wirklich ist, wird allerdings erst in einem anderen Zitat des augustinischen Professors klar, in welchem er auffordernd erklärt:

„It is the part of a Christian to take care of his own body for the very purpose that, by its soundness and well being, he may be enable to labour, and to acquire and preserve property, for the aid of those who are in want that thus the stronger member may serve the weaker member, and we may be children of God ... fulfilling the law of Christ.”⁴⁹

Zweifelsohne muss das Auftreten der körperlichen Ertüchtigung im Schulplan der Zeit, und sei es auch noch so gering gewesen, als ein Anzeichen von fortschrittlichen pädagogischen Tendenzen gesehen werden, doch bleiben sie im Rahmen ihrer Abhandlung immer Mittel zum Zweck. Das Ziel einer Zeit, die sich Mitten im Umbruch geistiger Dimensionen befindet und, an der Schwelle von der alten zur neuen Welt stehend, den Prozess der Auflösung mittelalterlicher Gesellschaftsordnungen durchmacht, kann nur eines sein. Alles, und dazu gehören auch die pädagogischen Schulreformen und deren Körperwahrnehmung, muss unter den Bildungsschirm und Einfluss des Geistes der Epoche gebracht werden, und zugleich dessen charakterhaftes Wesen aufnehmen. Das heißt, die frühen Humanisten, vor allem die aus Italien kommenden, die Späthumanisten Nordeuropas, Luther und der Reformatorenkreis, das Städtebürgertum usw., sie alle versinnbildlichen eine philosophische, religiöse, staatspolitische oder wirtschaftliche Wertvorstellung, worin der Bildungs- und Erziehungsprozess so wie auch jeder andere Teil der

Gesellschaftskultur, einen gewissen Stellenwert erhält, der dem jeweiligen Werteideal eigen ist und somit eine Reihe von unterschiedlichen Abgrenzungen aufweist. Erneut sehen wir uns also mit der Ambivalenz und Zweideutigkeit einer zeitbezogenen Körperauffassung konfrontiert, da diese von Gruppe zu Gruppe, von Gesellschaftsbereich zu Gesellschaftsbereich, sowohl sozial-ökonomisch, topographisch und geographisch, wie auch geisteskulturell verschieden ist, und daher differenziert werden muss.

Dennoch möchte ich mich an dieser Stelle zumindest jener körperlichen Sportdarbietung zuwenden, die die Grenzbereiche der einzelnen Gesellschaftsgruppen zu durchdringen scheint, und die das zeitgenössische Leiblichkeitsgefühl bildhaft formuliert und wiedergibt. Ich denke in diesem Zusammenhang an das Schwimmen und Baden als Bewegungs- und Erziehungssport, wobei Sport ganz unkonventionell definiert werden soll, aber auch, und darin liegt der Schwerpunkt, als Tätigkeiten, welche die Körperwahrnehmung des frühen 16. Jahrhunderts, in deren kulturellen Verhaltensrahmen setzt und eingliedert.

6.4. Jungbrunnen, Erneuerungsbäder und Leibpflege als Bildquellen im erweiterten Sport- und Bewegungsbereich des frühen 16. Jahrhunderts

Nochmals wollen wir festhalten, dass Bildungsziele und Erziehungsideale pädagogische Lebensäußerungen einer Kultur sind, die in ihrer historisch bestimmten Form, den kollektiven Gesellschaftsgedanken hinsichtlich eines Aspekts prägt und diesen zugleich auch wiedergibt. Demzufolge muss eine bestimmte Lebensart, wenn sie von einem Großteil des gesellschaftlichen Kollektivs übernommen und gelebt wird, zwangsläufig zum Erziehungs- und Bildungsbereich dessen Kulturinhalts zählen. So gesehen, verstehen wir dann den Erziehungsprozess des Subjekts, nicht nur auf die schulische Ausprägung bezogen, sondern erkennen ihn in der viel tiefer liegenden kulturellen Erscheinungsform der eingeführten und eingelebten Lebensart und Lebensweise. Doch wann wird eine besondere Lebensgestaltung zur sportlichen Betätigung? Da wir an unsere somatische Entfaltung jederzeit gebunden sind und wir uns unserer Körperlichkeit nicht entkleiden können, besteht die Frage, ob schon das Gehen als Sport bezeichnet werden darf? Und nehmen wir einmal an, wir würden als Gesellschaftskollektiv einen ganz bestimmten Gang einschlagen oder gleich langsam/schnell gehen, dann bestünde natürlich die Frage, ob dies auch Kultur bedingt ist, und ob es somit in die Kategorie der unterbewussten Erziehungs- und Handlungsfähigkeit gehört?

Schon diese wenigen Gedankenanstöße weisen den Sport als gesellschaftlich kulturelle Tätigkeit auf, der sich in einer Unmenge von Handlungs- und Bewegungsmöglichkeiten wiedergeben kann. Er wird zum kulturellen System, der

innerhalb der Gesellschaft bewusst oder unbewusst auftritt und ist in seiner Funktion ein Spiegelbild der Zeit. Der Unterschied innerhalb eines sportlichen Handelns liegt in der bewussten Körperlichen Anstrengung (zum Beispiel Schwimmen in Wettkampfsituationen) und in der fast spielerischen Entspannung (zum Beispiel dem Baden) einer unterbewussten Körpertätigkeit. Zusammen sind sie aber ein sinnvermittelndes Handlungssystem, das die besonderen kulturellen Denkmodelle einer Gesellschaft aufweist. Der Sport, und im weiteren Bereich der ganze physische Bewegungsablauf des Menschen, muss demnach in einer theoretischen Auseinandersetzung in soziale, politische, ökonomische und historische Gegebenheiten eingebunden werden, die alle Teile und Erzeugnisse der Breitenkultur sind; wobei ich mit dem Begriff der Kultur alle Äußerungen des menschlichen Geistes und Leibes meine (entgegengesetzt der Tradition des deutschen Idealismus, der nur die Erzeugnisse der Kunst, Literatur und Wissenschaft meint – Hochkultur).

Dennoch scheint sich die Sekundärliteratur der Sportwissenschaft mit einer Definition des Sportwesens schwer zu tun, was die Äußerung Röthig/Prohls nur allzu deutlich erkennen lässt:

„Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich Sport zu einem umgangssprachlichen, weltweit gebrauchten Begriff entwickelt. Eine präzise oder gar eindeutige begriffliche Abgrenzung lässt sich deshalb nicht vornehmen. Was im allgemeinen unter Sport verstanden wird, ist weniger eine Frage wissenschaftlicher Dimensionsanalysen, sondern wird weit mehr vom alltagstheoretischen Gebrauch... bestimmt.“⁵⁰

Darum möchte ich mich, im Rahmen dieser Arbeit, von dem Sport als intentionale Bewegungserziehung (1538 ist das erste bekannte Schwimmbuch von Nikolaus Wynmann „Der Schwimmer oder ein Zwiegespräch über die Schwimmkunst“, erschienen.⁵¹), abwenden und der eher unterbewussten Bewegungs- und Körperkultur zuwenden, die sich in der Benutzung der vielen öffentlichen Badehäuser, Jungbrunnen, Trinkkuren, Badebordellen, Quell-, Fluss- und Schwitzbäder etc. niederschlägt.

Obwohl diese Wassereinrichtungen auf Grund ihrer so genannten magischen und reinigenden Eigenschaften mit dem religiösen Ritualverhalten des antiken Abendlandes, wie auch mit dem des Orients, in Verbindung gebracht werden müssen, erleben sie vor allem zu Beginn der Neuzeit einen Höhepunkt an Beliebtheit,⁵² und werden somit zum Vermittlungsträger und zum Bildungsinhalt der Körperwahrnehmung des 16. Jahrhunderts. Durch die Rückkehr der Kreuzfahrer und der Neuzuwendung antiker Lebensphilosophien durch die Renaissance, wurde die Badekultur der islamischen Länder bereits im hohen und ausgehenden Mittelalter wiederentdeckt. Das Bad als Körperreinigung, die geistliche Verwandlung des Menschen durch ein- oder untertauchen im Wasser und der in der Bibel als Sakrament verkündete Taufinitiationsritus im Sinne einer Sündenwäsche, ließen die Badehäuser aber auch im Geiste der christlichen Neuzeit weiter aufblühen.⁵³

Viele der Badehäuser verfügten über mehrere Räume und Zimmer, zum Beispiel dem Kaltbaderaum (frigidarium), Warmbaderaum (tepidarium, mit Raumtemperaturen zwischen 20-25 Grad) und dem zentralen Schwitz- bzw. Dampfbad (sudarium) mit Temperaturen von ca. 50 Grad, in dem des öfteren

Gemeinschaftswannen zu finden waren.⁵⁴ Das Badewasser in Holz-, Kupfer- oder Messingwannen wurde durch heiße Kieselsteine erhitzt, die man einfach reinlegte, während sich der Badende von dem berufsmäßigen Personal, den „Reibern“ oder „Reiberinnen“, abwaschen oder schröpfen ließ, und auf Wunsch, gemäß des medizinischen Wissens der Zeit, zu Ader gelassen wurde.⁵⁵ (siehe dazu die 4 Säftelehre, die Humoralmedizin des Paracelsus 1493-1541, der eigentlich T. Bombastus von Hohenheim hieß). Aber nicht nur die Schwitz- und Waschbäder waren Teil der zeitgenössischen Badekultur, sondern gerade auch die Kur- und Wildbäder in den Mineralquellen trugen zur Bedeutung des weitverbreiteten Badens als gesellschaftliches Ereignis bei. Diese sogenannten Wunderbrunnen versprachen Heilung und galten sogar als Verjüngungskur, wonach die Gäste oftmals bis zu 20 Liter am Tag von dem unangenehm schmeckenden Quellwasser tranken, das sie allerdings meistens mit Wein oder Milch geschmacklich verändern ließen. Es scheint klar zu sein, dass der extrem hohe Konsum solcher Mineralwässer gewisse Nebenwirkungen mit sich bringen musste, doch erwiesen sich diese, in Anbetracht der Körperwahrnehmung, eher als wünschenswert. So gab es zum Beispiel in Bad Schwalbach das extrem populäre „Furzbrunnenbad“ oder die „Kotzquelle“ im Leukerbad.⁵⁶

Zu den Wasserfreuden gesellen sich aber auch die Ess- und Liebesfreuden, da vor allem den wohlhabenden Gästen, von nur gering bekleideten Damen, Speisen vorgetragen wurden. Dass es während eines oftmals acht- bis zehnstündigen Badeaufenthalts, trotz mancher straffen Badeverordnung hinsichtlich der Bekleidung und Trennung der Geschlechter, zu erotischen Implikationen kam, beweist die Vielzahl der Kunstwerke von entblößten und zum Teil sogar betont und ausgeprägt nackt

dargestellten Figuren. Die Jungbrunnen- und Frauenbäderholzschnitte Hans Sebald Behams (1520 und 1530) und Erhard Schöns (1524) sowie das Gemälde Lucas Cranachs d. Ä. aus dem Jahre 1546 (Der Jungbrunnen), sollen hier nur als einige der sexuell konnotierten Beispiele aufgeführt und erwähnt werden. Dass diese Badegelegenheiten tatsächlich Orte öffentlicher (körperlicher) Liebesszenen gewesen waren, und im Geist des aufkommenden Selbstbewusstseins und der sich langsam etablierenden Individualität des Menschen, der Heil- und Kurbrunnen zum Lustbrunnen umfunktioniert wurde, scheint durchaus glaubbar. So besingt zum Beispiel ein Gedicht zur Jahrhundertwende (um 1495), das wohl aus der Feder Oswald von Wolkensteins stammt, die Freuden des Kurortes Bad Gastein, in der Nähe von Salzburg, frisch und unvoreingenommen. Dort heißt es:

„Eine Magd, die gebadet in der Gastein
Gab mir Freude und Lust, als sie sich wusch darein.
Da ich sie ohne was erblickte,
an manches dachte, was mich so daran entzückte.
Ich griff sie an, um sie an mir zu haben,
tat sanft sie streicheln so beim Baden
und alle Welt hatt’ davon keinen Schaden;
doch uns tat’s wohl beim Scherzen
im Leibe und im Herzen.“⁵⁷

Natürlich hat das Weiterschreiten der Reformation diese körperliche Freizügigkeit des Badens zunehmend eingeschränkt und nur die Kurorte aus gesundheitlichen und hygienischen Gründen tolerierend angenommen. Doch auch die

Literatur, allen voran das humanistische Lehrgedicht Sebastian Brants „Das Narrenschiff“, das 1494 in Basel erscheint, und sich schon bald einer weiten Druckverbreitung erfreuen darf, greift die Thematik kritisch moralisch auf. Der Mensch, der sich nach ewiger Jugend oder nach hohem Alter sehnt, ist ein Narr. Er erwartet und erhofft vom Jungbrunnen und den Erneuerungsbädern das Unmachbare und daher das Unmögliche, nämlich die ewige Jugend und die immer währende Schönheit. Ebenso ist der Wunsch nach hohem Alter vergebens, es ist nichts Wünschenswertes daran. Im Narrenschiff, das analog der irdischen Existenz des Menschen gesehen werden muss, die unaufhaltsam dem Lebensport, dem Ende, zugeht, heißt es:

„...wenn sie schon werden alt,
sind sie doch bleich, siech, ungestaltet;
Ihre Haut ist schlaff, ihre Wangen so leer,
als ob ein Aff ihre Mutter wär.“⁵⁸

Auch Luther, der auf Grund seiner Persönlichkeit und seines führenden Gesellschaftsstandes als Akademiker und Reformator immer wieder in die soziokulturellen Geschehnisse seiner Zeit eingreift, äußert sich zu dem Treiben und der gängigen Denkweise in diesen Badeanstalten. Dabei wird er von der Moralethik seiner Bibelauslegung, wie eigentlich im größten Teil seines Handelns, getragen, die die Nacktheit und Freizügigkeit des Menschen erst nach dem Sündenfall Adams als etwas Unästhetisches, Unanständiges darstellt. Im ersten Buch Mose, Kapitel 2:25 heißt es über die Lebensweise Adam und Evas im Anfangsstadium der Geschichte, dass sie beide nackt waren und „schämten sich nicht.“ Im nächsten Kapitel, nach dem

Sündenfall und kurz vor der Vertreibung aus dem Paradies, können wir allerdings schon eine ganz andere Beschreibung der Verhältnisse der Betroffenen lesen. Dort heißt es in Mose 3:7: „...sie wurden gewahr, dass sie nackt waren.“ Dieser Wandel von akzeptierter Nacktheit in das Bewusstsein einer sündenbezogenen Körperlichkeit, die durch die sexuelle Konnotation ihre Unschuld verloren hat, scheint mir auch der Grund zu den aufs Thema gezielten Äußerung Luthers zu sein. Er schreibt:

„Über Bordelle überhaupt zu disputieren, wie man sie in großen Städten duldet, ist empörend. Denn das ist offenbar gegen Gottes Gesetz, und die sollen für Heiden gehalten werden, die die Schande öffentlich dulden. Denn es ist abgeschmackt zu sagen, es geschähen so desto weniger Schändungen und Ehebrüche. Denn ein Jüngling, der mit Huren umgeht und erst einmal die Scham überwunden hat, wird sich, wenn sich die Gelegenheit bietet, weder von Eheweibern noch Jungfrauen fernhalten. Auf diese Weise wird die Unzucht eher gefördert als geheilt. So bietet sich für die einen Gelegenheit zur Sünde, die sich – bei fehlender Gelegenheit – wohl enthalten würden.“⁵⁹

Es bleibt natürlich die Frage, ob der badende und in diesen Etablissements verkehrende Körper tatsächlich ein sportbetreibender Körper ist? Treibt der Besuchende Sport, wenn er badet. (Dem Leser und der Leserin sei die Beantwortung dieser Frage selber überlassen). Zweifelsohne aber unterzieht sich dessen Körper einer gesundheitsfördernden oder je nach Situation, einer gesundheitsmindernden Bewegungstätigkeit, wobei mit Sicherheit die Person, die sich im Kreise von anderen nackten und entblößten Menschen befindet, ihre Leiblichkeit bewusster erfährt, als diejenigen, die nicht in den Badestuben verkehren. Was auch immer die kulturelle

Körpererziehung des zeitgenössischen Badewesens war, und wie freizügig die Selbsterfahrung des aufstrebenden Individualismus auch gewesen sein mag, so sind Luthers Aussagen nicht gegen einen Versuch der Körperertüchtigung gerichtet, auch wenn es in den Kurbädern des 16. Jahrhunderts offenbar genauso gesellig zugeht, wie in den Badehäusern. Die in der Medizinkultur der Zeit an Bedeutung zunehmenden Heil- und Mineralquellen, wie Bad Kissingen, Bad Schwalbach, Bad Ems etc., die aus Gesundheitsgründen aufgesucht wurden, waren zugleich auch Vergnügungsorte, in denen die Gäste und manchmal sogar professionelle Musikanten während des Badens Instrumentalmusik betrieben. (Der Kupferstich Dürers von einem Männerbad ist ein gutes Beweismittel hierfür.) Und über die allgegenwärtige Freizügigkeit schreibt Vladimir Krizek in seiner „Kulturgeschichte des Heilbades“ (1990) folgendes, indem er eine zeitgenössische Schrift zitiert:

„In der Morgenfrühe waren die (Kur-) Bäder am beliebtesten. Wer nicht selbst badete, stattete seinen Bekannten Besuche ab. Von den Galerien herab konnte man mit ihnen sprechen und sie an schwimmenden Tischen essen und speisen sehen. Schöne Mädchen baten um Almosen, und warf man ihnen Münzen hinab, so breiteten sie die Gewänder aus, die Münzen aufzufangen und dabei ihre Reize zu enthüllen. Blumen schmückten die Oberfläche des Wassers, und oft hallten die Gewölbe wider vom Saitenspiel und Gesang. Mittags an der Tafel ging nach gestilltem Hunger der Becher solange um, wie der Magen den Wein vertrug, oder bis die Pauken und Pfeifen zum Tanzen riefen.“⁶⁰

Dass diese Praktiken bis spät ins 16. Jahrhundert beibehalten wurden, (erst die von spanischen Truppen aus Südamerika eingeführte, damals unheilbare Syphilis, die

Moralpredigten und der 30-jährige Krieg brachten den Niedergang der abendländischen öffentlichen Badekultur), zeigt das von Hans Bock d. Ä. gemalte „Wildbad“ (wahrscheinlich das Leukkurbad wiedergebend) aus dem Jahre 1597, das musizierende, Münzen werfende, erosverspielte, essende und trinkende Kurgäste abbildet. Auch wenn solches Treiben weitaus mehr als der Versuch einer Körperertüchtigung im Gesundheits- und Erziehungskult der Zeit gewesen zu sein scheint, so drückt sich Luther aber gerade gegenüber einer Leibespflege positiv aus. In einigen Gedankenausschweifungen Luthers zu den von Ärzten verschriebenen und angeordneten Heilmitteln, können wir folgendes lesen:

„Denn Gott hat die Arznei geschaffen und die Vernunft gegeben, den Leib zu fördern und sein zu pflegen, dass er gesund sei und lebe.“⁶¹

Demzufolge müssen wir auch hier mit Luthers Aussagen vorsichtig umgehen, und sie in ihren Kontext setzen und deren unterschwelligen Sinnwert aus seiner Bibelauslegung heraus verstehen. Die dualistische, ambivalente Körperwahrnehmung, die zweifelsohne im sport-pädagogischen Erziehungswesen der Zeit, aber auch im kulturellen Bildungswesen des gemeinschaftlichen Badens zu finden ist, muss gegen den religiösen und moral-ethischen Hintergrund der Epoche gesetzt werden, um so die ganze historische Körperauffassung als ein erlerntes und tradiertes Verhalten aufgreifen und sehen zu können. Im Kulturwandel und in der Neu- und Umwertung des Denkens, Empfindens und Handelns der einbrechenden Neuzeit entstand auch eine unterschiedliche Körperempfindung, die eine zweifache Leiblichkeitskonstitution im Verständnis der Bevölkerung schuf. Dieser Auf- oder Abwertung der Körperlichkeit

versucht Luther entgegenzutreten, indem er zur Mäßigung, zur Ausgeglichenheit, hinweg von aller Extremität, aufruft. Er schreibt dazu:

„Ein Christ soll auch im Essen und Trinken seinen Leib mäßig und nüchtern halten und ihn nicht mit übermäßigem Fressen und Völlerei beladen und verderben, auf dass er wacker, vernünftig und geschickt zum Gebet sei. Denn wer sich nicht befleißigt, nüchtern und mäßig seines Amtes oder Standes zu warten, sondern eine volle Sau und täglich ein Trunkenbold ist, der kann auch weder zum Gebet noch zu anderen christlichen Sachen geschickt sein; ja er nutzt auch sonst zu nichts.“⁶²

Mit Luthers Stichwort der leiblichen Mäßigung, als gegensätzliche Aufzeichnung der ansonsten doch recht extrem ambivalenten Körperwahrnehmung im Kulturgut der Zeit, werde ich diesen Teil der Arbeit schließen, um dann im Schlusskapitel einen zusammenfassenden Überblick zu den Ergebnissen und Folgen meiner Untersuchung zu geben.

Endnoten zum SECHSTEN KAPITEL

- 1 Metzger, Wolfgang (Hrsg.) Martin Luther. Werke. Bd. 4. Stuttgart: Calwer Verlag, 1996, Seite 185.
- 2 ebenda, Seite 185
- 3 ebenda, Seite 186.
- 4 ebenda, Seite 187.
- 5 ebenda, Seite 177.
- 6 ebenda, Seite 176.
- 7 Aland, Kurt. Martin Luther. Tischreden. Seite 194.
- 8 siehe hierzu:
Smiley, Jane. Humanities. Literature, Historical Documents, and Fine Art. Glenview, Illinois: Scott Foresman Co., 1996.
- 9 Bühler, Arnold. Das Mittelalter. Stuttgart: Theiss Verlag, 2004, Seite 8.
- 10 Ader, Armin. Konfessionen und Sport in der frühen Neuzeit. Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2004, Seite 21.
- 11 ebenda, Seite 33.
- 12 Ader, Armin. Kirche und Sport im Altertum und Mittelalter. Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2003, Seite 59.
- 13 Bumke, Joachim. Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002, Seite 433.

siehe auch:
Wies, Ernst W. Kaiser Maximilian I. Ein Charakterbild. München: Bechtle Verlag, 2003.
- 14 Ader, Armin. Konfessionen und Sport. Seite 10.
- 15 ebenda, Seite 10.
siehe hierzu auch:
Herrmann, Horst. Martin Luther. Eine Biographie. Berlin: Aufbau Tb.-Verlag, 2003, Seite 341 ff.
- 16 Metzger, Wolfgang. Martin Luther. Bd. 4. Seite 165.

- 17 ebenda, Seite 174.
Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass die praktische Anwendung der Erziehung oft anders aussah. Es vergehen noch mindestens zweihundert Jahre, bevor sich die Pädagogik ernsthaft auch den Mädchen und jungen Frauen zuwendet.
Siehe dazu: Gerald Strauss. *Luther's House of Learning*. (1978)
- 18 ebenda, Seite 175.
- 19 WA 24, 418.
- 20 Aland, Kurt. Lutherlexikon.
Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1957, Seite 94.
vgl. dazu auch:
WA 19, 78. und WA 30 I, 143.
- 21 zitiert nach:
Metzger, Wolfgang. *Martin Luther (An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes...)* Seite 177.
- 22 ebenda, Seite 177.
- 23 Parry, Christoph. Menschen, Werke, Epochen. Eine Einführung in die deutsche Kulturgeschichte.
Kempten: Max Hueber Verlag, 1997, Seite 37 ff.
- 24 zitiert nach:
Metzger, Wolfgang. (*An die Ratsherren...*) Seite 173-174.
- 25 Eichel, Wolfgang. Illustrierte Geschichte der Körperkultur.
Berlin: Sportverlag Berlin 1984, Seite 64.
- 26 ebenda, Seite 72.
- 27 Koepke, Wulf. Die Deutschen. Vergangenheit und Gegenwart.
London: Thomson Heinle Verlag, 2000, Seite 49.
- 28 Eichel, Wolfgang. *Illustrierte Körperkultur*. Seite 68.
- 29 ebenda, Seite 28.
- 30 Koepke Wulf. *Die Deutschen*. Seite 46.
- 31 ebenda, Seite 46.
- 32 Eichel, Wolfgang. *Illustrierte Körperkultur*. Seite 72.

- 33 ebenda, Seite 95.
Dem Ringen wurde die erste Drucklegung 1539 zuteil in der „Ringkunst“ des Kampfsportlers Fabian von Auerswald, die mit zahlreichen Holzschnitten aus der Schule Lucas Cranachs d. Ä. versehen ist (hier Seite 95).
- 34 van Dalen, D. B. A World History of Physical Education. Cultural, Philosophical, Comparative.
Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1971, Seite 590.
- 35 Eichel, Wolfgang. Illustrierte Körperkultur. Seite 78.
- 36 Nitsche, August. Kunst und Verhalten. Analoge Konfigurationen.
Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1975, Seite 69.
- 37 Eichel, Wolfgang, Illustrierte Menschengeschichte. Seite 86.
- 38 Begor, Franz. Sportgeschichte der frühen Neuzeit. In:
Ueberhorst, Horst (Hrsg.) Geschichte der Leibesübungen. Bd. 3.
Berlin: Bartels und Wernitz KG, 1980, Seite 152.
- 39 Eichel, Wolfgang. Illustrierte Menschengeschichte. Seite 86.
- 40 siehe hierzu:
Haag, H. und A. Hummel (Hrsg.) Handbuch Sportpädagogik. Beiträge zur Lehre und Forschung im Sport.
Schorndorf: Hofmann Verlag, 2001.
- 41 zitiert nach:
Schmitz, Josef N. Allgemeine Grundlagen der Sportpädagogik. Grundbegriffe, Problemfeld, Zielproblematik.
Schorndorf: Hofmann Verlag, 1978, Seite 103.
- 42 Hackensmith, C. W. History of Physical Education.
New York: Harper and Row. Publishers, 1966, Seite 84.
- 43 zitiert nach:
van Dalen, Deabold B. History of Physical Education. Seite 129.
- 44 ebenda, Seite 129.
- 45 ebenda, Seite 129-133.
- 46 ebenda, Seite 134.
- 47 ebenda, Seite 134.
Auch die neuere Sekundärliteratur scheint dieser Gedankenrichtung zu folgen.
Siehe hierzu:
Guttman, A. Sports. The First Five Millennia.
Boston: University of Massachusetts Press, 2004.
- 48 van Dalen, D. B. History of Physical Education. Seite 145.

- 49 ebenda, Seite 145.
- 50 Röthig, Peter und Robert Prohl. Sport. In: Sportwissenschaftliches Lexikon.
Schorndorf: Hofmann Verlag, 2003, Seite 493.
- 51 siehe hierzu:
von Düffel, John. Schwimmen. Eine Kulturgeschichte.
München: Piper Verlag, 2003.
- 52 von Dülmen, Richard. Erfindungen des Menschen. Seite 197 ff.
- 53 ebenda, Seite 198.
- 54 Bonneville, Françoise de. Das Buch vom Bad.
München: Heyne Verlag, 1998, Seite 24.
- 55 Martin, Alfred. Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen.
München: Verlag Diederichs, 1989.
- 56 Prignitz, Horst. Wasserkur und Badelust.
Leipzig: Verlag Koehler & Amelang, 1986, Seite 78.
- 57 Hochwarter, Franz und Horst Wierer. Die Gasteiner Thermen. Auf den Spuren
des Wassers.
St. Johann im Pongau: Verlag Hochwarter, 2004.
- 58 Brant, Sebastian. Das Narrenschiff.
Stuttgart: Reclam, 1988, Seite 97.
- 59 WA 43, 60.
- 60 Krizek, Vladimir. Kulturgeschichte des Heilbades.
Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 1990, Seite 53.
- 61 WA 23, 363.
- 62 WA 47, 758.

DAS SIEBENTE KAPITEL

7.1. Zusammenfassung und Ausblick des Themas

Ausgegangen sind wir von dem anthropologischen Bezugspunkt des Körpers als einem sozial geformten Gebilde; das Produkt einer sich in steter Bewegung befindenden Historie, die sich im Wandel kultureller Einflüsse befindet. Es sind diese kulturellen Einflüsse, die sich im Sinne einer Benennung, Erläuterung und Funktionszuweisung der Körperwahrnehmung des Menschen einprägen. Somit wird der Körper, oder die leibliche Existenz des Menschen zum Akt und Ausdruck von kulturellen Verhaltensmustern, die das geistige Körperfühlen sowie das physische Körpererfahren, zuerst im Kollektiv der Gesellschaft und dann in der Lebensweise des Individuums prägen. In gewisser Weise ist es allerdings ein gegenseitiger Austausch- und Berührungspunkt, da Kulturen Werte schaffen, aber diese Werte auch zur Weiterführung und dem Fortlauf jener Kulturen beitragen. Solche Werte wiederum sind dann spezifische Sitten, Verhaltensweisen, Gebräuche und Überzeugungen von Mitgliedern einer sozialen Gesellschaft, die deren Denken, Fühlen und Handeln strukturiert wiedergeben. So gesehen werden Werte zu Bedeutungsnormen im Denkgut einer zusammengehörenden Gruppe, indem sie beiden, dem Besonderen und dem Allgemeinen, eine Urteilsfähigkeit verleihen.

Demzufolge müssen alle Überlegungen zu einem bestimmten Themenkreis in den geschichtlich-kulturellen Wertebereich der Zeit gesetzt werden, um so die gesamte internalisierte Sinndeutung aufgreifen zu können. Im Inhalt der zeitgenössischen Kultur, in den Grundlagen von gesellschaftlich gespeicherten Handlungs- und

Bewegungsmöglichkeiten und auch in der sozial formierten Realität, finden wir die Antworten auf unsere zeitbezogenen Fragen. Nur wenn wir Kultur als Modellierung unserer Affektkontrolle sehen, das heißt, nur wenn wir die von der Gesellschaft aufgeführten Grenzbereiche verstehen, können wir zu den tieferen Schichten eines Problemfalls vorstoßen, um so den Geist einer Zeit einzufangen.

Aus diesem Grunde bin ich dem Problemfall einer Leiblichkeitsbetrachtung des frühen 16. Jahrhunderts, durch die Perspektive einer kulturellen Sensibilisierung näher getreten, in dem ich versucht habe, mich den Körperwahrnehmungen der heutigen Zeit zu entledigen und ganz gezielt nach der Historisierung des menschlichen Körpers gefragt habe. Schon am Anfang der Untersuchung ist es dabei ersichtlich geworden, dass das Körperbewusstsein einer Zeit, in der die Kirche der Inbegriff des institutionalisierten Denkens und Fühlens war, ein anderes sein musste als wir es in der heutigen Postmoderne, in der Zeit des rasant techno-digitalen Fortschritts empfinden. Das Problem bestand nun aber darin, im dogmatischen Glaubensgedanken der Kirche, deren Körperdefinition herauszulesen und aufzuarbeiten. Die Untersuchungsergebnisse haben dabei bewiesen, dass die allgemeine Bejahung der Körperlichkeit durch die Bibelauslegung der Kirche und deren Konzile nur einen Teil der Körperwahrnehmung wiedergibt. Der inkarnierten Eingebundenheit Gottes mit dem soteriologischen Schicksal des Menschen, worin im Grunde genommen die Realität des Fleisches eine göttliche Erhebung annimmt, werden in der Kirchentradition Abstufungen und Negierungen der Materie entgegengesetzt. Betont die Theologie und somit die Kirche auf der einen Seite den Körper in seiner Erfahrungsdimension als Ort der Begegnung und Teilnahme mit der Transzendenz Gottes, so weisen aber die in der Kirchengeschichte oft üblichen Askeseübungen und Lebenspraktiken ein starkes

Misstrauen und eine verzerrende Verleumdung gegenüber der Fleischlichkeit auf. Ich habe gezeigt, dass diese Ambivalenz der Körperbewertung zu allererst kulturhistorisch bedingt ist.

Der Mensch des 16. Jahrhunderts lebt in einer Welt, die institutionell dogmatisiert wurde. In seiner Unmündigkeit und Umstandsabhängigkeit steht er traditionell noch völlig im Schatten dieser Institution, nämlich der katholischen Kirche. Seine Lebenserfahrung und sein Selbstwertgefühl wird ihm von Seiten dieser alles umfassenden Instanz vorgegeben. Der Einfluss der Kirche zielt auf alle Bereiche seines Lebens. Sie bestimmt seine Gedanken, Empfindungen, und was noch wichtiger erscheint, seine Praktiken, Handlungen und Gewohnheitsrituale. Sie lenkt und formt seine Vernunftwelt, er übt ihr gegenüber den erwarteten Gehorsam aus, in dem er den vorgeschriebenen Lebenserwartungen, sei es aus Furcht, Hoffnung, Glauben oder ähnlichem, nachkommt. Doch hat die Arbeit auch gezeigt, dass wie der Mensch von Seiten der Kirche beeinflusst worden ist, diese selber ebenfalls von einer Vielzahl von Faktoren geprägt wurde. Im Rahmen dieses Gedankens habe ich von einer Hellenisierung des christlichen Glaubens gesprochen, wodurch gezeigt wurde, wie groß der kulturelle und philosophische Einfluss der umliegenden Traditionsfelder auf das sich im Anfangsstadium befindende Christentum war. Ich habe aufgeführt, wie sich die Bezugspunkte einer idealistischen Körperwahrnehmung der christlichen Theologie im Schreiben der Apologeten und Kirchenväter mit den Vergleichspunkten leibfeindliche Philosophien, wie die der Stoa, Gnosis etc., sich kreuzten und wodurch die ersten Vermischungsideologien entstanden sind.

Hier, im Versuch der Frühkirche eine eigene Glaubensidentität zu entwickeln, und sich somit von den vielen philosophischen Überzeugungen der Zeit theologisch wie auch kultur-soziologisch abzusetzen, tritt sie diesen intellektuell gegenüber, indem sie ein dogmatisches Streitgespräch aufnimmt. Im Kampf um Lehraussagen und Glaubensbekenntnissen, in der Zeit einer langsamen Kanonisierung der Grundideen, findet, wie wir gesehen haben, zugleich auch der rege Austausch von Vorstellungskonzeptionen statt. So schrieb sich die platonisch-aristotelische Körperwahrnehmung im Sinne des antiken Dualismus, in Form der Vorstellung einer Leib/Kerker-Seele Mentalität ins christliche Geistwesen ein. Dies ist dann zugleich auch die Negierung der Geschlechtlichkeit und des Sexualverhaltens im Christentum, da der gefallene Mensch seine Sündhaftigkeit und Triebhaftigkeit zuerst in der Materialität seines Leibes erfährt. Als fast paradox erscheint danach wiederum die Aufwertung der Leiblichkeit durch die Inkarnationslehre der Christologie sowie die Leibesbefürwortung durch den Auferstehungskörper des Erlösten im Glaubenssatz der Eschatologie.

Es war aber die antike philosophische Gedankenrichtung des triebhaften und irrationalen Körperkonzepts einer sündhaft befallenen Materialität, die zur Hervorhebung des Mönchwesens, und somit zur zunehmenden Leibfeindlichkeit der verschiedenartigen Askesepraktiken führte. Es ist das Aufeinandertreffen zweier Wunschvorstellungen, nämlich die totale Hingabe in die Jüngerschaft Christi auf der einen Seite und die daraus abgeleitete Abwendung von allem Irdischen, inklusive der in Verdacht geratenen Leiblichkeit auf der anderen. Hier also tritt uns schon die ambivalente und paradoxe Körperinszenierung des 16. Jahrhunderts, das heißt eine zweideutig auslegbare Körperwahrnehmung, entgegen. Es ist nämlich die extreme

Abwendung von der eigenen Körperlichkeit durch übertriebene Askeseübungen und der heiligen Sinnzuschreibung eines solchen Körpers, was schließlich zum Reliquienkult und somit wiederum zu einer gewissen kulturellen Überbetonung der Leiblichkeit im auslaufenden Mittelalter führte.

Der erste Teil dieser Arbeit hat also im Ansatz schon bewiesen, dass die Körperwahrnehmung des im 16. Jahrhundert lebenden Menschen ambivalent und doppeldeutig ist, ja sein muss, weil das Denken der Kirche, unter deren institutionalisiertem Einfluss er sich befand, selber auf einer historischen Ambiguität der Körperauslegung beruhte.

Die Widersprüchlichkeit einer philosophischen Zu- und Abwendung oder die Gegensätzlichkeit zwischen der theologisch fundierten Wandlung und Kontinuität in der Auslegung des Körpers, die im Ablauf der Kirchengeschichte sichtbar wird, finden wir, wie wir gesehen haben, auch im intellektuellen Geisteswesen der Scholastik, wieder. Auch hier, in der Denkbasis dieser zum großen Teil aus den Dom- und Klosterschulen stammenden Gelehrten, lässt sich eine offensichtliche Antinomie und Unvereinbarkeit hinsichtlich des Körperbewusstseins ablesen. Die Denkweise der Professoren der Scholastik, die mit ihrem Rückblick auf den philosophischen Aristoteles zugleich auch die Rückbesinnung der Renaissance auf das Erbe der Antike vorbereiteten, war zumeist noch tief in der monastischen Tradition des Mittelalters begründet. Dennoch richteten sich aber die Scholastiker, gerade was die Vorstellung bezüglich der Eschatologie betraf, immer wieder an der erst später im vollen Maße auftretenden körperlichen Individualität des Menschen auf. Demzufolge sehen wir, wie auch in dem Anfangsstadium der Kirche und im Verlauf deren Entwicklungsdogmatik,

auch in der Zeit der Scholastik, eine fast zweifache Körperbewertung. Hier finden sich Spuren einer gleichzeitig auftretenden monastischen Körpereinengung und einer durch den Asketismus bedingten negativen Körperkontrolle, aber auch eine theologisch-anthropologische Aufwertung des Körperbewusstseins im Gedankengut der scholastischen Eschatologie, welche die Identität des Verstorbenen mit dessen irdischem Körper gleichsetzt. Diese Feststellung kann im Grunde genommen gar nicht genügend hervorgehoben werden, vor allem wenn wir bedenken, dass der Asketismus innerhalb der monastischen Bewegung des Abendlandes, auch im späten Mittelalter durch das verschärft dualistische Gedankengut des Neuplatonismus, getragen wurde. Dass die Scholastiker trotz solcher traditionellen Leibesverachtung die Beschaffenheit des Körpers, wenn auch nur eschatologisch bedingt, akzentuieren, ist bemerkenswert. Die Hochwertung der Seele bleibt natürlich auch hier unangetastet, doch habe ich gezeigt, dass gerade in dieser philosophischen Eschatologielehre der Scholastiker, die sich mit dem Übergang der Leiblichkeit als dem personalen Kontinuitätsfaktor des Menschen von der sterblichen in die unsterbliche Existenz beschäftigt, die Körperlichkeit, trotz ihrer Transzendierung, aufgewertet und hervorgehoben wird.

Der Mensch wird als Persönlichkeit und Individuum nur in und durch seinen Leib verstanden, ohne den die Seele ein unvollkommenes Teilwesen ist, das, um zur Vollkommenheit zu gelangen, mit der nach dem Tod verklärten Körperlichkeit wieder vereint werden muss. Doch ist diese Lehre von der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tod und seiner identitätsbezogenen physischen Leibesauferstehung nicht nur eine Glaubensrichtung der Scholastiker, sondern, wie ich bereits erwähnt habe, basiert sie auf den Schriften der von ihnen verehrten Kirchenväter, die darin ein Hauptdogma des Christentums sahen.

So lesen wir bei dem hier erwähnten Tertullian, im ersten Kapitel seines Werkes „De resurrectione carnis“ („Über die Auferstehung des Fleisches“), das die Wiedererweckungsgedanken der Pythagoraner, Empedokleder und Platoniker, die, auch wenn sie nicht an eine persönliche Körperauferstehung des Menschen glauben, durch ihr Verständnis der Seelenunsterblichkeit, dennoch dem Auferstehungsdogma des Christentums näher stehen als dies Epikur und Seneca tun, die mit dem Tod das Ende allen Seins annehmen.¹ Der gläubige Christ allerdings sieht sich von der Heiligen Schrift aus dazu genötigt, an die Auferstehung der Toten, aufgrund der Heilsverheißung zu glauben, und demzufolge auch die von Gott erschaffene Körperidentität nicht zu verachten. Dieser Gedanke wird dann von Tertullian an gleicher Stelle im fünften Kapitel ganz stark hervorgehoben und die Vorzüge und Aufzeichnungen des Leibes, da von Gott geschaffen, denen der Seele gleichgesetzt.²

Diese Hochwertung der Leiblichkeit ist in den Überlegungen Tertullians sowie auch in den philosophischen Gedanken der Scholastiker eine zwangsläufige Notwendigkeit der Eschatologie, die in der Auferstehung der Toten zugleich auch die Wiedererweckung des göttlichen Ebenbildes im Menschen sieht, das sich in der Körperlichkeit desselben in das Wesen des Irdischen zeitlich eingeschrieben hatte. Aber gerade auch diese Beschäftigung mit der leiblichen Existenzform nach der Auferstehung beim jüngsten Gericht, zeigt, dass sowohl die Scholastiker wie auch die Kirchenväter sich dazu genötigt fühlten, die Körperlichkeit des Menschen zu definieren und auszuarbeiten. Die Ambivalenz in einer Darlegung der Materialität, die im Anfangsstadium der Kirche, bedingt durch die vielfältigen Einflüsse der Gnosis und anderen philosophischen Schulen hervorgehoben wurde, war auch 1500 Jahre später, aufgrund der monastischen Askeselehre und ähnlichen Glaubensvorstellungen immer

noch vorhanden. Dies war der Grund, warum die Scholastiker eine mehr als tausend Jahre alte Debatte aufnahmen, und in ihr Lehrgut verarbeiteten; die Frage nach der Körper- und Leibesauslegung war immer noch nicht geklärt und bedurfte daher einer weiteren Beschäftigung.

Ich habe gezeigt, dass die Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper, gerade durch die soziale und vor allem theologische Freisetzung des Individuums ihren Fortlauf auch im 16. Jahrhundert findet. Nur so kann der ausgelebte Märtyrer- und Reliquienkult verstanden werden, in denen der Leib zur Stimme des Einzelnen, zum Ort und zur Aussprache des Erlebten wird. Doch müssen wir die Glaubensvorstellungen und Praktiken der Zeit immer wieder in deren Traditionsrahmen legen, in denen sie tatsächlich verankert waren, und von wo sie ihre Wertzusprache erhielten.

So habe ich zum Beispiel darauf hingewiesen, dass sich eine ähnliche Werthaltung des Körpers, wie sie bei den Scholastikern anzutreffen ist, trotz der zweifellos vorhandenen sexuellen Beklommenheit, auch in den theologischen Schriften Augustins finden lässt, wo viele der eigentümlichen Debatten ihren Ausgangspunkt gefunden haben. Auch Augustin, der große Kirchenlehrer, in dessen monastischem Erbe der Geist Luthers, wie auch der des gesamten Abendlandes eingebettet und aufgezogen wurde, setzt sich vielfältig mit der irdischen und himmlischen Körperlichkeit auseinander. Seine uns vielleicht als merkwürdig erscheinenden Fragen, wie auch die der am Ende des Mittelalters und am Anfang der Neuzeit stehenden Scholastiker, weisen aber eine bis ins kleinste Detail gehende Wissens- und Lernbereitschaft auf, die bei beiden die Anwesenheit eines

überproportional großen Körperinteresses aufzeigen. Gerade in Augustins Abhandlung über den Gottesstaat wird dies deutlich, in dem der Kirchenvater nach der Größe des Auferstehungsleibes (Buch 22), nach dem Geschlecht der erweckten Körperlichkeit (Buch 22) oder nach der physischen Form und Beschaffenheit der Heiligen (Buch 13) fragt.³

Die Untersuchung hat gezeigt, dass die zweifellos bizarre Gedankenentfaltung Thomas von Aquinas, hinsichtlich der kanibalistischen Embryonenverspeisung und einer gegebenen Leibauferstehung, ihren Anstoß im theologischen Schriftenverzeichnis Augustins gefunden hat. Auch hier sehen wir also Erscheinungsformen einer historisch fast als paradox auftretenden Körperempfindung, die durch ihre jeweils Über- und Unterbetonung der Leiblichkeit das Materialitätsverständnis des 16. Jahrhunderts grundlegend ambivalent beeinflusst hat.

So disputiert Augustin, dessen Argumente in der Tradition der Kirche durch die Schriften Aquinas und anderer Gelehrten fortgesetzt werden, nicht nur im Bezug auf die wahre stoffliche Beschaffenheit des Auferstehungsleibes eines Menschen (Verlust der Haare und Fingernägel, Wiederherstellung von Missgestalten und körperlichen Behinderungen, Auswüchse der Leibesmasse von Dicken oder Mageren, usw.), sondern er fragt im 19. Abschnitt des 13. Buches im „Gottesstaat“ nach der Form und Schönheit des Auferstandenen Märtyrersleibes, den er aufgrund dessen „glorreichen Wunden“ als eine Art von „Heldenschönheit“ sieht. Diese Vermischung und Vereinigung irdischer Körperideale mit der theologisch-philosophischen Ideologie und Dogmatik wurde, wie ich gezeigt habe, auch in die Praktiken kultureller Traditionen und Bräuche hineingetragen. Doch auch diese wurden vom Wandel der Zeit und vom

kulturellen Umbruch der Geschichte ergriffen, wie allein schon die Begriffsumdeutung der oben erwähnten Leibesschönheit während des 16. Jahrhunderts aufweist. Für Augustin ist die Schönheit des Leibes, gerade was die gemarterte und verunstaltete Körperlichkeit des Märtyrers betrifft, eine „Heldenschönheit“, da ihre Definitionsbedeutung und Sinnbewertung aus dem Zukünftigen und Transzendenten kommt. Diese entspricht noch ganz der paulinischen anthropologischen Doppeldeutigkeit, die im 1. Korintherbrief 15:47 den Menschen in seine irdische und himmlische Leiblichkeit aufteilt (*primus homo de terra, terrenus; secundus de coelo, caelestis*). Doch schon im Übergang von dem Märtyrer- in den Reliquienkult, aber noch verstärkter in der Porträtmalerei der Kunst, erfährt der Begriff der Leibesschönheit, wie wir gesehen haben, eine gewisse Gewichtsverschiebung der Bedeutung, da nun der Körper seine Würde und Erhabenheit aus sich heraus erhält. In ihm ist zwar immer noch das mystische Bild Gottes, doch wird nun die Schönheit des menschlichen Körpers im Blickwinkel der Kunst und Kultur innerhalb des Individualisationsprozesses in den Mittelpunkt des Geschehens gerückt. Der Renaissancekünstler, ob Mann oder Frau, ob Italiener, Holländer oder Deutscher, er weiß sich der schönen Formung des menschlichen Körpers zu erfreuen, in dem die Schönheit der Leiblichkeit hier ihren Eigenwert besitzt.

Und dennoch, trotz einer solchen Säkularisierung der Leiblichkeit, durch die sozio-kulturellen Einwirkungen der Renaissance, die den Körper zum Maßstab von Schönheit und Menschenwürde werden lässt, indem sie sich, wenn auch langsam, von dem geschundenen, gefolterten und gebrochenen Kunstkörper des Mittelalters abwendet, finden wir aber immer wieder Stimmen der Zeit, die den Körper als schwer auferlegtes Schicksal betrachten und nicht als Ergebnis von Handlungen und

Intentionen. Dies wird besonders deutlich durch die unterschiedliche Wertzusprache, mit welcher die verschiedenen pädagogischen Schul- und Stadtzentren an eine Körpererziehung herangetreten sind. Legten einige von ihnen einen hohen Wert auf die Körperausbildung, in dem sie eine Vielzahl von Sport-, Ball- und Bewegungsübungen durchführen ließen, so verweigerten andere, um der moralischen Zucht halber, jegliche körperliche Betätigung. Erneut müssen wir daher in diesem Zusammenhang von einer verbleibenden, weil tiefliegenden Zweideutigkeit und Ambivalenz der Körperbetrachtung sprechen. Er, der aus den kulturellen Einengungen des Mittelalters heraustretende Mensch, war dem jahrhundertlang währenden Schulungsprozess der Zeit noch viel zu verbunden, um nicht eine zwiespältige Körpererkenntnis zu besitzen. Das Sekuläre, die geistige Freimachung und Hinwendung zum Aufbau des Individuum, das sich überall, in allen Schichten der Bevölkerung durchzusetzen weiß (der langsam aufkommende Sportbetrieb im Städtewesen der Zeit, die öffentliche und oftmals freizügige Badekultur der Bade- und Kurhäuser, die neue Kunstauffassung der körperlichen Schönheit, die zur Schau gestellten Leichensektionen etc.), wird dennoch immer wieder von Körpermustern begleitet, die den Leiblichkeitsbegriff durch den Sünden- und Kontrolldiskurs der Theologie und Philosophie im Geiste des Mittelalters thematisieren und spiritualisieren. Die Arbeit hat gezeigt, dass der Unterschied in der Körperbetrachtung in erster Linie auf die Gefangennahme und Kontrollierbarkeit des inneren, gottwiderfälligen Willen gerichtet ist, doch beweist es einmal mehr, wie ambivalent und doppeldeutig die Position des Menschen des 16. Jahrhunderts gegenüber seiner Körperwahrnehmung war.

Auch Luther, der in seiner geistigen Position und Stellungnahme die Textualisierung des jeweiligen Problems immer durch die Auslegung der Bibel

betrachtete, kann sich dieser zeitprägenden Ambivalenz, wie wir gesehen haben, nicht immer ganz entziehen. Selbst wenn er sich der Leiblichkeit gegenüber, wir denken hier vor allem auch an seine Ausarbeitung der Mönchgelübde und an seine Kritik am Klosterleben mit dessen Aufruf zur Askese und dem Zölibat, im Grunde genommen positiv verhält, so habe ich gezeigt, dass gerade in seiner Geschlechtsbehandlung von Mann und Frau ein körperabfälliger Unterton zu erkennen ist. Luthers abwertende und hier auch zitierte Äußerung und Einstellung gegenüber der Frau tritt gerade durch seine geistige und theologische Zustimmung zum Hexenwahn der Zeit noch stärker hervor. Sein bibelinduziertes Bild, das den Menschen als verdorbenes und verworfenes Geschöpf ansieht, welches nur durch die Gnade Christi Bedeutungswürde erhält, und in dem die Frau als das unmittelbare Verbindungsglied zu Eva dem Teufel besonders zugetan ist, lässt ihn Aufforderungen aussprechen, deren Brutalität und Härte uns unglaublich vorkommen. In Predigten und Tischgesprächen finden wir immer wieder Ausdrücke des Reformators, die in dem Bild der Frau des öfteren Eigenschaften sehen, wie von „Wettermacherinnen“ und „Teufelshuren“ (WA 37, 261), von „Zauberinnen und Hexen deren Treiben überhand nimmt“ (WA, TR 4, 621), da sie die Milch stehlen, Menschen lähmen, Kinder in der Wiege martern oder umtauschen (WA 37, 363), auf Böcken oder Besen reiten und ähnlichen Unfug betreiben würden. So können wir am Ende seiner Predigt vom 15.08.1529 folgende Drohungsworte lesen:

„Ich habe etliche zu vermahnem, dass viele Wettermacherinnen sind, die nicht allein die Milch stehlen, sondern die Leute schießen (d.h. bezaubern, daher Hexenschuss). Wir kennen einige von ihnen. Wenn sie sich nicht bekehren, werden wir sie den Folterknechten befehlen...Wir wollen deiner Untugend (an etwa anwesende Hexen gerichtet – der Autor) allhier nicht gewarten; wir wollen deiner

nicht schonen mit unserem Gebet. Dann wirst du entdeckt und kommst auf die Folterbank.“⁴

Wem diese Aussage Luthers nicht rigoros genug erscheint, der muss nicht lange nach noch extremeren Ausdrücken und Kampfansagen suchen. In seiner Predigt über das zweite Buch Mose 22:18, aus dem Jahre 1526 finden wir folgende Worte über das Wesen der Hexen geschrieben:

„Man töte sie! ... Es ist ein sehr gerechtes Gesetz, dass die Hexen getötet werden; sie richten vielerlei Schaden an. ... Schaust du solche Weiber an, so wirst du finden, dass sie ein teuflisches Gesicht haben. Ich selber habe deren etliche gesehen. Man töte sie nur! ... (es ist) dass man mit Recht sage: Wo der Teufel nicht hinkommt, da kommt sein Weib, das heißt die Hexe hin. ... Die Hexen soll man töten, denn sie verüben Diebstahl, Ehebruch, Raub und Mord. ... Ein mir bekannter Prediger hat einmal verächtlich davon gepredigt, als ob die Hexen solche Dinge nicht vollbringen könnten. Da bezauberten sie ihn, dass er sterben musste. Man muss daher nicht mit Verachtung, sondern mit dem Schwerte oder festem Glauben gegen sie vorgehen. Noch einmal, sie richten vielfältigen Schaden an. Deshalb töte man sie, nicht nur, weil sie Schaden anrichten, sondern auch weil sie mit dem Teufel Umgang haben.“⁵

Dies sind schockierende und von größten Ausmaßen her abstoßende Worte, die die Würde und Ehrbarkeit des Menschen völlig zunichte machen. Hat Luther durch seine Aufhebung der Kirche als Vermittlerin zwischen Gott und Mensch, diesen in den Bereich einer individuellen Wertschätzung verlegt, und ihm die Möglichkeit gegeben, frei zu denken und sich frei zu entfalten, so reißt er hier, paradoxer Weise, diese

Position wieder ein. Es ist hier genau der Punkt, wo wir im Blickwinkel der Zeit, das Alte mit dem Neuen sich vermischen sehen. Der Wahn des Aberglaubens, der sich in diesen Worten Luthers zu einem Höhepunkt zusammenballt, ist trotz des neuen Geistes und dem Einbruch des objektiven Denkens, gerade in einer Person wie sie Luther verkörpert, bei weitem noch nicht überwunden. Trotz aller Erneuerungen wird hier leider immer noch viel zu sehr an alten patristischen Grundkonzeptionen und sozial eingebundenen Traditionen festgehalten, worin die Frau, der Körper der Frau, das Verführerische, den Manne verleitende Andere darstellt, und worin die Weiblichkeit zur Symbolik des Bösen gemacht wird.

Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob Luthers haarsträubende Äußerung hier, mitsamt ihrer Nuance einer fast frauendfeindlichen Stellungnahme auch tatsächlich ein Bild von der Abwertung der Frau ist, oder ob es vielmehr ein Teil der aus dem Mittelalter übriggebliebenen und auf die Neuzeit übertragenen Inquisitionstheologie ist. Im Kontext dieser Arbeit muss dann auch gefragt werden, ob diese Abwertung der Frau zugleich auch tatsächlich die Abwertung des weiblichen Körpers ist, und als solche dann den Geist der Zeit wiedergibt? Nach der Aufarbeitung meiner Untersuchungen glaube ich auf beide Fragen mit einem „entschiedenen“ Ja und Nein antworten zu können. Luthers Äußerungen hinsichtlich der Frau, des Frauenkörpers oder des Körpers an sich, nämlich der Körperlichkeit schlechthin, sind in Wirklichkeit genauso fließend und doppeldeutig, wie diese im Spiegel der Zeit, in allen Schichten der kulturellen, religiösen und philosophischen Gesellschaft vorzufinden sind. Der Körper, als Element der wesentlichen Identität einer Person, ist je nach historischem Blickwinkel variabel, veränderlich und zweideutig auslegbar und tritt uns deshalb als Selbst- und Weltdeutung des Individuums immer ambivalent entgegen. Lesen wir

nämlich einige weitere Lutherzitate zu dem Thema, so wird das oben aufgeführte Bild der Frauenverunstaltung und somit das zeitgenössische Bild der weiblichen Leiblichkeit wieder etwas zurecht gerückt. In einem Tischgespräch aus dem Sommer 1532 äußerte sich Luther über die Vorteile der Frau und deren Bezugswesen innerhalb der Gesellschaft. Wir lesen:

„Imagine what it would be like without this sex. The home, cities, economic life, and government would virtually disappear. Men can't do without women. Even if it were possible for men to beget and bear children, they still couldn't do without women.”⁶

Zielt das oben stehende Zitat Luthers eher auf das Wesen und die psychischen Eigenschaften der Frau und deren Position innerhalb der kulturellen und sozialen Strukturen, so bezieht sich der Reformator im nächsten Zitat ganz bewusst auf die intimste Körperlichkeit der Frau. In den von Conrad Cordatus zusammengetragenen Tischreden wird er 1532 zitiert:

„Martin Luther said: Crotus wrote blasphemously about the marriage of priests, declaring that the most holy bishop of Mainz (Kardinal Albrecht, Erzbischof von Mainz, der Autor) was irritated by no annoyances more than by the stinking, putrid, private parts of women. That godless knave, forgetful of his mother and his sister, dares to blaspheme God's creature through whom he was himself born. It would be tolerable if he were to find fault with the behaviour of women, but to defile their creation and nature is most godless. As if I were to ridicule man's face on account of his nose! For the nose is the latrine of man's head and stands above his mouth. As a

matter of fact, God himself must allow all prayer and worship to take place under this privy.”⁷

Hier lässt Luther ganz eindeutig nichts Negatives auf die Körperlichkeit der Frau kommen, was dann natürlich die vorhergegangenen Zitate als doppeldeutig erscheinen lässt, ganz gemäß unseres Ergebnisses einer ambivalenten Körperwahrnehmung der Zeit. Wieder muss hier die Aufmerksamkeit dahin gerichtet werden, Luther als den Theologen zu sehen, der einen Problemfall wie die Leiblichkeit, die Verankerung unserer Persönlichkeit in der Welt, immer aus dem gegensätzlichen Diskurs der Schöpfung und des Sündenfalls, des Guten und des Bösen (*simul iustus et peccator*), des inneren und des äußeren Menschen versteht, worin das Fleisch, die sündhafte Lust des Lebens als schlecht, aber die leibliche Identität im Sinne der ‚*imago Dei*‘ als gut angesehen wird. Wieder wenden wir uns einem Tischgespräch Luthers zu. Dort heißt es:

„Master Forstemius said that a certain brother named Lawrance, a Waldensian minister, had himself castrated in his youth and confessed that in his old age he regretted it, for he burned more with desire then... than before. Dr. Martin Luther replied: ‘yes, indeed, eunuchs are more ardent than anybody else, for the passion doesn’t disappear but only the power. For my part I’d rather have two pair of testicles added than one pair cut off.’ “⁸

Eine stärkere Befürwortung der Leiblichkeit als der hier aufgeführten Aussage kann sowohl von Luther, wie auch von der Zeit, in deren Sturm und Geistesströmungen er sein Leben lebte, kaum verlangt werden. Die jahrhundertlange

Zweiteilung der Welt in Geist und Materie wurde hier langsam überbrückt. Ob dieses eher durch die Abschaffung vieler Klöster und die als nun unnötig angesehene asketische Körperkonzeption des Mönchwesens, die corporale Persönlichkeitseschatologie der Scholastiker, die in das Brauchtum der Kultur eingetretene Märtyrer- und Reliquienverehrung, oder die neuen Schulordnungen von Sport- und Bewegungsübungen im Städtewesen der Zeit geschehen ist, kann nur spekulativ angenommen und gedeutet werden. Vielmehr waren diese Eigentümlichkeiten, alle Zeichen einer wandelnden Zeit, die im Umbruch ihrer ideologischen Leitorientierungen eine ambivalente Körperhaltung aufweist, worin sich Strukturen des Alten mit dem Neuen vermischen, um sich dann im Laufe der kommenden Jahrhunderte zu wiederum neuen Körperkonstitutionen durchzuringen.

Doch wie leicht erscheint es uns aus der Perspektive der Postmoderne, aus dem aufgeklärten und progressiv erscheinenden Zeitalter des 20. und 21. Jahrhunderts, im geschichtlichen Rückblick, Luther und seine Zeit, zu belächeln, zu kritisieren, zu verdammen, oder je nach Bedarf zu mythologisieren, zu verherrlichen und hochzuheben. Aber schon am Anfang der Arbeit habe ich darauf hingewiesen, dass das nicht mein Anliegen war. Die Zeit des 16. Jahrhunderts ist, was sie war. Luther ist, was er war. Beide werden von den geistes-kulturellen Zeichen der Zeit getragen, das heißt, das Alte ist im Begriff abzudanken, das Neue bricht durch und tritt auf; doch dort, wo sie sich berühren, im Mittelpunkt des Geschehens, wird beides sichtbar, in der Person Luthers wie auch in den Eigenschaften des Jahrhunderts, in das er hineingeboren wurde.

Werfen wir unter diesen Gesichtspunkten auch einen kurzen Blick auf das Ende des 20. und den Beginn des 21. Jahrhunderts, so müssen wir eingestehen, ebenfalls an einem Scheidepunkt unserer kulturellen Geschichte zu stehen, nämlich an der Schwelle einer neuen techno-elektronisch vorangetriebenen Zeit, die uns in unserer elementarsten Existenz, das heißt in unserer leiblichen Persönlichkeit zu bedrohen scheint. Alt eingessene, kulturell anerzogene Körperbilder werden durch neu aufgeworfene ersetzt. Die Errungenschaften der Gen- und Biomedizin, wie zum Beispiel invitro fertilisierte Embryone, die plastische Chirurgie, die künstliche Kosmetik und die in immer weitere Bereiche vordringende Prothetik, weisen uns eine neue Anatomielehre auf, in deren Ontologie die Geburt (im Reagenzglas des Laboratoriums) und der Tod (der durch Maschinen ersichtlich gemachte Hirntod) des körperlichen Lebens immer wieder neu definiert werden müssen. Und durch die Kommunikationstechnologien im World Wide Web und den raum- und zeitlosen Cyberspace erleben wir sogar, wie es scheint, die Auflösung unserer Leiblichkeit im Prozess personaler Identitätsentwicklung und körperlicher Selbstwahrnehmung. Wo der Körper uns an die Aktualität der Materialität bindet, uns mit dem Hier und Jetzt des Irdischen vereint und uns somit unseren geschöpflichen Grenzbereich aufweist, zieht uns die digitale Ortslosigkeit in die Sphäre des immateriellen hinein.

Ist die Digitalisierung des Leibes, der Verlust und das Verschwinden desselben, so scheinen aber zugleich die Gesundheitsbefürworter der Vitaminwerbung, der Fitness- und Wellness-Center, des Bodybuildings etc., dessen Materialität im Kulturbild der Gegenwart zu unterstreichen. Diese Ambivalenz und Doppeldeutigkeit im Interpretierungsmuster der Körperwahrnehmung, die im Wohlbefinden des geistigen Menschen zwangsläufig zur intellektuellen Unzufriedenheit führen muss,

war auch mit ein Grund dafür, warum diese Arbeit überhaupt entstanden ist, in dem ich die Frage erwog, ob es in der kulturellen Geschichtsschreibung ähnliche Vorläufer gab. Dass sich aufgrund einer solchen Überlegung, eine Studie zur Körperkonstitution aus jener Zeit förmlich aufdrängte, die ebenfalls vom Wandel der kulturellen Erneuerungen geprägt wurde, scheint auf der Hand zu liegen. Doch sollte mit der Zuwendung an die Körperwahrnehmung des frühen 16. Jahrhunderts hier nicht der Versuch erstellt worden sein, den geistig-kulturellen Bruch unserer Zeit durch das philosophische Gedankengut jener Epoche zu textualisieren und aufzuarbeiten. Diese Möglichkeit ist zwar allein schon aufgrund der in beiden Jahrhunderten vorhandenen kulturellen Wandlung gegeben und sollte demnach als thematischer Ausblick verstanden werden, doch blieb mein Interesse hier primär den zeitgenössischen Einflüssen des 16. Jahrhunderts zugewandt.

Stehen wir aber heute nicht auch an der Schwelle einer ähnlichen Körperumdefinierung, wie wir sie vom 16. Jahrhundert her kennen? Löst sich nicht die Materialität unserer traditionellen Leibvorstellung, der Grenzbereich unserer Körperlichkeit, im endlosen Raum des World Wide Webs, wie gesagt, fast völlig auf und geht in eine Art körperlose Selbstwahrnehmung des Cyberplatonismus und Cybergnostizismus über? Das Körperpflegende und Körperkultische wird in digital programmierten und technologisch produzierten Wahrnehmungswelten überschritten, in dem das sinnlich Reale des raum- und zeitgebundenen Körpers, in die gnostisch abstrakte Ontologie des Virtualitätetzes versetzt wird. In der Entstehung eines solchen neuen semiotischen Bewusstseins sprechen wir in der heutigen digitalen Revolution der telematischen Technologie bereits von der „Phantasie des kybernetischen Platonismus“⁹ sowie von der hier behandelten kartesischen „Idee, dass

sich der Geist vom realen Körper so trennen lasse, wie es der Gedanke einer rein virtuellen Existenz nahe legt.“¹⁰

Sind diese körperauslegenden Tendenzen der heutigen Kultur aber tatsächlich neu, oder sind sie, wie wir bereits gesehen haben, nur umgedeutete kulturelle Repräsentationssysteme im Historisierungsprozess des Körpers, in welchem der Leib immer, und sei er auch noch so abstrakt formuliert, der Schlüssel zur Metaphysik des Seins bleibt? Im Rahmen dieser Arbeit müssen diese und ähnliche Fragen unbeantwortet bleiben, doch sollten sie als zukünftige Denkanstöße und Themenansätze verstanden werden, denn eins ist sicher: so lange der Mensch als kulturelles Wesen in einem existenziellen Verhältnis von Körper und Geist, Substantialität und Spiritualität von seiner „res cognita“ und „res extensa“ (Descartes) her definiert und verstanden wird, und sei die Bedeutungsverlagerung von einem Teil auf den anderen auch noch so groß, so wird die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Körperwahrnehmung kein Ende finden.

Endnoten zum SIEBENTEN KAPITEL

- 1 Tertullian. De resurrectione carnis.
In: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Karl Adam Heinrich Keller.
Köln: M. DuMont Schauberg Verlag, 1882.
- 2 Tertullian. De resurrectione carnis. Kapt. 5. 22.
- 3 ebenda, Kapt. 9. 1 ff.
- 4 WA 29, 520 ff.
- 5 WA 16, 551 ff.
- 6 LW 54, 161.
- 7 LW 54, 171.
- 8 LW 54, 177.
- 9 dieser Gedanke ist vertieft ausgelegt in:
Bernard, Jeff. Jurij Kikfak und Peter Grzybek. Leiblichkeit, Realität und Virtualität in semiotischer Perspektive.
In: Text and Reality / Text & Realität / Tekst & Resnicnost.
Ljubljana, Wien, Graz: Zaloska ZRC Publishing, 2005, Seite 2.
- 10 ebenda, Seite 2.

Primärliteratur

Martin Luther: Werke, Kritische Gesamtausgabe (WA).
Weimarer Ausgabe, 1883.

Martin Luther: Luther deutsch (LD). Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart 1. -10. Band ,
hg. von Kurt Aland, Registerband bearbeitet von Michael Welte,
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

Martin Luther: Calwer Luther-Ausgabe. Band 1-10.
hg. von Wolfgang Metzger
Stuttgart: Hänssler Verlag, 1996.

Martin Luther: Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften (W).
hg. von Georg Walch
Groß Oesingen: Lutherische Buchhandlung Heinrich Harms, 1987.

Martin Luther: American Edition of Luther's Work (LW).
Hrsg. Jaroslav Pelican, Helmut T. Lehman, 1.– 55. Vol. ,
Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Sekundärliteratur zum Thema der Leiblichkeit

- Ben-Chorin, Schalom. „Leib und Leiblichkeit im Judentum.“
in: Geschichte – Tradition – Reflexion, Festschrift für Martin Hegel zum 70. Geburtstag, Band I, 1996, Seite 565-571.
- Ben-Chorin, Schalom. Der dreidimensionale Mensch. Der Mensch der Bibel und der Moderne.
Trier: Paulinus-Verlag, 1971.
- Biale, David. „The Body and the Book.“
in: Unesco Courier, Vol. 50. Nummer 4, 1997, Seite 20-24.
- Biller, Peter und A.J. Minnis. Medieval Theology and the Natural Body.
York: York Medieval Press, 1997.
- Blacking, John. The Anthropology of the Body.
New York, Academic Press, 1977.
- Bottomley, Frank. Attitudes toward the Body in Western Christendom.
Cambridge: University Press, 1979.
- Brown, Peter. The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity.
New York: Columbia University Press, 1988.
- Coakley, Sarah. Religion and the Body.
Cambridge: University Press, 1997.
- Cooper, John W. Body, Soul and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate.
Michigan, W.B. Eerdmans Publishing, 2000.
- Elliott, Dyan. Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages.
Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Falk, Pasi. „Corporeality and its fates in History.“
in: Acta Sociologica (Taylor & Francis Ltd.), 1985, Vol. 28.
- Feher, Michel. Fragments for a History of the Human Body.
Cambridge: MIT Press, 1989.
- Fredriksen, Paula. „Embodiment and Redemption. The Human Condition in Ancient Christianity.“
in: Robert Neville. The Human Condition: A Theory and Case Study of the Comparison of Religious Ideas.
New York: New York Press, 2001, Seite 133-155.

- Gitt, Werner. Faszination Mensch.
Bielefeld: C.L.V. Verlag, 2003.
- Gundry, Robert H. Soma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology.
Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Grantley, Darryl and Nina Taunton. The Body in Late Medieval and Early Modern Culture.
Sydney: Ashgate Publishing, 2000.
- Hahn, Martin. Die Leibesübungen im mittelalterlichen Volksleben.
Walluf bei Wiesbaden: Sändig OHG, 1972.
- Hayes, Dawn Marie. Body and Sacred Place in Medieval Europe 1100-1389.
New York: Routledge, 2003.
- Holliday, Ruth and John Hassard, Contested Bodies.
New York: Routledge, 2001.
- Huber, Werner T. Sterben ist eine Geburt. Das Materienverständnis im christlichen Glauben.
Cham (Schweiz): Jes-Verlag, 2000.
- Imhof, Arthur E. Der Mensch und sein Körper von der Antike bis heute.
München: J.C. Beck Verlag, 1983.
- Imhof, Arthur E. Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit.
Berlin: Duncker und Humboldt, 1983.
- Isherwood, Lisa und Elizabeth Stuart. Introducing Body Theology.
Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 2000.
- Judovitz, Dalia. The Culture of the Body: Genealogies of Modernity.
Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.
- Kaartinen, Marjo und Ann Karhonen. Bodies in Evidance. Perspectives on the History of the Body in Early Modern Europe.
Turku, Finnland: Painosalama und Oy, 1997.
- Kälin, J. Geist und Leib in der menschlichen Existenz.
Freiburg/München: Verlag Karl Albert, 1961.
- Käsemann, Ernst. Paulinische Perspektiven.
Tübingen: J.C.B. Mohr, 1972
- Käsemann, Ernst. Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit.
Tübingen: J.C.B. Mohr, 1933.

- Kay, Sarah und Miri Rubin. Framing Medieval Bodies.
Manchester/New York: Manchester University Press, 1994.
- Klinger, Elmar und Theodor Seidl. Der Körper und die Religion.
Würzburg: Echter Verlag, 2000.
- Koch, Alois. Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie.
Schorndorf bei Stuttgart: Verlag Karl Hofmann, 1965.
- Koch, Alois. „Leibwertung und Leibpflege im Werk des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus.“
in: Begegnung. Schriftenreihe zur Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Sport, Band 4.
Aachen: 2003, Seite 36-64.
- Koch, Alois. „Der Heilige Paulus und der Sport.“
in: Begegnung. Schriftenreihe zur Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Sport, Band I.,
Aachen: 1999, Seite 42-73 und Seite 123-126.
- König, Eugen, Körper-Wissen-Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers.
Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1989.
- Lumme, Christoph. Höllenfleisch und Heiligtum: der menschliche Körper im Spiegel autobiographischer Texte des 16. Jahrhunderts.
Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1996.
- MacArthur Jr. John. The Body Dynamic.
Colorado Springs, Colorado: Cook Communications, 1996.
- Martin, Dale B. The Corinthian Body.
New Haven und London: Yale University Press, 1995.
- Martini, Carlo Maria. On the Body. A Contemporary Theology of the Human Person.
New York: The Crossroad Publishing Company, 2001.
- McGuire, Meredith B. „Religion and the Body. Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion.“
in: Journal for the Scientific Study of Religion, Sept. 1990, Vol. 29, Nummer 3,
Seite 283-297.
- Mead, G.R.S. The Doctrine of the Subtle Body. An Outline of what the Philosophers thought and Christians taught on the Subject.
Montana: Kessinger Publishing Company, 1997.

- Nebe, Gottfried. „Der Leib Christi und seine Glieder. Überlegungen zur Auslegungsvielfalt und Tragweite eines paulinischen und deuteropaulinischen Motivs.“
in: Pluralismus und Identität,
Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995.
- Nelson, James B. Body Theology.
Louisville, Kentucky: Westminster Press, 1992.
- Nelson, James B. Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology.
Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1979.
- Ozment, Steven. Flesh and Spirit.
New York: Viking Penguin Publisher, 1999.
- Pannenberg, Wolfhart. Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Pannenberg, Wolfhart. Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte.
München; C.H. Beck Verlag, 1979.
- Porter, James I. (hrsg.) Constructions of the Classical Body.
Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002.
- Prokes, Mary Timothy. Toward an Theology of the Body.
Grand Rapids: Michigan, W.B.Eerdmans Publishing Company, 1992.
- Rahner, Karl und Albert Görres. Der Leib und das Heil.
Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1967.
- Ramsey, Paul. „Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians.“
in: Recherches Augustiniennes, XXII, 1988, Seite 87-114.
- Reynolds, Lyndon Philip. „Growth, Digestion, Decay and Resurrection.“
in: History Today, Junie 2001, Vol. 51, Nummer 6, Seite 42-47.
- Reynolds, Lyndon Philip. Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology.
Leimen-Boston-Köln: Brill Verlag, 1999.
- Robinson, John A.T. The Body. A Study in Pauline Theology.
Bristol, Indiana: Wyndham Hall Press, 1988.
- Sawday, Jonathan. The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture.
London and New York: Routledge, 1996.

- Schnelle, Udo. The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John.
Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Schroer, Silvia und Thomas Staubli. Die Körpersymbolik der Bibel.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Schwarz-Eilberg, Howard. People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective.
Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- Shaw, Teresa M. The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity.
Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Steel, Carol. „The Moral Purpose of the Human Body.“
in: Phronesis, Mai, 2001, Vol. 46, Nummer 2, Seite 105-129.
- Swinarski, Ursula. „Der ganze und der zerteilte Körper: zu zwei gegensätzlichen Vorstellungen im mittelalterlichen Reliquienkult.“
in: Hagiographie im Kontext: Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung.
Stuttgart: Steiner, 2000.
- Synnott, Anthony. The Body Social. Symbolism, Self and Society.
London and New York: Routledge, 2003.
- Tilley, Maureen A. und Susann A. Ross (hrsg.) Broken and Whole. Essays on Religion and the Body.
New York: Basil Blackwell Publisher, 1984.
- Vlahos, Olivia. Body. The Ultimate Symbol. Meanings of the Human Body through Time and Place.
New York: J.B. Lippincott Company, 1979.
- Walker-Bynum, Caroline. Metamorphosis and Identity.
New York: Zone Books, 2001.
- Walker-Bynum, Caroline. Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages.
Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Walker-Bynum, Caroline. The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336.
New York: Columbia University Press, 1995.
- Walker-Bynum, Caroline. „Why all the Fuss about the Body? A Medievalist’s Perspective.“
in: Critical Inquiry (Crit I), Vol. 22, Nummer I, 1995, Seite 1-33.

- Weber, Hermann J. Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie.
Freiburg: Verlag Herder, 1973.
- Wolf, Norbert, Richard. „Über Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit und Sprache,“
in: Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen.
hrg. von Elmar Klinger, Stephanie Böhm und Theodor Seidl,
Würzburg: Würzburg/Echterverlag, 2000, Seite 27-45.
- Wolff, Hans Walter. Anthropology of the Old Testament.
Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Young, Katharine. Presence in the Flesh.
Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- Zenger, Erich. „Leib und Geschlechtlichkeit. Biblische und kulturgeschichtliche Aspekte.“
in: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 77.
Düsseldorf: Patmos Verlag, 1977.

Sekundärliteratur zu Martin Luthers Biographie und Theologie

- Althaus, Paul. Die Ethik Martin Luthers.
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965.
- Althaus, Paul. Die Theologie Martin Luthers.
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963.
- Bainton, Roland H. Here I stand. A life of Martin Luther.
Nashville: Abingdon Press, 1978.
- Blaumeister, Hubertus. Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit.
Paderborn: Bonifatius Verlag, 1995.
- Brecht, Martin. Martin Luther. Band 1-3.
Stuttgart, Calwer Verlag, 1987.
- Brooks, Peter Newman. Seven-headed Luther. Essays in Commemoration of a Quincentenary 1483 – 1983.
Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr, 1971.
- Ebeling, Gerhard. Lutherstudien. Band 1.
Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr, 1971.
- Ebeling, Gerhard. Lutherstudien. Band 2.
Disputatio de Homine, Teil 1.
Text und Traditionshintergrund
Disputatio de Homine, Teil 2.
Die philosophische Definition des Menschen
Disputatio de Homine, Teil 3.
Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989.
- Ebeling, Gerhard. Luther. Einführung in sein Denken.
Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr, 1965.
- Ebeling, Gerhard. Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- Ebon, Martin. The last days of Luther.
New York: Doubleday & Company, Inc. 1970.
- Edwards, Jr. Mark. Luther's last battles.
London: Cornell University Press, 1983.
- Erikson, Erik. Young man Luther. A Study in psychoanalysis and history.
London, Norton & Company, 1993.

- Fläschendräger, Werner. Martin Luther.
Leipzig: Gerstner & Co., 1967.
- Fridenthal, Richard. Luther, Sein Leben und seine Zeit.
München: Piper Verlag, 1997.
- Harran, Marilyn J., Luther and Learning.
London: Susquehanna University Press, 1985.
- Heidler, Fritz. Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Joest, Wilfried. Ontologie der Person bei Luther.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Kerr, Hugh T. A compend of Luther's Theology.
Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- Kittelson, James M., Luther the Reformer. The Story of the Man and his Career.
Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Klug, Eugene F.A., Lift high this cross. The theology of Martin Luther.
Saint Louis, Concordia Publishing House, 2003.
- Küng, Hans. Great Christian Thinkers.
New York: Continuum, 1999.
- Lilje, Hanns. Luther, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.
Hamburg: Rowohlt Verlag, 1998.
- Lohse, Bernhard. Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang.
Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Lohse, Bernhard. Lutherdeutung heute.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Lohse, Bernhard. Martin Luther. An Introduction to his life and Work.
Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Löfgren, David. Die Theologie der Schöpfung bei Luther.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Majunke, Paul. Luthers Lebensende, eine historische Untersuchung.
Mainz: Kupferberg Verlag, 1891.
- Marius, Richard. Martin Luther. The Christian between God and Death.
London: Harvard University Press, 2000.

- McGrath, Alister E., Luther's Theology of the Cross.
Cambridge: Blackwell, 1998.
- Meinhold, Peter. Luther heute. Wirken und Theologie Martin Luthers, des Reformators der Kirche, in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.
Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1967.
- Meissinger, Karl August. Luther. Die deutsche Tragödie 1521.
Bern: Franke Verlag, 1953.
- Nilsson, Kjell Ove. Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Oberman, Heiko A., Luther. Man between God and the Devil.
New York: Image Books, 1992.
- Rix, Herbert David. Martin Luther. The Man and the Image.
New York: Irvington Publishers, Inc. 1983.
- Rupp, E.G. und Benjamin Drewery. Martin Luther.
New York: St. Martin's Press, 1970.
- Schildt, Joachim. Luthers Sprachschaffen.
Berlin: Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, 1984.
- Schwarz, Hans. True Faith in the True God. An Introduction to Luther's Life and Thought.
Minneapolis, Augsburg Fortress, 1996.
- Schwiebert, E.G., Luther and his times, The Reformation from a new perspective.
Missouri: Concordia Publishing House, 1950.
- Seeberg, Erich. Luthers Theologie in ihren Grundzügen.
Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1950.
- Smith, Preserved. The Life and Letters of Martin Luther.
London: John Murray, 1911.
- Steinmetz, David D. Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation.
Durham: Duke University Press, 1980.
- Stolle, Volker. Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers.
Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002.
- Stomps, M.A.H. Die Anthropologie Martin Luthers. Eine philosophische Untersuchung.
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1935.

Strauss, Gerald. Luther's House of Learning. Indoctrinating of the Young in the German Reformation.
Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Vardy, Peter. Great Christian Thinkers. The Spiritual Heritage of six key Theologians.
London: Harper Collins Publishers, 1999.

Wolf, Herbert, Martin Luther.
Stuttgart: Metzler Verlag, 1980.

Sekundärliteratur zur Zeit- und Kirchengeschichte, soweit diese in Relevanz zur Leib / Körper Thematik steht

- Bainton, Roland H. The Reformation of the Sixteenth Century.
Boston: The Beacon Press, 1964.
- Brown, Peter. The Rise of Western Christendom.
Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Estep, William R. Renaissance & Reformation.
Grand Rapids W.B. Eerdmans Publishing Company, , 1986.
- Gonzales, Justo L. Church History.
Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Gonzales, Justo L. A History of Christian Thought. From the Beginnings to the Council of Chalcedon.
Nashville: Abingdon Press, 1987, Vol. I.
- A History of Christian Thought. From Augustine to the Eve of the Reformation.
Nashville: Abingdon Press, Nashville, 1987, Vol. 2.
- A History of Christian Thought. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century.
Nashville: Abingdon Press, 1987, Vol. 3.
- Gonzales, Justo L. The Story of Christianity. The Early Church to the Dawn of the Reformation.
San Francisco: Harper, 1984, Vol. I.
- Gracia, J.E. (hrsg.) Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650.
Albany: State University of New York Press, 1994.
- Hale, John. Die Kultur der Renaissance in Europa.
München: Kindler Verlag, 1994.
- Hastings, Adrian. Alistair, Maison und Hugh Pyper. Christian Thought.
Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hay, Jeff. The Renaissance.
San Diego, California, Greenhaven Press, 2002.
- Heinzmann, Richard. Philosophie des Mittelalters.
Stuttgart: Berlin, Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1992.

- Kagan, Donald. Steven Ozment und Frank M. Turner. The Western Heritage, 1300 to 1815.
Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.
- Lietzmann, Hans. A History of the Early Church. Vol. 1-4.
New York: The World Publishing Company, 1967.
- Lopez, Robert S. The Birth of Europe.
New York: M. Evans and Company, 1972.
- Manchester, William. A World lit only by Fire. The Medieval Mind and the Renaissance. Portrait of an Age.
New York: Little, Brown and Company, 1993.
- McGrade, A.S. Medieval Philosophy.
Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- McGrath, Alister E. Christian Theology.
Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- McGrath, Alister E. Reformation Thought.
Oxford: Blackwell Publishing, 1993.
- Ozment, Steven. Protestants. The Birth of a Revolution.
New York: Image Books, 1993.
- Pelikan, Jaroslav. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism.
New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Vol. 4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700).
Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Vol. I. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600).
Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Perry, Marvin. Western Civilization.
Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 2001.
- Roberts, J.M. The Triumph of the West. The Origin, Rise, and Legacy of Western Civilization.
New York: Barnes and Noble, 1998.
- Roberts, J.M. A History of Europe.
New York: Allen Lane Publisher, 1997.

- Scherer, Georg. Philosophie des Mittelalters.
Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1993.
- Segal, Alan F. Life after Death. A History of the Afterlife in Western Religion.
New York: Doubleday, 2004.
- Tarnas, Richard. The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas that
have shaped our World View.
New York: Ballantine Books, 1993.
- Thompson, Stephen P. The Renaissance.
San Diego, California: Greenhaven Press, 2000.
- Thompson, Karl F. Classics of Western Thought. Middle Ages, Renaissance, and
Reformation.
New York/Chicago: Harcourt, Brace and World, Inc. 1964.
- Urban, Linwood. A Short History of Christian Thought.
Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Wilcox, Donald J. In Search of God and Self. Renaissance and Reformation
Thought.
Illinois: Waveland Press, 1987.

Deutsche und englische Bibelübersetzungen in Bezug auf das Thema der Leiblichkeit

Die Bibel oder Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments.

nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers.

Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1913.

Lutherbibel erklärt. Die Heilige Schrift in der Übersetzung Martin Luthers.

Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987.

Die Neue Scofield Bibel. Die Heilige Schrift.

nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers.

Oxford: Oxford University Press, 1967.

Hebrew Greek Key Study Bible. King James Version.

Chattanooga, TN: AMG Publishers, 1986.