

Evangelische Hochschule Ludwigsburg

## Leibsborge

---

Annäherung an ein Leibsborge-Konzept  
für die Arbeit als Sozialdiakon\*in in gesundheitsbezogenen Hilfen.

Bachelorthesis  
zur Erlangung des akademischen Grades „Bachelor of Arts“  
im Studiengang „Diakoniewissenschaft (B.A.)“

Eingereicht von: Tobias Trumpp  
7. Semester

Matrikelnummer: 50015946

Erstkorrektor: Br. Prof. Dr. Peter Schiffer, OSCam

Zweitkorrektor: Prof. Dr. Thomas Hörnig

Vorgelegt am: 27.11.2018 (WS 2018/2019)

# Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung .....	1
2 Definitive Annäherungen .....	5
2.1 Konzept .....	5
2.2 Sorge .....	5
2.3 Sozialdiakon*in .....	7
2.4 Gesundheitsbezogene Hilfen .....	8
3 Der Leib .....	10
3.1 Wortherkunft .....	10
3.2 Spannungsfelder .....	11
3.2.1 Leib und Körper .....	11
3.2.2 Leib und Verstand .....	14
3.2.3 Körper und Seele .....	17
3.3 Geschichte des Leibes .....	22
3.3.1 Die Vergessenheit des Leibes .....	22
3.3.2 Die Wiederentdeckung: Der Leib in der Phänomenologie .....	24
4 Theologie der Leiblichkeit – Eine biblische Annäherung .....	28
4.1 Leibverständnisse aus Historie und Gegenwart .....	28
4.2 Der Leib in der Bibel .....	32
4.2.1 Der Leib im Alten Testament .....	33
4.2.2 Der Leib im neuen Testament .....	36
4.2.2.1 Der Leib Jesu .....	36
4.2.2.2 Der Leib bei Paulus .....	40
5 Leibsorge in gesundheitsbezogenen Hilfen .....	44
5.1 Leibsorge und Seelsorge .....	44
5.2 Leib und Krankheit .....	46
5.3 Leib, Alter und Tod .....	48
5.4 Leibliche Kommunikation .....	51

5.5 Eigenleib und der Leib des Anderen .....	52
6 Leibsorgekonzept für die sozialdiakonische Arbeit in gesundheitsbezogenen Hilfen .....	54
6.1 Konzept für den Umgang mit dem „Anderen“ .....	55
6.2 Konzept für den Umgang mit dem „Selbst“ .....	57
7 Fazit .....	60
8 Literaturverzeichnis .....	62
Anhang.....	I
Ehrenwörtliche Versicherung.....	V

## Abkürzungsverzeichnis

1 Kor	1. Korintherbrief <sup>1</sup>
2 Kor	2. Korintherbrief
Abb.	Abbildung
Abs.	Absatz
Apg	Apostelgeschichte
ASD	Allgemeiner Sozialer Dienst
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BWL	Betriebswirtschaftslehre
DBSH	Deutscher Berufsverband für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Heilpädagogik e.V.
Eph	Epheserbrief
Joh	Johannesevangelium
Kol	Kolosserbrief
Lev	Leviticus (Das 3. Buch Mose)
Lk	Lukasevangelium
Mhd.	Mittelhochdeutsch
Mk	Markusevangelium
Mt	Matthäusevangelium
Phil	Philipperbrief
Ps	Die Psalmen
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
Tob	Das Buch Tobit
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VEDD	Verband Evangelischer Diakonen- und Diakoninnengemeinschaft in Deutschland
vgl.	vergleiche
WHO	World Health Organization

---

<sup>1</sup> Die Abkürzungen biblischer Bücher orientieren sich an den Loccumer Richtlinien.

# 1 Einleitung

Der Körper „boomt“ in unserer westlichen Industriegesellschaft (Naurath 2000: 11). Und die Beschäftigung mit der äußeren Gestalt des Menschen scheint ins Zentrum des Interesses gerückt zu sein. Wobei Frauen schlank und Männer schlank und muskulös sein sollen, wie es täglich in der Werbung propagiert wird (Jäger 2002: 63–64). So ist laut Shell-Studie ein „tolles Aussehen“ für 88%<sup>2</sup> der Jugendlichen von enormer Bedeutung (Lowinski 2007: 95). Um dies zu erreichen, wird ein nie da gewesenes Bemühen um körperliche Fitness durch alle Schichten und Generationen der Gesellschaft erkennbar (Schwöbel 2015: VII–IX). Das Interesse am Körper, an sportlichen Übungen, an Yoga oder Krafttraining steigt (Irrgang 2005: 42). Der Körper wird zum Zentrum, zu etwas „Heiligem“ gemacht, die Wellnesszentren als „sakrale Räume“ gestaltet, wie Erbele-Küster feststellt (2007: 17).

Nun bietet das Internet mit Sozialen Medien, wie Instagram und Facebook, den perfekten Schauplatz, diesen fitten, gesunden, schlanken, sportlichen und schönen Körper zu präsentieren. Schwöbel beschreibt, dass der Körper einem Material gleiche, das es zu gestalten und zu präsentieren gelte (Schwöbel 2015: VIII). Schockenhoff bezeichnet den Körper als das Medium unserer Selbstdarstellung (Schockenhoff 2014: 213). Orth spricht vom zur Schau stellen des eigenen gestylten Körpers. Im Internet kann man Bauch zeigen und anliegende Kleider präsentieren. Fitness, Schlankheit und Perfektion bestimmen das Selbstbewusstsein und begegnen dem Menschen unweigerlich und täglich. Andererseits ermöglicht es die Technik aber auch, dass große Teile unseres Alltags so geprägt sind, dass unsere Körperlichkeit gar nicht mehr von Belang zu sein scheint (Orth 2009: 12).

Doch auch diese Welt hat ihre Schattenseite. Schon im Jahr 2000 vermutet Naurath, dass die voranschreitende Digitalisierung weitreichende Folgen auf die Identitätsentwicklung und Beziehungsfähigkeit von kommenden Generationen haben könnte (Naurath 2000: 133). Knaup spricht von „verarmten Beziehungen“, weil sich Menschen nicht mehr leiblich begegnen, sondern sich lediglich in sozialen Netzwerken begegnen (Knaup 2013: 451).

---

<sup>2</sup> Lowinski orientiert sich bei dieser Zahl an einer Shell Jugendstudie von 2006

Das Internet bietet die Möglichkeit der „Entstofflichung“ des sozialen Miteinanders (Klemm, Staples und Wolter 2018: X) oder der „nicht-leiblichen“<sup>3</sup> Kommunikation (Lück 2013: 129). Jene Möglichkeit führe, wie Klemm, Staples und Wolter in Bezug auf ihr Sammelwerk zeigen aber nicht dazu, dass die Digitalisierung die Bedeutsamkeit leiblichen Erlebens einschränke. Im Gegenteil gewinnt leibliches Erleben aufgrund der Digitalisierung sogar an Bedeutung (Klemm, Staples und Wolter 2018: X–XI).

Im aktuellen Diskurs wird die Digitalisierung mit dem Thema Körper und Gesundheit verknüpft, wie die Entwicklung von sogenannten Wearables<sup>4</sup> zeigt. Monika Urban beispielsweise forscht, welche Auswirkung Wearables auf das Erleben einer Frau einer Seniorinnen-Walking-Gruppe hat. Sie kommt zum Ergebnis, dass der Körper in zweifacher Hinsicht defizitär erlebt werde. Einerseits lösten die Virtualisierungen leibliche Regungen wie Sorge, Unruhe und Angst aus. Andererseits reduziere sich aufgrund der Datenproduktion des Geräts die eigene Selbstwahrnehmung (Urban 2018: 158–161).

Die Gesundheit ist die Grundlage, damit die Leistung erbracht, das Training absolviert oder die Schönheit dargestellt werden kann (Naurath 2000: 130). Doch was ist mit denen, die nicht entsprechen wollen oder können? Das Thema Krankheit zeigt die Schattenseite der jungen, gesunden Leistungsgesellschaft wohl am deutlichsten (Schwöbel 2015: VIII). Populär ist wie man *aussieht*, der Körper, der nach außen wirkt. Wie sich jemand leiblich fühlt erscheint eher zweitrangig. So kommt es, dass sichtbare Krankheiten wie Fettleibigkeit, Magersucht, Behinderungen oder sogar das Alter den Einzelnen in der Gesellschaft als disziplinlos, minderwertig, oder leistungsschwach diskreditieren (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 74). Für den gesunden Teil der Bevölkerung gilt, dass solange der Körper funktioniert, er nicht thematisiert, sondern als selbstverständlich und zum Leben zugehörig empfunden wird (Naurath 2000: 121). Funktioniert er jedoch nicht mehr, so wird der kranke Mensch seiner sozialen Rollen nicht mehr gerecht und belastet das funktional ausgerichtete System, weswegen die Wiederherstellung von Gesundheit und Leistungsfähigkeit vorrangiges gesellschaftliches Ziel ist (Naurath 2000: 126). Der Körper wird nach Naurath zum Objekt, das zu funktionieren hat, was er im Krankheitsfall jedoch nicht tut (Naurath 2000: 11–

---

<sup>3</sup> Beim genaueren betrachten stellt Lück weiter heraus, dass Kommunikation immer leiblich und nie „nicht-leiblich“ sei, sondern dass Geschriebenes oder Betrachtetes immer auch leibliche Regungen nach sich ziehe, mit der Besonderheit, dass diese für den Sender eben nicht wahrnehmbar seien (Lück 2013: 129–142).

<sup>4</sup> Wearables ist ein Überbegriff für kleine, am Körper getragene Computer, die beispielsweise den Puls messen und in den Bereichen Gesundheit und Fitness zum Einsatz kommen. Beispiele hierfür sind die Smartwatch oder das Fitnessarmband.

13). Eine solche „Verobjektivierung“ zeigt, dass das Selbst oft körperlos und von Krankheit unabhängig gesehen wird (Naurath 2000: 132), was sich auch am sprachlich distanzierten „es“ erkennen lässt: „es tut weh“ oder „es juckt“ (Naurath 2000: 121). Dadurch scheint in einer leistungsorientierten Gesellschaft das Individuum bei Krankheit aufgefordert zu sein, „es“ selbst wieder in den Griff zu bekommen (Jäger 2002: 63) und wer dem nicht gerecht werden kann, muss auf Verständnis und Mitgefühl verzichten (Nauer 2014: 194).

Paradoxerweise führt genau dieses leistungsorientierte Körperideal zu einer „*Leibvergessenheit*“ (Naurath 2000: 131). Die vielen Erscheinungsformen des „Körperkults“ in Sport, Medien, Kosmetik und Gesundheit sind nach Karle eben kein Ausdruck eines *Leiblichkeitsbewusstseins*, sondern die einer *Leibvergessenheit*, da sie den Leib lediglich auf die Außenwirkung des Körpers reduzieren (Karle 2014: 46). Mit dieser Hypothese als Grundlage scheint es sinnvoll, den vergessenen *Leib* gerade im Feld der gesundheitsbezogenen Hilfen besonders in den Blick zu nehmen, da hier der verdrängte, kranke Leib mit all seinen Gefühlen und Kämpfen thematisiert werden kann. Für Elisabeth Naurath ist dies zumindest im Arbeitsfeld des Krankenhauses jedoch nicht der Fall, da aufgrund höherer Behandlungszahlen die Kontakt- und Beziehungsbereitschaft im Krankenhaus bei Seelsorgern und Seelsorgerinnen abnehme, während die Anonymität der Patientinnen und Patienten zunehme (Naurath 2000: 130). Zudem beschreibt sie, dass der Mensch bei einer Krankheit auf ein vorherrschend rein körperlich orientiertes und damit „reduktionistisches“ Krankensystem trifft (Naurath 2000: 141).

Doch wie müsste der Umgang in gesundheitsbezogenen Hilfen aussehen, damit diese nicht „reduktionistisch“ sind? Wie Doris Nauer betont, bestimmt unser Verständnis vom Menschen darüber, wie wir alltagspraktisch mit ihm umgehen (Nauer 2018: 213).

Darum soll in der folgenden Arbeit beforscht werden, *welches Verständnis des Leibes für die Arbeit als Sozialdiakon\*in in gesundheitsbezogenen Hilfen geeignet ist*. Um diese Frage auch für die Praxis gewinnbringend zu beantworten, soll als Ziel dieser Arbeit ein Leibsorgekonzept für die Arbeit als Sozialdiakon\*in in gesundheitsbezogenen Hilfen erstellt werden.

Für die Erstellung eines solchen Konzepts ist es notwendig, dass zunächst definitorische Annäherungen zu den Begriffen Konzept (2.1), Sorge (2.2), Sozialdiakon (2.3) und Gesundheitsbezogene Hilfen (2.4) dargelegt werden. Der in der heutigen Zeit doch eher ungewöhnliche und alt klingende Begriff des Leibes muss aufgeschlüsselt werden. Damit der Leib (3) auf den Begriff gebracht werden kann, hilft der Blickwinkel

unterschiedlicher Wissenschaften, woraus sich unterschiedliche Spannungsfelder ergeben, einer genaueren Betrachtung bedürfen. Dazu gehört die Unterscheidung zwischen Leib und Körper (3.2.1), das Verhältnis zwischen Leib und Verstand (3.2.2) und das Verständnis von Körper und Seele (3.2.3). Die Ergebnisse dieser Punkte bilden den ersten Kern des entstehenden „Leibverständnisses“ dieser Arbeit.

Anschließend wird anhand der Geschichte des Leibes (3.3) erläutert, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass der im Diskurs lange Zeit vergessene Leib (3.3.1) wiederentdeckt (3.3.2) wurde.

Auf die Theologie der Leiblichkeit wird im zentralen, mittleren Teil (4) eingegangen. Es wird sich zeigen, dass sich das Christentum in seiner Geschichte (4.1) immer wieder durch „leibfeindliche“ Tendenzen ausgezeichnet hat, was eine genauere biblische Betrachtung des Leibes (4.2) erfordert, welche den zweiten Kern des entstehenden „Leibverständnisses“ dieser Arbeit bildet.

Die gewonnenen Erkenntnisse aus der Beschäftigung mit dem Leibbegriff (3), sowie die Annäherung an das biblische Leibverständnis (4) werden im Anschluss auf die gesundheitsbezogenen Hilfen (5) und die damit verbunden Themen Krankheit (5.2), Alter und Tod (5.3) und Kommunikation (5.4) angewendet. Hierbei entsteht in Beschäftigung mit dem Begriff der Seelsorge der Begriff der Leibsorge (5.1). Eine Betrachtung zu Eigenleib und dem Leib des Anderen (5.5) leitet schließlich das Leibsorgekonzept (6) ein. Gerade aufgrund der Tatsache, dass es für die klinische Sozialarbeit (als Teil der gesundheitsbezogenen Hilfen) berufsethische Prinzipien des deutschen Berufsverbands für Soziale Arbeit (DBSH) gibt (Anton 2014: 11), jedoch keine berufsethischen Prinzipien für Sozialdiakone und Sozialdiakoninnen zu finden sind, kann dieses Leibsorgekonzept zur Orientierung für arbeitende Sozialdiakone in gesundheitsbezogenen Hilfen für den Umgang mit dem Anderen (6.1), sowie mit dem Selbst (6.2) beitragen.

Abschließend (7) wird aufgezeigt, inwiefern dieses Leibsorgekonzept an Grenzen stößt und in welchen Feldern weitere Fragen aufkommen, bevor die Arbeit mit einem persönlichen Fazit abgeschlossen wird.



## 2 Definitivische Annäherungen

Um dem Ziel des Leibsorge-Konzepts für die Arbeit als Sozialdiakon (2.3) in gesundheitsbezogenen Hilfen (2.4) näher zu kommen wird im Folgenden begründet, wieso genau diese Begriffe für die Arbeit gewählt wurden.

### 2.1 Konzept

„Der Leiter der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit eines Verbandes legt dem Vorstand ein ‚PR-Konzept‘ vor“. Eine Familienberatungsstelle arbeitet nach einem „familientherapeutisch-systemischen Konzept“. „Der Träger eines Jugendzentrums erarbeitet ein pädagogisches Konzept für eine Kinderbetreuung in den Ferien“.

Das „Konzept“ taucht im Sprachgebrauch mit durchaus unterschiedlichen Bedeutungen auf und kann dabei von Überlegungen, die nur im Kopf existieren, bis hin zu ausführlichen Broschüren reichen (Graf und Spengler 2013: 16–17).

Im Bedeutungswörterbuchs (Eckey, Folz und Müller 1985: 391) wird das „Konzept“ als ein knapp gefasster Entwurf, als eine erste Fassung, beschrieben. Aufgrund der Etymologie des Wortes wird der skizzenhafte Charakter des Begriffes betont. Das Lateinische *con-cipere* (konzipieren) stammt von „*capere*“, was so viel wie begreifen oder verstehen bedeutet (Drosdowski 1997: 378). Das Wort „Konzeption“ legt im Gegensatz zum „Konzept“ nicht den Schwerpunkt auf die Skizzenhaftigkeit, sondern ist als geistiger oder künstlerischer Entwurf oder Leitgedanke zu verstehen (Drosdowski 1997: 378). Während Konzeption folglich eher als Begriff für Grundsatzdokumente und Leitbilder bestehender Organisationen verwendet wird, bezeichnet ein Konzept eher neue Maßnahmen (Graf und Spengler 2013: 18). In sprachlicher Nähe von „Entwurf“ und „werfen“ sind Entwürfe „geistige Würfe“ in die Zukunft: Es wird ein für die Zukunft wünschenswerter und anzustrebender Zustand beschrieben. Somit ist auch eine Nähe zu den Begriffen „Wunsch“ und „Vision“ erkennbar. Der Begriff des „Konzepts“ ist aufgrund der erwähnten Skizzenhaftigkeit für diese Arbeit geeigneter. Es geht darum, eine erste Idee zum Umgang mit dem Leib zu „konzipieren“, wobei keinesfalls von Vollständigkeit ausgegangen werden kann. Die Konzeptentwicklung ist deshalb eine „kontinuierliche, prozessbegleitende Aufgabe“ (Dieckmann 2017: 530).

### 2.2 Sorge

Der Begriff der Sorge (im Englischen „Care“ (Brückner 2015: 41)) besitzt, trotz seiner lebensnotwendigen Bedeutung, in der Gesellschaft einen eher randständigen Platz

(Globig 2016: 397). Eine Definition des Diakonielexikons stellt heraus, dass „Sorge“ Handlungen beschreibt, die

„zugunsten des Wohlergehens eines anderen, zumeist bedürftigen Menschen ausgeübt werden. Diese Handlungen [...] sind häufig mit *leiblichen* Bezügen und *körperlicher* Bedürftigkeit verbunden.“ (Globig 2016: 397)

Die „bedürftigen Menschen“ seien dabei zum Beispiel Kranke, Alte oder Kinder, da der Mensch weder, wenn die Kräfte am Ende des Lebens schwinden, noch nach seiner Geburt, selbständig leben könne (Globig 2016: 398). Für Kinder beispielsweise ist die elterliche *Sorge* in §1626 Abs. I Satz 1 BGB geregelt, sodass Eltern die Pflicht und das Recht haben für ihr minderjähriges Kind zu *sorgen*. Für diese Arbeit liegt der Fokus aber auf den „kranken“ Menschen, beziehungsweise auf denen, die sich im Arbeitsfeld der „gesundheitsbezogenen Hilfen“ bewegen (vgl. 2.4 Gesundheitsbezogene Hilfen). In diesem Feld, besonders im klinischen Bereich, gewinnt der englische Begriff „Care“ in den letzten Jahren immer mehr an Bedeutung (Nauer 2014: 64), weswegen auf diese Unterscheidung kurz eingegangen werden soll.

Die Diskussion um den Care-Begriff entstand durch die Wiedervereinigung Deutschlands, ist somit in etwa 30 Jahre alt (Brückner 2015: 41) und wurde vor allem von der Frauenbewegung geführt, die eine Aufwertung der Sorgearbeit von Frauen im Haushalt forderten (Wendt 2017: 147). Obwohl sich eine Tendenz von Fachbegriffen hin zum Englischen erkennen lässt, hat das deutsche Wort *Sorge* aber auch heute noch eine erstaunlich hohe Akzeptanz (Nauer 2014: 67). Nauer befasst sich mit der Entwicklung von Seelsorge zu Spiritual Care, wobei sie der Entwicklung<sup>5</sup> von Seele hin zu „spirituell“ kritischer gegenübersteht, als der Entwicklung von *Sorge* zu *Care* (Nauer 2014: 63–69). Die Begriffe „Sorge“ und „Care“ sind für diese Arbeit, als Synonym zu verstehen, wobei ich mich, aufgrund der Sprache, für das deutsche „Sorge“ entscheiden möchte.

*Sorge* hat etwas mit Abhängigkeit zu tun, die passiv im Sinne von „care about“ (sich Sorgen machen) und aktiv im Sinne von „take care of“ (für jemanden sorgen) ausgeübt werden kann (Brückner 2015: 42). Mit dem Wort „Sorge“ in „Leibssorge“ ist letztere Bedeutung gemeint, also „das Sorgen für jemanden, das Bemühen um jemandes Wohlergehen“ (Eckey, Folz und Müller 1985: 592).

Letztlich ist beim Begriff der *Sorge* noch hervorzuheben, dass es der Menschenwürde entspricht, dass sich Menschen für oder gegen das Sorgen aber auch das Versorgtwerden entscheiden können. Auf Seite der Versorgten ist zu beachten, dass es

---

<sup>5</sup> Besonders im englischsprachigen Raum: „Soul Care“ zu „Pastoral Care“ zu „Spiritual Care“, und im niederländischen Sprachraum von „Zielzorg“ zu „Geestelijke Verzorging“ (Nauer 2014: 67).

ebenso berechtigt ist, wenn beispielsweise eine Tagesstätte nicht ausschließlich besucht wird, um das dortige Ziel der Wiedereingliederung zu verfolgen (versorgt zu werden), sondern um dort „einfach an einen Tisch zu sitzen und zu frühstücken“ (Brückner 2015: 46–49).

### 2.3 Sozialdiakon\*in

Das Diakon\*innen-Amt war geschichtlich<sup>6</sup> und ist weiterhin an eine doppelte Qualifikation gekoppelt, sodass der Abschluss einer Diakon\*innen-Ausbildung nicht ohne eine sozial- oder pflegeberufliche Qualifikation möglich ist und eine Verbindung der Worte „sozial“ und „Diakon“ schon immer existierte. So ist auch in der Ausbildung zum oder zur Diakon\*in *und* Sozialarbeiter\*in das *und* nicht als Trennung, sondern als ein „sowohl als auch“ zu verstehen (Heide-von Scheven und Dieckbreder 2016: 137–142).

Arlabosse schreibt, dass für die Arbeit in einem Sozialunternehmen Diakoninnen und Diakone gebraucht werden, die „dafür eintreten, dass im diakonischen Spannungsfeld zwischen Wollen und Wirtschaftlichkeit die Nächstenliebe nicht Konkurs geht“ (2016: 52). Benedict betont, dass es ein Professionsmerkmal von Sozialdiakon\*innen sei, dass es im Kontakt mit dem Anderen auch Raum für den religiösen Kontext des Problems gebe, mit der Möglichkeit all das Klagen, Hoffen, Zagen und Danken gegenüber dem verborgenen Gott vorzubringen (Benedict 2005: 255–256).

Sozialdiakoninnen und Sozialdiakone sind nach diesen Definitionen Diakone und Diakoninnen, die in einem der Arbeitsfelder der Sozialen Arbeit arbeiten und dies demnach als Diakon\*in *und* Sozialarbeiter\*in<sup>7</sup> tun. Wie viele Diakone und Diakoninnen als „reine“ Sozialarbeiter\*innen bei freien Trägern oder beim Staat arbeiten ist jedoch nicht bekannt (Benedict 2005: 249).

Eine Frage, die bei dieser Diskussion meist aufkommt ist: Was unterscheidet Sozialdiakon\*innen von sonstigen Christen im Feld der Sozialen Arbeit?

Nach Heide-von Scheven und Dieckbreder ist es die offizielle kirchliche „Lizenz“, die den Unterschied macht und eine gewisse Erwartung bestimmter Kompetenzen mit sich bringt. Die Tatsache, dass auf einem Namensschild „Diakon“ steht, kann Kirche sichtbar und ansprechbar machen (Heide-von Scheven und Dieckbreder 2016: 152).

---

<sup>6</sup> So hatte beispielsweise auf der Karlshöhe schon seit der Gründung der eigenen Krankenpflegeschule im Jahr 1908 die Krankenpflegeausbildung, neben der Erziehungsarbeit und der theologischen Ausbildung eine wichtige Bedeutung (Besch 2018).

<sup>7</sup> Auf dem Papier folgt die Anstellung beim Arbeitsgeber dabei meist als Sozialarbeiter\*in und nicht als Diakon\*in.

Welche Kompetenzen von einem Diakon erwartet werden können, ist dabei in einer Kompetenzmatrix des VEDD (Verband Evangelischer Diakonen- und Diakoninnengemeinschaft in Deutschland) im März 2004 festgelegt worden (Benedict 2005: 250–251). Diese Kompetenzmatrix<sup>8</sup> ist in vier unterschiedliche Makromodule unterteilt (Verband Evangelische Diakonen- und Diakoninnengemeinschaft in Deutschland e.V. 2008: 8–9):

1. Das Evangelium und die christliche Religion kommunizieren.
2. Menschen in existenziellen Lebensfragen unterstützen.
3. In Organisation von Kirche und Diakonie handeln.
4. Das Soziale gestalten.

Als Sozialdiakon\*in spielen dabei, vor allem bei staatlichen und privaten Trägern, die Makromodule zwei und vier eine besondere Rolle, da sie zu den gesellschaftlichen Handlungsfeldern „nach außen“ gehören, in denen der oder die Sozialdiakon\*in fungiert. Dennoch sind auch die Makromodule eins und drei für die Arbeit als Sozialdiakon\*in bei weltlichen Trägern nicht zu vernachlässigen, da auch ihnen im beruflichen Alltag begegnet werden kann. Insbesondere ist es wichtig Religion im Alltag wahrzunehmen und für religiöse Themen sprachfähig zu sein (Makromodul 1). Weiter ist es hilfreich, den eigenen Berufsethos als Diakon\*in im Verhältnis zu anderen Berufsrollen darstellen zu können (Makromodul 3) (Verband Evangelische Diakonen- und Diakoninnengemeinschaft in Deutschland e.V. 2004: 16–19).

## **2.4 Gesundheitsbezogene Hilfen**

Mit dem Begriff „Gesundheitsbezogene Hilfen“ orientiere ich mich an Aner und Hammerschmidt (2018: 49), Kreft dagegen spricht von „Gesundheitshilfe“ (2017: 414). Beide beschreiben, dass diese Art von Hilfe sich nicht ausschließlich auf Arbeit im Gesundheitswesen beschränkt. Von Kardorff grenzt dieses Arbeitsfeld der Sozialen Arbeit dahingehend mit dem Titel „Soziale Arbeit im Gesundheitswesen“ ein (2008: 351). Homfeldt unterscheidet zwischen „Sozialer Arbeit im Gesundheitswesen“ einerseits und „gesundheitsfördernder Arbeit“ andererseits (Homfeldt 2012: 489).

Ziel gesundheitsbezogener Hilfe ist es „Gesundheit zu fördern, zu erhalten, zu schützen und – im Falle von Krankheit – wiederherzustellen“ (Kreft 2017: 414, Aner und Hammerschmidt 2018: 55). Gesundheitsbezogene Hilfe findet demnach innerhalb (Krankenhaus, Gesundheitsamt, psychiatrische Einrichtungen, Suchtkrankenhilfe)

---

<sup>8</sup> Eine Abbildung der Kompetenzmatrix findet sich im Anhang auf Seite I.

und außerhalb (ASD, Behindertenhilfe, Altenarbeit, Jugendarbeit) des Gesundheitswesens statt, wobei die Gesundheitshilfe innerhalb des Gesundheitswesens eine längere Tradition<sup>9</sup> aufweist. Gesundheitsbezogene Hilfen außerhalb des Gesundheitswesens entstehen dagegen erst mehr und mehr. Gesundheitshilfe innerhalb des Gesundheitswesens hat das Ziel krankheitsbedingte soziale Probleme zu vermindern, wohingegen Gesundheitshilfe außerhalb des Gesundheitswesens sozialbedingte gesundheitliche Probleme präventiv vermindern soll (Saß u.a. 2015: 414–415). Letztere ist notwendig, da gesundheitliche Probleme zum Beispiel Karies (Saß u.a. 2015: 100) oder Übergewicht und Adipositas (Saß u.a. 2015: 202), bei benachteiligten Bevölkerungsgruppen besonders häufig auftreten (Saß u.a. 2015: 150). Allerdings werden Präventionsmaßnahmen von sozial benachteiligten Bevölkerungsgruppen auch am wenigsten in Anspruch genommen (Saß u.a. 2015: 273).

Aufgabe der Sozialarbeiter\*innen, der Sozialdiakon\*innen, sind Gesundheitsförderung, -bildung und -beratung, wobei ein „ganzheitliche[s], lebenswelt- und lebenslaufbezogenes<sup>10</sup> Verständnis von Gesundheit“ wichtig ist (Aner und Hammerschmidt 2018: 63). Die Aufgabenbereiche Sozialer Arbeit im Kontext der Gesundheit werden nach Aner und Hammerschmidt bei einem solchen Verständnis von Gesundheit breiter (2018: 53).

Das Arbeitsfeld zeichnet sich insbesondere für die Arbeit innerhalb des Gesundheitswesens durch ein institutionelles, organisatorisches und professionelles Umfeld aus (von Kardorff 2008: 353) und ist für die Soziale Arbeit ein sekundäres Setting (Homfeldt 2012: 489), in welchem der oder die Sozialarbeiter\*in/Sozialdiakon\*in als Case-manager\*in tätig ist, indem er oder sie „den richtigen Weg durch das Versorgungssystem professioneller Hilfe weist“ (Homfeldt 2012: 494). Die Kooperation mit anderen Berufsgruppen stellt ein wichtiges Merkmal der Arbeit in gesundheitsbezogenen Hilfen dar, wobei gerade differente Menschenbilder der Professionen auch zum Problem werden können (Homfeldt 2012: 497).

---

<sup>9</sup> Die Geschichte der gesundheitsbezogenen Hilfen geht auf die zu Beginn des 19. Jahrhunderts stattfindende Industrialisierung zurück, bei welcher Gesundheit als ein „produktives Gut“ galt und darum erhalten werden musste (Aner und Hammerschmidt 2018: 49).

<sup>10</sup> In Bezug auf die Ganzheitlichkeit orientieren sich Aner und Hammerschmidt dabei an einer Definition der WHO, wonach Gesundheit „ein Zustand des völligen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur die Abwesenheit von Krankheit“ ist (Aner und Hammerschmidt 2018: 52). Naurath lässt diese Gesundheitsdefinition jedoch nicht unkommentiert und beschreibt, dass diese auf unterschiedlichsten Ebenen Kritik aufwerfen könne (Naurath 2000: 143). Der Begriff des Lebenslaufbezugs geht auf Klaus Hurrelmann, der des Lebensweltbezugs auf Hans Thiersch zurück ( von Kardorff 2008: 353).

### 3 Der Leib

Dass der Begriff des Leibes nicht von Beginn an anhand des biblischen Verständnisses erläutert wird, soll mit einem Zitat Doris Nauers begründet werden, welche klarstellt, dass es „keinen Ort auf dieser Welt gibt“, der nicht von Gottes Geist durchdrungen wäre und darum auch jeder Wissenschaft „gottgewollte Wahrheit“ zuzutrauen sei (Nauer 2014: 112). Die Suche nach einem geeigneten Leibverständnis führt daher durch den Bereich der Linguistik (3.1 Wortherkunft), der Neurowissenschaft (3.2.2 Leib und Verstand), der Philosophie (3.2.3 Körper und Seele), der Geschichte (3.3.1) und schließlich der Phänomenologie (3.3.2).

#### 3.1 Wortherkunft

Die Tatsache, dass das Wort „Leib“ in Religionslexika wie dem TRE (Müller 1990), dem RGG (Betz 2002) oder dem Diakonielexikon (Friedrich u.a. 2016) zu finden ist, nicht aber im Fachlexikon der Sozialen Arbeit (Mulot und Schmitt 2017) oder im Wörterbuch Soziale Arbeit (Kreft 2017) verweist durchaus auf die religiöse Konnotation des Wortes (Dörpinghaus 2017: 79) und muss in dieser Arbeit berücksichtigt werden. Es könnte damit zusammenhängen, dass die Herkunftssprache des Wortes „Leib“ hebräisch ist (Weinreb 1999: 19) und doch kommt es in der Bibel im Alten Testament (vgl. 4.2.1 Der Leib im Alten Testament) selten vor, da der Mensch hier meist als Fleisch (bassar) bezeichnet wird (Jewett 2002: 216). Etymologisch ist das Wort „Leib“ eng verbunden mit dem Wort Leben (Drosdowski 1997: 413). So bedeutete beispielsweise das mittelhochdeutsche Wort „lip“ sowohl „Leib“ als auch „Leben“ (Fuchs 2014b: 82). Folglich ist es auch kein Wunder, dass bei großer Gefahr von einer „Bedrohung für Leib und Leben“ die Rede ist oder davon gesprochen wird, dass jemand so ist, wie er oder sie „leibt und lebt“. Es wird deutlich, dass Leib und Leben eng zusammen gehören (Knaup und Hähnel 2014: 9). Dem Wortfeld nahe sind zudem loben, laben, geloben, glauben (Weinreb 1999: 21).

In der deutschen Sprache reiht sich zudem das Wort lieben ein, wodurch sich gleichsam eine inhaltliche Nähe erkennen lässt, wenn bedacht wird, dass aus der „*leiblichen Liebe* zwischen Mann und Frau neues *Leben* entstehen kann“ (Knaup 2013: 454). Auch in vielen weiteren Wörtern der deutschen Sprache lässt sich eine gewisse Nähe zum Leib erkennen. So heißt es zum Beispiel begreifen und verstehen, obwohl dabei nicht von Füßen, die stehen und Händen, die greifen die Rede ist. Eine Nachricht muss erst einmal verdaut werden und es kommt vor, dass Menschen einander nicht riechen können, obwohl bei diesen Vorgängen weder die Nase noch der Magen eine

entscheidende Rolle spielen (Weinreb 1999: 14). Auffällig ist weiter, dass das Wort „Leib“ oft negativ konnotiert ist, wie zum Beispiel bei den Worten dickleibig, Leibschmerzen (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 71), Leibeigener oder beleibt (Drosdowski 1997: 413). Im Duden finden sich aber auch durchaus positive Konnotationen, sowie das „Leibgericht“ oder die „Leibspeise“ (Eckey, Folz und Müller 1985: 413). Bei den, dem Wort „Leib“ zugehörigen Adjektiven „leibhaft“ (mhd. liphaft = selbst, wirklich) und „leiblich“ (mhd. liplich = persönlich) wird zu dem die Nähe des Wortes zur Persönlichkeit, zur Wirklichkeit und zum Selbst des Menschen deutlich (Drosdowski 1997: 413). Das Verb „leiben“ ist stattdessen heute nicht mehr gebräuchlich, mit der Ausnahme, dass wir immer noch davon sprechen uns etwas einzuverleiben, wenn wir etwas zu uns nehmen (Drosdowski 1997: 413).

## **3.2 Spannungsfelder**

Für die nähere Betrachtung des Leibbegriffs steht zu Beginn dieser diakoniewissenschaftlichen Arbeit eine Definition des Diakonie-Lexikons:

„Begrifflich verweist Leib auf die konkrete, sinnlich-erfahrbare Anwesenheit und beziehungsstiftende Nähe („leibhaftig“) eines lebendigen, geistbeseelten und darin menschlichen Körpers.“ (Lob-Hündepohl 2016: 264)

Dabei wird schnell ersichtlich, dass diese Definition ohne eine Betrachtung der darin enthaltenen Begriffe nur wenig aufschlussreich ist. Zudem eröffnen sich Spannungsfelder, die nun betrachtet werden.

### **3.2.1 Leib und Körper**

Klarer wird der Begriff des Leibes, wenn man ihn in Abgrenzung zum Körper definiert. Denn die deutsche Sprache hat im Vergleich zur englischen<sup>11</sup> (body) und französischen<sup>12</sup> (corps) das Glück, dass sie aufgrund zweier Wörter die Möglichkeit hat (Knaup 2013: 342), um zu differenzieren was sinnlich wahrnehmbar (Körper) und was spürbar (Leib) ist (Schmitz 2011: 5).

Der Leibbegriff ist im Vergleich zum Begriff des Körpers der ältere (Dörpinghaus 2017: 79). Moderner und weiter verbreitet ist der Körperbegriff (Knaup 2013: 342). Mit seiner Wortherkunft vom Lateinischen „corpus“ sich der Körper sich auf die funktionalen und stofflichen Aspekte (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 71) und lässt sich als Gegen-

---

<sup>11</sup> Im Englischen wird der Begriff des Körpers mit „body“ beschrieben und der des Leibes umständlich umschrieben mit „living body“ (Irrgang 2005: 43).

<sup>12</sup> Im Französischen wird unterschieden zwischen „corps vivant/phénoménal“ und „corps objectif/physical“ (Knaup 2013: 342).

stand beliebig detailliert untersuchen (Dörpinghaus 2017: 81), bemessen und befor-  
schen (Fuchs 2013: 100) oder auf eine Waage stellen (Knaup 2013: 343). Dies grenzt  
ihn vom Leib ab, der an sich ist nicht sichtbar oder messbar ist und keine Konturen  
hat (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 73). Nur der Körper kann im Spiegel betrachtet  
werden und was dort zu sehen ist, ist nach Husserl (vgl. 3.3.2 Die Wiederentdeckung  
des Leibes) nur die Wahrnehmung von außen. Unser Leib, also die Wahrnehmung  
von innen, kann jedoch nicht von außen betrachtet werden (Alloa und Depraz 2012:  
21). Damasio verknüpft dies mit den Begriffen des Gefühls und der Emotion, wonach  
ein Mensch Gefühle (leibliche Regungen) nur bei sich selbst spüren kann, Emotionen  
hingegen am eigenen Körper für andere sichtbar sind (Damasio 2000: 58).

Eine weitere Differenzierung der Begriffe ist die Nähe des Leibbegriffs zum Leben im  
Vergleich zur Nähe des Körperbegriffs zum Vergänglichen und sterblichen so bedeu-  
tet zum Beispiel das Wort „corpse“ im englischen Leiche (Uzarewicz und Uzarewicz  
2005: 71). Deutlich wird dies auch in unserem Sprachgebrauch, bei dem wir lediglich  
lebendigen Wesen einen Leib zu sprechen, Körper dagegen können auch leblose  
Objekte darstellen (Schockenhoff 2014: 212).

Inwiefern Körper und Leib miteinander interagieren wird von den Autoren unterschied-  
lich beleuchtet. So orientieren sich Alloa, Bedorf und Grüny, sowie Fuchs an Pless-  
ner<sup>13</sup>, nach welchem wir *Leib sind* und *Körper haben* (Fuchs 2014b: 82, Alloa, Bedorf  
und Grüny 2012: 2). Demgegenüber spricht Knaup davon, dass diese Formulierung  
zwar in vielen Fachbüchern zu lesen sei, aber dennoch nicht glücklich gewählt sei  
und belegt dies mit einer These Edith Steins: „Ich bin nicht mein Leib – ich habe und  
beherrsche meinen Leib“ (Knaup 2013: 348). Moltmann-Wendel kommentiert Pless-  
ners *Leib sein* und *Körper haben* dahingehend, dass diese Unterscheidung zwischen  
Körper und Leib sich nicht aufrecht erhalten ließe, da sie aus einer Tradition stamme,  
in der dem Leib eine „heilige“ Bedeutung zugesprochen wurde (Moltmann-Wendel  
1994: 19). Dass Moltmann-Wendel nicht unrecht hat, zeigt die religiöse Herkunft des  
Wortes (vgl. 2.1 Wortherkunft). Auch Steins These ist nachvollziehbar und wird teil-  
weise von Damasio geteilt, der davon schreibt, dass wir teilweise Emotionen kontrol-  
lieren können, wie zum Beispiel Ärger unterdrücken oder Traurigkeit verbergen (Da-  
masio 2000: 64). Für diese Arbeit möchte ich dennoch an der Unterscheidung Pless-  
ners festhalten, denn es erscheint schlüssig, dass sobald man den Leib zu etwas  
Kontrollierbarem macht, er seine „Seinsweise“ verliert und zu dem wird, das die meis-

---

<sup>13</sup> Die Formulierung geht zurück auf Helmuth Plessners (deutscher Philosoph) Anthropologie  
der Sinne: „Als Leib *bin* ich [...]“ (Plessner 1980: 369).



ten Autoren dann Körper nennen. Auch hilft die Festlegung an Plessners „Körper haben und Leib sein“, um dieses Leib-Körper-Verständnis tiefer verstehen und weiter ausführen zu können.

Fuchs betont, dass die Entwicklung weg vom Leib und hin zum Körper eine Entwicklung weg vom Sein und hin zum Haben sei. Dies könne durchaus problematisch sein, wenn Menschen ihren Selbstwert von ihrem Marktwert abhängig machen, also nicht davon was sie sind, sondern davon, was sie haben und besitzen. Gleichsam ist es für ihn nicht verwunderlich, dass der Körperbegriff gegenwärtiger ist, da es gerade der „technisierte, reparierbare und verwertbare Körper ist, mit dem wir heute leben“ (Fuchs 2014b: 83). Ob wir Leib sind oder nicht, einig sind sich die Autoren, dass Körper und Leib miteinander in Verbindung stehen. Knaup belegt dies mit der „Doppelnatur des Leibes“ nach Stein (Knaup 2013: 343). Fuchs spricht davon, dass Körper und Leib nicht identisch seien aber doch „koextensiv“ (Fuchs 2013: 101). Körper und Leib stehen insofern miteinander in Verbindung, als dass der empfundene Schmerz einer Nadel genau dort gespürt wird, wo der physische Körper gestochen wurde (Fuchs 2013: 33). Weiter beschreibt Fuchs, dass der Leib nicht der Körper ist, den man sieht, sondern das Vermögen, der Vermittler, der Ausgangspunkt ist, durch welchen die Welt erschlossen wird (Fuchs 2013: 99).

Zur weiteren Differenzierung der beiden Begriffe verwenden Autoren<sup>14</sup>, Ortsbestimmungen wie „Hier“ und „Dort“. Demnach ist der Leib immer im Hier, wohingegen der Körper zum „Dort“ werden kann (Fuchs 2013: 102). Dabei sind alle anderen Objekte in Bezug auf den Leib immer „Dort“ (Knaup 2013: 349). Hinsichtlich des Parameters Zeit schreibt Fuchs, dass der Leib sich stets auf die Gegenwart konzentriert, wohingegen der Körper das ist, was von der Vergangenheit gebildet wurde. Demnach ist der Säugling durch und durch leiblich, er ist das was er spürt, empfindet und fühlt, und erst von Zeit zu Zeit lernt er seinen Körper kennen und mit diesem umzugehen (Fuchs 2014b: 86). Die Tatsache, dass wir von einem Unterleib, aber von einem Oberkörper sprechen, deutet darauf hin, dass der Leib eher dem Unbewussten zugeordnet werden kann, wohingegen der Körper dem Bewussten näher liegt (Fuchs 2014b: 82) beziehungsweise „vom Geist dominiert wird“ (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 71). Mit dieser Unterscheidung zwischen bewusst und unbewusst nähern wir uns einem weiteren Spannungsfeld, das im Folgenden betrachtet werden soll.

---

<sup>14</sup> Die hier zitierten Autoren erarbeiten ihre Beschreibungen Anhand der Ergebnisse der Phänomenologen Husserl, Merlau-Ponty und Schmitz, welche in 3.3.2 vorgestellt werden. Sowie anhand der „Husserl Schülerin“ (Haderlein 2009: 23) Edith Stein.

### 3.2.2 Leib und Verstand

Sowohl Fuchs (2013: 26), Knaup (2013: 439) als auch Nauer (2014: 24) kritisieren eine neurokonstruktivistische Weltanschauung, nach welcher Menschen nicht sehen was wirklich ist, sondern nur sehen, wovon das Gehirn glaubt es sei da. Ein zentrales Problem dieser Ansicht ist, wie zahlreiche Medien<sup>15</sup> veranschaulichen, dass es wenig befriedigend ist, wenn das Selbst, die Persönlichkeit, eines Menschen lediglich auf das Gehirn reduziert wird (Knaup 2013: 427–430).

Ich möchte zur Veranschaulichung dessen eine Rede des Mathematikergenies John Nash aus dem Film „A beautiful mind“ zitieren. Der Film basiert auf der realen Lebensgeschichte des Mathematikers John Forbes Nash, welcher nach dem Start in eine vielversprechende mathematische Karriere mit dreißig Jahren an Schizophrenie erkrankte. Die Rede hält Nash anlässlich des ihm verliehenen Alfred-Nobel-Gedächtnispreises für Wirtschaftswissenschaften.

„Ich habe immer an Zahlen geglaubt, an die Gleichungen, die Gesetze der Logik, die zur Vernunft führen. Aber nach lebenslangen Bestrebungen dieser Art frage ich: Was ist die Logik in Wahrheit? Wer entscheidet was Vernunft ist? Meine Suche führte mich durch das Physische, das Metaphysische, das Wahnhafte und wieder zurück. Und ich habe die wichtigste Entdeckung meiner Karriere gemacht, die wichtigste Entdeckung meines Lebens: Nur in den rätselhaften Gleichungen der Liebe kann man irgendwelche logischen Gründe finden.“ (Howard 2001: 125:32-126:24)

Wie Nash betont auch Fuchs, dass nicht nur die Physik und die Neurobiologie etwas über die „wahre Natur“ der Welt aussagen, sondern, dass wir unseren Sinnen durchaus vertrauen dürfen und das Phänomene wie Schmerz, Liebe, Freude oder Glaube auch tatsächlich in der Wahrheit existieren (Fuchs 2013: 25–26). Wird der gesamte Mensch auf sein Gehirn reduziert, so wird er zu einem „Gehirn-Geist-Schrumpfwesen“ (Knaup 2013: 449). Ferner kann eine neurokonstruktivistische Weltanschauung verheerende Auswirkung auf das soziale Miteinander haben, da ja nicht nur die Gegenstände, sondern auch die Mitmenschen lediglich Konstrukte des Gehirns darstellen (Knaup 2013: 434). Geht man von einem so radikal konstruktivistischen Standpunkt aus, dann wird die Existenz des Gegenübers zu einer virtuellen erklärt, was aber auch aus Sicht des Anderen für unser eigenes Selbst gilt. Die Tatsache, dass der Andere wirklich ist, ist wichtig, da ich dadurch selbst meine Wirklichkeit erlange (Fuchs 2013: 48).

Die Ablehnung einer solchen Weltanschauung führt dazu, dass der Mensch nicht mehr in einer virtuell konstruierten Innenwelt, sondern leibhaftig in der Außenwelt ist (Fuchs 2013: 37). Schmitz, wie Merlau-Ponty beschreiben dies mit der auf Heidegger

---

<sup>15</sup> A beautiful mind (Ron Howard), Gehirne (Gottfried Benn), Die Insel (Michael Bay), Homo Faber (Max Frisch)

zurückgehenden Formel des „In-der-Welt-sein“ (Schmitz 2011: 173, Merlau-Ponty 1966: 104). Leiblich in der Welt zu sein, mit ihr in Beziehung zu stehen und in ihr zu agieren ist notwendig, damit wir überhaupt etwas von ihr wahrnehmen. Wörter wie weich, schwer oder heiß blieben nach Fuchs leere hüllen, solange sie nicht leiblich erfahren werden (Fuchs 2013: 31–32).

Für die weitere Diskussion zu Leib und Verstand spielen nun zwei Begriffspaare eine Rolle: Das Bewusste und das Unbewusste sowie das Subjektive und das Objektive. Gerade die Subjektivität eines leiborientierten Ansatzes scheint hierbei ein Angriffspunkt zu sein. Diesem „Angriffspunkt“ widerspricht Fuchs dahingehend, dass zwei Personen in einem Raum im Gespräch über einen Gegenstand zur Deckung kommen können und dadurch ihre bloße Subjektivität aufheben. Ein Beispiel hierfür ist die subjektive Leiberfahrung eines Patienten oder einer Patientin, der oder die dem ärztlichen Personal erklärt wo es schmerzt. Beide nehmen den gleichen schmerzenden Fuß, den gleichen Körper wahr. Wäre die subjektive Leiberfahrung von Patienten nur eine Illusion, so könnte diese ignoriert und stattdessen das Gehirn untersucht werden (Fuchs 2013: 33–35).

Das in der Wissenschaft teils abgewertete<sup>16</sup> Wort „subjektiv“ wird hinsichtlich des Beispiels von Leiberfahrung essenziell. Denn nur der oder die Betroffene selbst kann Aussagen darüber machen, wie er oder sie sich fühlt, wen er oder sie liebt oder wo es sie oder ihn schmerzt (Dörpinghaus 2017: 95–97). Der Mensch ist demnach „manigfaltiger, als durch Daten und Fakten objektiv erfasst werden kann“ (Dörpinghaus 2017: 97). Gerade das subjektive Betroffen-sein ist es, dass den Leib vom Verstand unterscheidet. Ein Gefühl wie das des Verlustes trifft nicht den Verstand, sondern den Leib (Dörpinghaus 2017: 99).

Beim Begriffspaar „bewusst und unbewusst“ ist es sinnvoll einen Blick in die Entwicklungspsychologie zu werfen, um eine Idee dafür zu bekommen, wie sich Bewusstsein entwickelt. Die Frage, die aufkommt ist, wann das Kind oder der Embryo einen vollwertigen Menschen darstellt. Eine ausführliche Darstellung von diesem Thema würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und dennoch ist ein Blick in diese Diskussion für die Betrachtung des Spannungsfelds „Leib und Verstand“ sinnvoll. Man könnte beispielsweise zu dem Entschluss kommen, dass ein Kind erst dann ein vollwertiger Mensch ist, wenn es seine Umwelt nicht mehr nur durch konkretes Tun leiblich erfährt, sondern beginnt sich Handlungen bewusst zu machen und innerlich vorzustellen. Nach Piaget geschieht dieser Vorgang im Bereich des zweiten Lebensjahres und wird

---

<sup>16</sup> Grund für diese Abwertung könnte sein, dass die Subjektivität empirisch (verstanden als „beobachtet“) nie vollständig betrachtet werden kann (Irrgang 2005: 41).

als „vorbegrifflich-symbolisches Denken“ bezeichnet. Es unterscheidet sich von dem vorherigen Stadium der „sensomotorischen Intelligenz“ (Rothgang und Bach 2015: 56–57). Demgegenüber steht, dass ein Kind auch ohne diese Fähigkeit des „vorbegrifflich-symbolischen“ Denkens fähig ist, durch experimentieren Lösungsstrategien für ein Problem zu finden. So wird ein auf dem Tisch liegendes Spielzeug nicht durch anstrengendes Ausstrecken, sondern durch das Ziehen an der Tischdecke erreicht (Rothgang und Bach 2015: 55). Weiter zeigen Überlegungen von Bernhard Irrgang zur Bioethik, dass der Beginn leiblichen Lebens nicht mit der Entstehung des Bewusstseins zusammenfällt, sondern dass der Wert des Menschen gerade in seiner verletzbaren Leiblichkeit liegt, zu der „Geburtlichkeit“, wie „Sterblichkeit“ gehören (Irrgang 2005: 38–39). Ergänzend dazu schreibt Knaup, dass es gefährlich sei, ein Leben, aufgrund fehlenden Bewusstseins eines Menschen als nicht „vollwertig“ zu deklarieren, da dieses in der Folgerung ja dann auch nicht bewahrt und geschützt werden müsse (Knaup 2013: 454). Hierzu führte Damasio ein Experiment mit einem Jungen mit Gedächtnisstörungen durch. Die Gedächtnisstörungen führten dazu, dass er sich an nichts Neues erinnern konnte, keine Personen, weder deren Gesicht, noch den Klang ihrer Stimmen. Im sogenannten „Good-Guy-Bad-Guy-Experiment“ wurde der Junge von einer jungen attraktiven Frau stets unfreundlich behandelt, ein Mann hingegen behandelte ihn sehr freundlich. Anschließend wurde der Junge mit Bildern befragt, zu wem er eher gehen würde, oder wer von diesem Menschen sein Freund ist. Er erkannte die Personen nicht, wählte aber stets den „Good-Guy“ aus. Damasio folgert daraus, dass wir unserer Gefühle nicht bewusst sein müssen, um diese zu empfinden. Der Junge empfindet auch ohne sein Bewusstsein. Weiter sind die Gefühle mit dem Verstand nur schwer zu kontrollieren oder zu unterdrücken (Damasio 2000: 59–66). Doch nicht nur als Kinder (Irrgang 2005: 38) oder als Mensch mit Gedächtnisstörungen sind wir den leiblich unbewussten Regungen ausgesetzt, sondern gerade auch als Erwachsene, vermeintlich vollwertige und gesunde Menschen (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 117). Damasio beschreibt an der Regung des Hungers, dass wenn wir feststellen, dass wir hungrig sind, geht diesem Bewusstwerden oft schon voraus, dass wir schon vorher hungrig sind, es bisher nur nicht bemerkt haben. Dabei wird deutlich, dass wir unserem Leib durch unseren Verstand nie ganz mächtig sind, sondern dass unseren Leib etwas ausmacht, was wir nicht beeinflussen oder bewirken können (Damasio 2000: 50). Weiter stellt Fuchs heraus, dass für ein Gefühl wie das der Freude, das absichtliche, bewusste Hervorrufen sogar hinderlich ist (Fuchs 2013: 96–97). Knaup zeigt am Beispiel des Schlafes, dass wenn die Annahme richtig wäre, dass der Mensch im Unbewussten kein vollwertiger Mensch sei, alle Menschen für die Zeit ihres Schlafes keine vollwertigen Menschen seien (Knaup

2013: 455). Und ähnlich spricht auch Dörpinghaus davon, dass der Leib etwas Affektives an sich hat, was uns nicht nur gegeben ist, sondern sich einem im Grunde aufdrängt (Dörpinghaus 2017: 114).

Drei zusammenfassende Gedanken sollen diesen Abschnitt zu Leib und Verstand abschließen: Zuerst lässt sich das subjektive Erleben in keinem menschlichen Organ lokalisieren, auch nicht im Gehirn und ist damit nicht dem Verstand zuzuordnen. Der neurowissenschaftliche Versuch das Erleben einem Organ im materiellen Körper zuzuordnen, vergleicht Fuchs provokanter Weise mit der Vorstellung das Sonnenlicht mit einem Schöpfeimer sammeln zu können (Fuchs 2013: 50). Zweitens scheint es als seien wir „leiblichere, lebendigere und damit organischere Wesen“, als es die Neurowissenschaft suggeriert (Fuchs 2013: 40). Drittens betont Knaup, dass sowohl das, was in unseren Köpfen passiert als auch das, was wir erleben zu uns als „lebendige leib-seelische“ Personen gehört (Knaup 2013: 444). Um zu begreifen, was Knaup mit „leib-seelische“ Person meint, ist es nun zwingend notwendig sich dem Spannungsfeld „Körper und Seele“ zuzuwenden.

### **3.2.3 Körper und Seele**

Das Spannungsfeld zwischen Körper und Seele existiert schon sehr lange und ist wohl eines der ältesten Probleme in der Philosophie (Beckermann 2011: 7). Zudem geschieht es unausweichlich schnell, dass man bei der Beschäftigung mit diesem Thema bei großen Fragen der Philosophie und Theologie landet. Fragen nach „Leben, Tod und Unsterblichkeit, nach Bewusstsein und Subjektivität, nach Freiheit und Verantwortung“ (Graf 2004: 231). Es soll darum vorab bemerkt werden, dass bei der Beschäftigung mit den Autoren zu dem meist als „Leib-Seele-Problem“ betitelten<sup>17</sup> Spannungsfeld häufig auch die Wörter Geist oder Verstand als Synonym für die *Seele*, sowie der Körper als Synonym für den *Leib* verwendet werden. Es ist dabei festzustellen, dass gerade das, was in Abgrenzung zur Seele als Leib bezeichnet wird, eher das meint, was in „3.2.1 Leib und Körper“ als Körper bezeichnet wurde. Zunächst aber der Blick auf die Autoren, mit denen bisher gearbeitet wurde: Edith Stein beispielsweise versteht unter Leib den von der Seele geformten und durchwalteten Körper (Knaup 2013: 342). Kurz einen beseelten Körper (Knaup 2013: 344). Von so einer Darstellung des Leibes würde sich Schmitz hingegen bewusst distanzieren, was sich an folgendem Zitat erkennen lässt:

---

<sup>17</sup> So beispielsweise bei Popper und Eccles (1987: 188), Brüntrup (2016), oder Beckermann (2011: 7).

„Nach meiner Überzeugung ist die Seele nichts Vorfindbares, sondern ein ideologisches Konstrukt, von den Griechen<sup>18</sup> ausgedacht, um das gesamte Erleben eines Menschen in einer privaten Innenwelt unterzubringen, damit er als Vernunft Herr im eigenen Hause über die unwillkürlichen Regungen, namentlich die leiblichen und die durch sie eingreifenden Gefühle werden kann.“ (Schmitz 2011: 5)

Fuchs dagegen schließt die Existenz der Seele nicht aus, sofern sich diese im ganzen Körper ausbreitet, von der „tastenden Fingerspitze hin zum drückenden Magen und schmerzenden Kopf“ (Fuchs 2014a: 19). Auch Nauer betont im Gegensatz zu Schmitz, dass die Nicht-Lokalisierbarkeit der Seele keine Aussage darüber mache, ob es diese gebe oder nicht, da laut ihr über die „Qualität der menschlichen Seele“ nicht in der Biochemie entschieden werde (Nauer 2014: 50). Schockenhoff betont hierzu, dass die Frage nach der Lokalisierbarkeit der Seele grundsätzlich falsch gestellt sei, da die Seele nicht als ein zusätzlicher Teil gedacht werden dürfe, der zu den übrigen Organen hinzugefügt werde. Stattdessen existiere der Mensch als Ganzes, als Körper und Seele zugleich (Schockenhoff 2014: 218). Deutlich wird dies nach Nauer auch im deutschen Sprachgebrauch, denn wenn von einer „guten Seele“ die Rede ist, dann meint dies nicht nur einen Teil einer Person, sondern die Person als Ganzes (Nauer 2018: 57).

Stein, Schockenhoff, Fuchs und Nauer orientieren sich, was sich anhand ihrer Zitate erkennen lässt, an einem hylemorphistischen Erklärungsversuch des Spannungsfelds Körper und Seele, welcher sich vom dualistischen oder materialistischen stark unterscheidet (Knaup 2013: 243). Da es im Umfang dieser Arbeit unmöglich ist die komplexen Theorien hinter diesen Begriffen vollständig darzulegen, sollen die einzelnen Erklärungsversuche nun gekürzt vorgestellt werden. Dabei spielen dieselben Namen, die von Schmitz vermutlich als „die Griechen“ bezeichnet wurden, eine entscheidende Rolle.

Für den dualistischen Erklärungsversuch spielt dabei zunächst Platon als Schüler des Sokrates und Lehrer von Aristoteles (Mahr 2015: 19) eine Rolle. Kern des Dualismus ist Beckermann zufolge, dass Körper und Seele zwei charakteristisch grundverschiedene Dinge sind, die auch ohne das jeweils andere existieren können. Dabei ist nach einer dualistischen Vorstellung erstens die Seele immateriell und der Körper materiell. Zweitens ist die Seele das eigentliche Selbst des Menschen. Drittens sind Körper und Seele nur auf der Erde verbunden. Und viertens ist der Körper vergänglich, die Seele dagegen unsterblich (Beckermann 2011: 12). Die Philosophie des Griechen Platons ist, wie Nauer feststellt, nicht ausschließlich von einem Körper-Seele-Dualismus

---

<sup>18</sup> Es ist davon auszugehen, dass Schmitz hier auf griechische Philosophen wie Aristoteles, Sokrates, Platon und Demokrit anspielt (Schmitz 2011: 137–142).

durchzogen, enthält aber durchaus dualistisches Denken. Denn nach Platon ist der Körper das Gefängnis der Seele, von dem sie sich erst beim Tod des Körpers entfernen kann. Es geht Platon demnach weniger um Körperverachtung als mehr darum, dass auseinandergehalten wird, was zeitlich und was überzeitlich ist, wobei das Überzeitliche größeren Wert hat (Nauer 2014: 32–34). Im Unterschied zu einer materialistischen Auffassung ist bei Platon die Seele nichts materielles, sondern etwas, das von ganz „anderer Natur“ ist, da es nach dem Tod weiterleben kann (Beckermann 2011: 11). In Berufung auf Platon entwickelt der Philosoph Plotin dagegen ein durchaus Körper- und Diesseitsverachtendes Menschenbild. Nach seiner Auffassung ist es eine Scham im Körper zu sein. Er vernachlässigte und misshandelte seinen Körper in einer solchen Art, dass sich gegen Ende seines Lebens selbst seine Schüler aufgrund seines stinkenden Körpers von ihm distanzieren (Nauer 2014: 35).

Ein späterer Vertreter der Dualismus-These ist René Descartes, der eine sehr scharfe Trennlinie zwischen Körper und Seele<sup>19</sup> zieht. Wobei sein Seelenbegriff sehr nahe an dem des Verstandes liegt, was daran liegt, dass er das Denken zur wesentlichen Eigenschaft der Seele erklärt (Beckermann 2011: 18). Bekannt ist der Satz „Ich denke also bin ich“<sup>20</sup> (Knaup 2013: 47). Aus der scharfen Trennlinie folgt, dass der Körper bei Descartes einer Maschine gleicht, die bei Krankheitserscheinungen ähnlich einer Maschine gewartet und mit Ersatzteilen versehen werden muss (Knaup 2013: 51–54). Seiner Zeit<sup>21</sup> war diese Ansicht dagegen ein Umbruch und sogar eine Würdigung der Körperlichkeit, da der Leib nun nicht mehr nur ein bloßes Anhängsel (vgl. Platon und Plotin) der alles führenden Seele ist, sondern eben eine Maschine, die sich selbst bewegen kann (Preußner 2012: 53). Im Gegensatz zu einem hylemorphistischen Erklärungsversuch, der die nicht Lokalisierbarkeit der Seele betont, bestimmt Descartes die Epiphyse (Zirbeldrüse im Gehirn) als eindeutigen Hauptsitz der Seele (Knaup 2013: 60).

Und auch im 20. Jahrhundert finden sich Anhänger des dualistischen Leib-Seele Verständnisses, so beispielsweise Karl R. Popper und John C. Eccles die sich in ihrem Buch „Das Ich und sein Gehirn“ als Dualisten beschreiben (Knaup 2013: 86, Graf 2004: 235). Mit Blick in dieses Buch lässt sich beispielsweise ein Satz wie folgender

---

<sup>19</sup> Descartes schreibt von einer „res cogitans“ und „res extensa“ (Knaup 2013: 50).

<sup>20</sup> Geschichtlich spielte dieses „Ich denke, also bin ich“ eine entscheidende Rolle im 18. Jahrhundert, der Zeit der Aufklärung. Es zählt nicht was Kirche, König und andere vordenken, sondern nur was ich selbst denke hat Bestand und Geltung (Mahr 2015: 22).

Heute hat diese Aussage dagegen durchaus Kritik hervorgerufen, wie zum Beispiel beim portugiesischen Philosophen Antonio Damasio, der mit seinen Büchern „Ich fühle also bin ich“ (2000) und „Descartes Irrtum“ (2001) eine ganz andere Sichtweise präsentiert.

<sup>21</sup> Descartes lebte von 1596-1650, wird als „Vater der modernen Philosophie“ angesehen und ist in die Epoche der Neuzeit einzuordnen (Preußner 2012: 47).

finden: „Wir wissen, dass Geist und Körper in Wechselwirkung stehen, wir wissen aber nicht wie“ (Popper und Eccles 1987: 194), durch welchen klar wird, dass die Begriffe nicht eine Substanz sind, sondern getrennt voneinander existieren. Eine solch strikte Trennung zwischen materiellem Körper und immaterieller Seele des dualistischen Erklärungsversuchs ist für diese Arbeit aufgrund der Abwertung des Körpers und der Altlasten, die sich daraus ergeben haben (wie sich in Punkt 3.3.1 zeigen wird), nicht als Orientierung für diese Arbeit sinnvoll.

Den zweiten Erklärungsversuch stellt der Physikalismus dar (Brüntrup 2016: 89), welcher auch als Naturalismus, Atomismus oder Materialismus bezeichnet wird. Die diesem Erklärungsversuch nahestehenden Autoren und Autorinnen vertreten die Ansicht, dass das gesamte Leben des Menschen vollständig auf das Physische zurückgeführt werden kann und die Seele somit etwas Materielles sein muss (Beckermann 2011: 7). Und auch bei diesem Erklärungsversuch gibt es einen „Griechen“, der diese Ansicht vertritt. In diesem Fall ist es der Philosoph Demokrit, der begründet, dass die Seele etwas Materielles sein muss, da die Seele die Glieder in Bewegung versetzt und Bewegung nur aus Berührung möglich ist. Zudem muss sie sehr klein sein, da wenn die Seele beim Tod entweicht, der Körper nur gering an Gewicht verliert. Entscheidend ist für Materialisten diesbezüglich, dass ein Weiterleben nach dem Tod, im Gegensatz zum dualistischen Erklärungsversuch, nicht möglich ist. Leben und Seele sind miteinander verknüpft und das Entweichen der Seele beim Tod bedeutet das gänzliche Ende des Lebens, da sich die aus leichten Atomen bestehende Seele sofort „in allen Winden verteilt“ (Beckermann 2011: 10–11). Dass die Seele im Materialismus ein „Ding“ ist, ergibt hierbei, dass Begriffe wie Schmerz so allgemein und abstrakt dargestellt sind, dass es egal scheint, ob dieser einem Menschen oder einem Roboter zugeführt wird (Brüntrup 2016: 97). Ein moderner Naturalismus vermeidet den Seelenbegriff dagegen ganz und findet in Gehirn und Verstand einen guten Ersatz für das Selbst (vgl. 3.2.2 Leib und Verstand). Die Tatsache einer lediglich materiellen Seele und die daraus folgende Verneinung eines Lebens nach dem Tod führt dazu, dass die Orientierung an einem solchen Leib-Seele-Verständnis, für diese diakoniewissenschaftliche Arbeit ungeeignet ist. In Ablehnung des Materialismus, dass die Seele kein Ding sein könne, schreibt Schmitz von einem Anatomen-Witz, demzufolge schon viele Leichen seziiert worden seien, aber dabei noch nie eine Seele gefunden worden sei (Schmitz 2011: 1).

Und auch der dritte Erklärungsversuch, hat einen griechischen Philosophen zur Grundlage: Aristoteles (Beckermann 2011: 13). Während die dargestellten Dualisten die Seite des Mentalen präferierten, Physikalisten dagegen die Seite des Physischen,



fragt der Hylemorphist<sup>22</sup> nun nach einem „Dazwischen“ und verzichtet auf den Kontrast zum jeweilig Anderen. Der Graben zwischen Physis und Mentalem existiert nicht mehr. Aristoteles geht es darum, dass Körper und Seele eine Einheit bilden, dass Seelisches niemals ohne Physisches auftaucht und dass sich das Seelische im Leib offenbart. Wenn Menschen sich begegnen, begegnen sich nicht zwei Biomassen, sondern zwei lebendige leib-seelische Einheiten (Knaup 2013: 216–222). Es wurde deutlich, dass Dualisten, als auch Materialisten, den Leib zu einem messbaren Körper (Maschine, Roboter) machen, wohingegen Aristoteles vom *lebendigen* Leib spricht (Knaup 2013: 245). Ein Gedanke, der für diese Arbeit wichtig ist und zeitlich vor allem in der Phänomenologie wieder aufgegriffen wurde (vgl. 3.3.2 Die Wiederentdeckung: Der Leib in der Phänomenologie). Spannenderweise liegen Leib und Seele auch was die Wortherkunft betrifft gar nicht so weit auseinander. So beschreibt der griechische Ausdruck „psyche“, der von Beckermann mit Seele übersetzt wird das, was das Lebende vom Toten unterscheidet (vgl. Leib und Körper). Das griechische „empsychos“ heißt belebt, lebendig, lebhaft. Eine „Seele haben“ heißt demnach in der Antike „Leben haben“ (Beckermann 2011: 8). Wenn nun die Seele aber kein Ding ist, sich nicht verorten lässt und eins mit dem Leib sein soll, kommt die Frage auf, ob die Seele dann das Gleiche ist wie der Leib. Nach Aristoteles lassen sich Leib und Seele zwar nicht separieren, sind aber keinesfalls das Gleiche (Knaup 2013: 226). Sondern Leib und Seele verhalten sich bei ihm zueinander wie „Materie“ und „Form“. Beckermann veranschaulicht diesen Gedanken am Beispiel von „Marmor“ und „Statue“, wonach „Marmor“ potentiell eine Statue ist, aber erst durch die Form wirklich zu einer Statue wird. Lebewesen entstehen demnach, wenn der geeignete Stoff, die Ansammlungen von Organen, in eine geeignete Form gebracht wird (Beckermann 2011: 13). Springen wir nun wieder zu den anfangs zitierten Autoren, dann zeigt sich, dass Edith Steins Formulierung vom Leib als dem „beseelten Körper“ (Knaup 2013: 344) genau zum Hylemorphismus passt, ohne die obige Unterscheidung zwischen Leib und Körper (vgl. 3.2.1) zu zerstören. Auch Schmitz lehnt die Vorstellungen Demokrits und Platons ab, findet aber auch am aristotelischen Ansatz keinen Gefallen (Schmitz 2011: 140–142). Schmitz lehnt die grundsätzliche Existenz der Seele (Schmitz 2011: 5) ab und lässt sich darum nicht mit dem hylemorphistischen Erklärungsversuch in Einklang bringen. Er tut dies, wie oben zitiert mit Begründung auf der Ablehnung der griechischen Philosophen, nicht aber in Ablehnung zu einem biblischen Leibverständ-

---

<sup>22</sup> Als Hylemorphismus wird die Sichtweise Aristoteles über das „Leib-Seele-Problem“ benannt (Knaup 2013: 224).

nis, da er sich unter anderem intensiv mit Paulus beschäftigt. Es bleibt daher spannend und ist notwendig das biblische Leibverständnis zu beforschen (vgl. Theologie der Leiblichkeit). Dies ist auch deshalb sinnvoll, da wie Beckermann feststellt, die Frage um Körper und Seele automatisch die Frage nach dem Weiterleben eröffnet (Beckermann 2011: 20).

Da die Frage nach Körper und Seele zu den schwierigsten überhaupt (Knaup 2013: 220) gehört, sehe ich es keinesfalls als gelöst an. Da aber der materialistische und der dualistische Erklärungsversuch nicht überzeugend waren, und die Ablehnung Schmitz' gegenüber der Seele zu überprüfen ist, möchte ich mich für diese Arbeit an Edith Steins Vorstellung folgen, die besagt, dass Körper und Seele im Leib eins sind. Demnach ist der Körper durch das Durchdringen der Seele nicht mehr nur Materie, sondern ein immateriell beseelter Leib und demnach die Seele nicht mehr nur immateriell, sondern ebenfalls materialisiert (Haderlein 2009: 123). Dass der Seelenbegriff im Gegensatz zu Schmitz dabei beibehalten wird, kann anhand von Graf, Nauer und Naurath erklärt werden. Graf betont, dass der Grund warum auf den Seelenbegriff nicht verzichtet werden sollte in seiner Schutzfunktion liegt, da wenn von der Seele eines Menschen die Rede ist, immer ein lebendiger Mensch mit Seele gemeint ist, dem etwas angetan werden kann und nichts angetan werden darf. Weiter sieht er in der Seele den Abdruck Gottes<sup>23</sup> auf den Menschen (Graf 2004: 246). Nauer und Naurath betonen, dass im Begriff der Seele die christliche Dimension des Menschseins zum Ausdruck kommt und dieser daher nicht fehlen darf (Nauer 2014: 66, Naurath 2000: 42).

### **3.3 Geschichte des Leibes**

Die Geschichte des Leibes ist zweifellos auch eine Geschichte der Spannungen zwischen Körper und Seele und Leib und Verstand. Somit wurde im vorherigen Kapitel schon einige Gedanken vorweggenommen, weswegen der Teil des geschichtlichen Rückblicks auf die Vergessenheit des Leibes kurzgehalten werden soll.

#### **3.3.1 Die Vergessenheit des Leibes**

1981 fragte sich Schipperges<sup>24</sup>: „Wie konnte er vergessen und vertan werden, der so notwendige, so klar gebahnte Weg zu einer Leiblichkeit?“ (1981: 12)

---

<sup>23</sup> Da machte Gott der HERR den Menschen aus Staub von der Erde und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen (Gen 2,7).

<sup>24</sup> Diese ältere Quelle soll verwendet werden, da sie zeitlich näher an der „Vergessenheit des Leibes“ ist und zielgenau drei Gründe für die Vergessenheit herausarbeitet.

Er findet hierzu Gründe und Namen, die in den bereits benannten Spannungsfeldern schon aufgetaucht sind. Ein Grund sei das Verhältnis zwischen Körper und Seele, das zur Vergessenheit des Leibes beigetragen hat. So zum einen das Verständnis, dass der Körper zweitrangig sei, da er von der Seele regiert und im Gegensatz zu ihr vergänglich ist (Schipperges 1981: 17), wie es im 5. Jahrhundert von Platon angenommen wurde (Bergdolt 1999: 50). Zum anderen die Auffassung von Descartes im 17. Jahrhundert (Bergdolt 1999: 223), dass sich Körper und Seele voneinander trennen lassen und somit der Körper wie ein lädiertes Uhrwerk behandelt werden kann (Schipperges 1981: 21).

Einen weiteren Grund findet er in der Beziehung zwischen Leib und Verstand, wofür vor allem die Medizin verantwortlich sei (Schipperges 1981: 19). Schipperges stellt fest, dass mit der Entwicklung der Medizin sowie der Technik und der damit verbundenen Verlängerung der Lebenserwartung in Vergessenheit geriet, ob Krankheit vielleicht auch einen Sinn hat, ob leidvolle Erfahrungen auch Qualität haben (1981: 10). Für die für ihn zu hohe Bedeutung des Verstandes folgt er zur Argumentation Nietzsches Ausführungen in (Schipperges 1981: 16) „Fröhliche Wissenschaft“ aus dem Jahr 1886 (Bergdolt 1999: 308), der betont, dass die Menschheit ja gewusst habe, dass sie einen Geist hat: „ich [Nietzsche] musste ihr zeigen, dass es auch Triebe gibt“. Nach Nietzsche sei der Leib dem Bewusstsein so überlegen, wie die Algebra dem Einmaleins, mit dem Unterschied, dass die Menschen das heute<sup>25</sup> nicht mehr begreifen (Schipperges 1981: 16).

Als letzten Grund beschreibt er, dass die Theologie es verpasst habe die Dimensionen des Leibes aus theologischer Sicht zu betonen (Schipperges 1981: 19). Diesbezüglich schreibt Nauer, dass die 2000 Jahre Christentum- und Seelsorgegeschichte Spuren und Wunden hinterlassen hätten (Nauer 2014: 68). Gerade dadurch, dass im Christentum ein dualistisches Seelenverständnis das christliche Denken dominierte. Seelsorge wurde als Gegensatz zur Sorge um den Leib verstanden, wodurch der Kirche zurecht eine „Körper-Schuldgeschichte“ angehängt werden könne. Besonders zu betonen ist das jenseitsorientierte „Heilsverständnis“. Es wurde gepredigt, dass die Menschen sich weniger um den vergänglichen Körper kümmern sollten, sondern

---

<sup>25</sup> Es soll darauf verwiesen werden, dass Nietzsche diese Bemerkung 1886 machte, das Thema aber auch heute noch aktuell ist und beispielsweise von Fuchs in „Das Gehirn – ein Beziehungsorgan“ (2013) thematisiert wird. Oder von Schmitz, der beschreibt, dass der spürbare Leib in einer „von Platon und Aristoteles geprägten Intellektualkultur“ heute häufig vergessen werde (Schmitz 1998: 11).

mehr darum, was der Seele in ihrem unsterblichen Leben hilft. Ein solches Verständnis hat in der Geschichte zu vielen „Altlasten“ geführt, die von Nauer gut zusammengefasst wurden und hier stichwortartig dargestellt werden sollen:

Ein jenseitsorientiertes „Heilsverständnis“<sup>26</sup>

- muss aufpassen die diesseitigen Probleme und Nöte der Menschen nicht zu bagatellisieren.
- läuft Gefahr die Erstzuständigkeit für die jenseitige Rettung der Menschen für sich zu reklamieren.
- kann die Menschen aus den Augen verlieren, die die Sorge am nötigsten brauchen (seien es nun angebliche „Hexen“, „Geisteskranke“ oder „Ungläubige“).
- kann als Macht missbraucht werden, insbesondere durch die Androhung „ewiger Qualen in der Hölle“ (Nauer 2014: 58–61).

### **3.3.2 Die Wiederentdeckung: Der Leib in der Phänomenologie<sup>27</sup>**

Der Titel dieses Punktes macht bereits klar, dass es nicht bei der Leibvergessenheit blieb. Verantwortlich dafür ist vor allem die Phänomenologie, da es vor allem phänomenologische Philosophen waren, die im Laufe des 20. Jahrhunderts (Irrgang 2005: 43) zur „Wiederentdeckung des Leibes“ beigetragen haben (Knaup 2013: 342). Die Wiederentdeckung des Leibes in der Phänomenologie sollte so Karle aufgrund der beschriebenen „Körper-Schuldgeschichte“ aus Sicht der Kirche positiv betrachtet werden (Karle 2014: 36) und soll darum in aller Kürze beleuchtet werden. Unterschiedliche Philosophen, wie Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty und insbesondere Hermann Schmitz, widmeten der Beschäftigung mit dem Leib große Teile ihres Lebens und so gilt es nun wichtige Erkenntnisse dieser Philosophen festzuhalten und für diese Arbeit zu komprimieren.

Zunächst Edmund Husserl, der mit seinen Impulsen im frühen 20. Jahrhundert (Alloa und Depraz 2012: 7) erneut das Thema Leiblichkeit in den Vordergrund rückte und überdies als der eigentliche Begründer der Phänomenologie gilt (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 78). Anders als vielfach angenommen dient der Leib-Begriff bei Husserl nicht dazu den Körper-Seele Dualismus zu überwinden, ihm geht es vielmehr darum sich wieder auf die eigene unmittelbar „leibhaftige“ Anschauung zu konzentrieren. Die

---

<sup>26</sup> Beim jenseitsorientierten Heilsverständnis ist Heil „außerhalb und nach der Geschichte“ zu erlangen und nicht wie bei einem diesseitsorientierten Heilsverständnis „in und durch Geschichte“.

<sup>27</sup> Wörtlich „Lehre von den Erscheinungen“ (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 78).

Rückbesinnung zu den Dingen (Alloa und Depraz 2012: 7)<sup>28</sup> und somit auf den „sicheren Boden unmittelbarer Gewissheiten“ zurückzukehren (Alloa und Depraz 2012: 16).

Entscheidend ist auch die Vorstellung, dass der Leib, welcher uns dazu dient die Dinge wahrzunehmen, selbst ein Ding ist, dass nicht durch den Leib wahrgenommen werden kann. Er steht sich bei der Wahrnehmung selbst im Weg (Alloa und Depraz 2012: 21). Ein Beispiel aus dem Alltag kann dies verdeutlichen. Wenn eine Sprachaufnahme der eigenen Stimme gemacht wird, so hört man sich diese nur sehr ungern selbst an, sie klingt fremd. Grund hierfür ist, dass etwas, dass eigentlich ich selbst bin von einer anderen Seite herkommt und darum nicht als „ich-selbst“ bezeichnet werden kann. Nur ich selbst höre meine Stimme so, wie sie für mich selbst klingt<sup>29</sup>. Das gleiche Phänomen wird von Schneider-Harpprecht anhand des Selbstbilds im Spiegel verdeutlicht (Schneider-Harpprecht 2002: 103). Solche und mehrere Phänomene entdeckt Husserl, wodurch der Leib für ihn „ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“ bleibt (Alloa und Depraz 2012: 22).

Ähnlich stellt Merleau-Ponty Mitte des 20. Jahrhunderts in seinem Hauptwerk „Phänomenologie der Wahrnehmung“ fest, dass es sich beim Leib um einen besonders zu betrachtenden Gegenstand handelt. Das laut ihm an der besonderen *zeitlichen* und *räumlichen* Perspektive liegt, die durch den Leib eingenommen wird.

Räumlich zeichnet sich ein Gegenstand normalerweise dadurch aus, dass er sich dem Sichtfeld nähern oder aus diesem verschwinden kann. Nicht aber der Leib, er lässt sich nicht auf Distanz bringen (Kristensen 2012: 24). Er ist der Blickwinkel der Menschen auf die Welt, der nicht verlassen werden kann. Selbst wenn man es wollen würde, könnte man genau diesen Blickwinkel nicht überwinden. Gleichzeitig wird dadurch deutlich, dass es notwendig ist, einen subjektiven Blickwinkel einzunehmen (vgl. Subjektivität und Objektivität in 3.2.2 Leib und Verstand), um überhaupt etwas zu sehen. Einen Gegenstand von überall her zu sehen, hätte den gleichen Effekt, wie einen Gegenstand von nirgendwoher zu sehen. Die Wahrnehmung der Welt durch den Leib geschieht dabei räumlich insofern, dass immer nur ein bestimmter Gegenstand wahrgenommen wird, wohingegen alle anderen Gegenstände zum Horizont des einen Gegenstandes werden (Merleau-Ponty 1966: 91–92).

---

<sup>28</sup> Für die Betrachtung des Leib-Begriffs bei Husserl wurde nicht Husserl direkt zitiert, da Alloa und Depraz die ausführlichen Betrachtungen Husserls aus seiner *Husserliana* (Hua I, Hua IV und Hua XIII-XV) kompakt zusammenfassten.

<sup>29</sup> Dieser Gedanke kam mir, als ich mit einem Sprecherzieher für die Aufnahme einer Kurzan-dacht der Evangelischen Landeskirche beim Radiosender Dasding an meiner Stimme arbeitete.

Für die *zeitliche* Wahrnehmung gilt, dass diese immer im Präsens stattfindet, da auch Vergangenes und Zukünftiges nur aus dem jetzigen Blickwinkel betrachtet werden könne (Merlau-Ponty 1966: 93–94). Der Leib ist aber durchaus auch in der Lage, Vergangenes und Erlebtes zu speichern, das dann Auswirkungen auf die Gegenwart haben kann (Merlau-Ponty 1966: 110), was Merlau-Ponty als „organisches denken“ (1966: 102) bezeichnet. Spannend an dieser Betrachtung ist weiter, dass der Leib immer etwas anderes ist, als was er war (Merlau-Ponty 1966: 234). Der Leib kann sich somit von Augenblick zu Augenblick wandeln (Merlau-Ponty 1966: 114).

Die anderen Gegenstände und Zeiten sind, auch wenn diese nicht im Fokus des Betrachtenden liegen, dennoch existent (Merlau-Ponty 1966: 94). Die Funktion des Leibes kann dabei nur verstanden werden, indem sie durch das Subjekt des Leibes selbst erfahren wird, indem „ich selbst dieser [sich] einer Welt zuwendende Leib bin“ (Merlau-Ponty 1966: 99). Zusammenfassend sind für Merlau-Ponty zwei Begrifflichkeiten entscheidend: Zum einen der Terminus „für-sich-sein“ (Merlau-Ponty 1966: 101), der die einzigartige räumliche Stellung des Leibes beschreibt, die nur Ich selbst annehmen kann und zum anderen der Terminus „zur-Welt-sein“, der darstellt, dass der Leib nur in Erfahrung der Welt erlebt werden kann (Merlau-Ponty 1966: 104).

Im Gegensatz zu den beiden vorherigen Philosophen, die Teil der traditionellen Phänomenologie sind, ist Schmitz nun Begründer der neuen Phänomenologie die eine „Leibphilosophie“ ist. Im Gegensatz zur klassischen Phänomenologie bei Merlau-Ponty gibt es bei Schmitz nun kein innen und außen mehr (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 82–83). Dies greift auch Fuchs auf, wenn er betont, dass sich innen und außen nicht statisch gegenüberstehen, sondern Hand in Hand als Prozess des „sich Äußerns“ und des „Verinnerlichens“ gehen (Fuchs 2013: 120). Die neue Phänomenologie setzt gerade bei den unwillkürlichen Lebenserfahrungen an: Bei Gefühlen und Subjektivität (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 84–85).

Schmitz stellt die Frage, wie ein Individuum begreifen kann, dass ich ich selbst bin. Er beschreibt, dass dies dann möglich ist, wenn der Mensch affektiv von etwas betroffen ist. Zum Beispiel im Schock des Zusammenfahrens, aufgrund eines Geräusches oder beim Ausweichen eines Gegenstandes (Schmitz 2011: 10). Zu diesem Moment, wo einem Menschen etwas Nahe geht, kann nur er selbst sagen, dass es ihm nahe geht. Das ist eine, um Schmitz Begriff zu verwenden, „subjektive Tatsache“ (Schmitz 2011: 73), die nicht bestreitbar ist. Der Mensch weiß, dass sein Leib tatsächlich er selbst ist und er genau an diesem Ort zu dieser Zeit ist, ohne seinen Körper betasten zu müssen (Schmitz 2011: 2). Diese Unterscheidung ist bei Schmitz elementar, da er unter dem Leib das versteht, was ein Mensch „in der Gegend seines Körpers [...] von sich spüren kann, ohne sich auf das Zeugnis der fünf Sinne [...] zu

stützen“ (Schmitz 1998: 12, Schmitz 2011: 5). Dieses leibliche Spüren werde auch in den Künsten sichtbar, denn wer sich beim Klavierspielen, Schwimmen oder Tanzen bewusst nach Abständen richte, sei ein Stümper oder Lehrling, der Könner dagegen schreibe oder spiele „blind“ (Schmitz 1998: 21).

Für die Leibphilosophie Schmitz' ist weiter das Begriffspaar „Enge und Weite“ entscheidend. Er beschreibt damit, wie sich der Leib zum Raum verhält. Für Schmitz hat der Leib keine Konturen, ist nicht bezifferbar (in keiner Dimension zu beziffern), sondern „flächenlos ausgedehnt“. Er verdeutlicht dies am Beispiel eines Wanderers, der nach dem Wandern nicht bestimmen kann, welcher Teil seiner Beine sich matt anfühlt. Es sei das gesamte Bein, nicht der einzelne Zeh oder die Wade, das sich matt anfühle (Schmitz 2011: 7–8). Die Ausdehnung des Leibes entspricht für Schmitz dem Raum des Windes, dem Raum des Schalls oder dem Raum der Stille (Schmitz 2011: 12). Dabei kann er sich in Weite und Enge äußern, so wie ein Schall bei einem Pfiff scharf, spitz und eng ist, bei einem Gong aber dumpf, weit und weich (Schmitz 1998: 12-13). Stille kann drückend eng oder weit, als Stille eines unberührten Morgens wirken (Schmitz 2011: 13). Leiblich zu sein heißt, sich auf der Skala zwischen reiner Enge und reiner Weite zu bewegen (Schmitz 1998: 17).

Zur „Dynamik des Leibes“ legt Schmitz dar, dass „leibliche Regungen“ alle auf dieser Skala zwischen Enge und Weite liegen. Er unterteilt die „leiblichen Regungen“ in vier Kategorien: Erstens Regungen wie Schreck, Schmerz, Angst, Hunger, Durst, Jucken, Ekel, Wollust, Müdigkeit und Frische. Zweitens Gefühle, wie Traurigkeit, Freude, Ärger, Liebe, Hass, Scham, Furcht, oder Sehnsucht. Drittens Bewegungen, wie zittern, zucken, schlucken, einatmen, greifen, sprechen und schreiben. Viertens Richtungen, wie der Blick, der auf etwas bestimmtes geworfen wird, oder eben schweifen gelassen wird (Schmitz 2011: 4). Um einzelne Beispiele herauszugreifen, sind Angst und Schreck Beispiele leiblicher „Engung“ (Schmitz 2011: 17), Frische dagegen leiblicher Weitung. Spannend ist dabei, dass nachdem die Angst, der Schreck oder der Zorn überwunden ist, der entladene Druck als Weitung empfunden werde (Schmitz 2011: 3). Die Weitung kann also in Abhängigkeit zur Enge gespürt werden. So wie Frische empfunden wird, nachdem ein beklommener Raum verlassen wurde (Schmitz 2011: 12). Besonders herauszuheben ist der Atem des Menschen, der sich auf der Skala zwischen Engung (beim Einatmen) und Weitung (beim Ausatmen) auf und ab bewegt (Schmitz 2011: 15). Auf die „Leibliche Kommunikation“, die ebenfalls einen entscheidenden Punkt in Schmitz Phänomenologie spielt, wird in Punkt 5.4 eingegangen.

## **4 Theologie der Leiblichkeit – Eine biblische Annäherung**

Volp stellt fest, dass die Fragen zum Leib und die dazugehörigen Diskurse inzwischen weitgehend auf anderen Feldern als dem der Theologie geführt werden (Volp 2013: 311). Die ausführlichen Betrachtungen unterschiedlicher Wissenschaften belegen diese These. Gleichzeitig betont Michael Ebertz, dass der Leib auch „keine rein biologisch-medizinische Angelegenheit<sup>30</sup> ist“ und die Theologie durchaus die Tendenz hat sich „nirgends unzuständig zu fühlen“ (Ebertz 2014: 11). Daher soll im Folgenden herausgearbeitet werden, was die Theologie aus biblischer Perspektive zum Verständnis des Leibes zu sagen hat (4.2). Vorher soll jedoch dargestellt werden, wie der Leib bisher in und durch die Kirche verstanden wurde (4.1).

### **4.1 Leibverständnisse aus Historie und Gegenwart**

Betrachtet man die historische Auslegung der Bibel zum Leib, so könnte man zum Schluss kommen, dass die Bibel ein ziemlich leibfeindliches Buch sein muss. Die unter Punkt 3.3.1 dargestellte „Körperschuld-Geschichte“ hat bereits einen ersten Einblick gegeben, dass in der Geschichte des Christentums durchaus eine Leib- und Diesseitsfeindlichkeit zu erkennen war. Dies soll nun weiter ausgeführt werden.

So stellt Lob-Hündepohl fest, dass über Jahrhunderte der Kirchengeschichte hinweg der Leib im Christentum biblisch begründet gegen die Geistigkeit des Menschen ausgespielt, abgegrenzt und abgewertet worden sei (Lob-Hündepohl 2016: 264–265). „Der Geist ist willig, doch das Fleisch ist schwach“, so heißt es in Matthäus 26,41, und so wurde nach Ansicht von Ammicht Quinn das Fleisch, also der Körper, in der Geschichte allzu oft als das dargestellt, das mit Macht den Geist zu unterdrücken versuche (Ammicht Quinn 2009: 69). Ammicht Quinn geht sogar so weit, dass sie die „abendländisch-christliche Körperfeindlichkeit“ als das große und tragische Missverständnis des Christentums bezeichnet (Ammicht Quinn 2009: 73). Graf beschreibt es gar als Desaster, dass das Christentum knapp 2000 Jahre lang den Dualismus der Griechen übernommen habe. Angesichts des Ablasshandels im Mittelalter hätte die Kirche niemals eine solche Macht gegenüber der Bevölkerung ausüben können, denn

---

<sup>30</sup> Ergänzend hierzu auch keine rein philosophische, rein phänomenologische oder rein neurowissenschaftliche Angelegenheit.



nur mit der dualistischen Sicht war es möglich die Unsicherheit aufrecht zu erhalten, ob die Seele gerettet werde oder nicht (Graf 2004: 234).

Doch auch noch in der jüngeren Vergangenheit lassen sich leibfeindliche Tendenzen erkennen. Ebertz erinnert, dass in einer Diözesansynode eines deutschen Erzbistums noch 1922 das öffentliche gemeinsame baden, sowie anstößige Kleidung als Unsittlichkeit abgetan worden sei. Und dass nicht viel länger als vor 60 Jahren in der Priesterausbildung der Rektor den Salzstreuer für das Marmeladenbrot benutzt habe, um sich nicht „der Gaumenlust“ hinzugeben (Ebertz 2014: 12).

Mit einem spannenden Zitat von Augustinus verweist Moltmann-Wendel darauf, dass die Abwertung des Körpers und die der Frau nahe beieinander liegen: „Recht ist das Haus, wo der Mann befiehlt, das Weib gehorcht. Recht ist der Mensch, wo der Geist herrscht und das Fleisch dient“. Dieses Menschenbild hat ihrer Meinung nach bis heute<sup>31</sup> einen entscheidenden Einfluss auf das Weltbild des Abendlandes. Sie schreibt, dass das geboren sein des Menschen in den Hintergrund von gezeugt und erzogen werden gerückt ist (Moltmann-Wendel 1994: 62-66). Stegemann beschreibt hierzu, dass „in des Christentums Geschichte Fleisch, Sünde und Sexualität nahezu zu einem unauflösbaren Syndrom geworden sind“ (Stegemann 2007: 42). Ammicht Quinn betont, dass der Sündenfall als ein mit Sexualität verbundenes Ereignis interpretiert wurde. Der bedürftige und fehlbare Körper sei es, in dem die Sünde selbst inkarniert wurde. So ist es nach ihr über weite Strecken der christlichen Geschichte geschuldet, dass Sexualität abgewertet wurde, da die leiblichen Triebe, die mit Lust verbunden waren, als die am problematischsten dargestellt wurden (Ammicht Quinn 2009: 67–68).

So geht nach Schneider-Harpprecht, mit der Abwertung des Leibes auch eine Abwertung der Frau und der Sexualität einher (Schneider-Harpprecht 2002: 107). Diese Abwertung der Frau wird dabei häufig an Eva, der ersten Frau der Bibel festgemacht und erläutert. Eva wurde als die Verführerin Adams oder die „Spezialagentin des Bösen“ interpretiert, wie es Farley (2014: 60) pointiert darstellt. Neben der Begründung mit Evas Sündenfall wurde auch Lev 12 als Begründung zur Abwertung der Frau angeführt, da es dort heißt, dass die Frau nach der Geburt eines Jungen sieben Tage und nach der Geburt eines Mädchens zwei Wochen unrein sei (Erbele-Küster 2007: 19). Großbölting zeigt, dass noch bis in die Mitte der fünfziger Jahre hinein in katholischen Zeitschriften die Meinung aufkam, dass die Frau aufgrund ihrer Leib- und Triebsteuerung, seit Eva im Paradies den Apfel aß, im Vergleich zum Mann minder-

---

<sup>31</sup> Man beachte hierbei, dass die Quelle aus dem Jahr 1994 stammt.

wertig sei. Weitere Zitate solcher Zeitschriften legten nahe, dass seelisches Zerbrennen als die Folge für Mädchen mit vorehelichen Beziehungen angesehen worden sei. Auch hier liegt der Fokus auf der Frau und der Seele und nicht auf dem Mann und dem Leib (Großbölting 2013: 40). Das Neue ab der Zeit der fünfziger Jahre war, dass Frauen begannen sich gegen diese Vorstellungen der Kirche zu wehren. So kündigten 1959 beispielsweise 40 Prozent der Mädchen und Frauen in katholischen Verbänden und Vereinen in NRW ihre Mitgliedschaft (Großbölting 2013: 41). Erst seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre kann ein tatsächlicher Wertewandel und eine Aufwertung des Leibes bei den Christen beobachtet werden. Galten fortan „Zärtlichkeit, Sinnlichkeit und Lust“ nicht mehr als etwas zu verurteilendes, sondern waren positiv konnotiert (Ebertz 2014: 14).

Zur Abwertung der Sexualität ist es wieder Augustinus, dieses Mal von Farley eingeführt, dessen Sexualethik sehr interessant ist. Augustinus war der Meinung, dass in jedem Geschlechtsakt etwas Böses liege, selbst wenn dieser innerhalb der Ehe und zum Zweck der Fortpflanzung geschehe. Augustinus Einfluss sei, nach Farley, bis ins 11. Jahrhundert enorm. So seien, seine Prinzipien, wie auch Masturbation oder spezielle Stellungen für den Geschlechtsakt, in Listen von Sünden für Beichtväter dokumentiert worden. Mit Thomas von Aquin zeigt Farley dann eine etwas andere Richtung auf, der im 13. Jahrhundert betont habe, dass sexuelle Begehren an sich nicht böse seien, da keine „körperliche Neigung“ an sich böse sein könne. Jedoch betont er auch, dass sexuelle Lust (als körperliche Neigung) den Geist bei seiner Arbeit hindere und darum nur zur Fortpflanzung gedacht sei. In der protestantischen Reformation findet Farley dann bei Luther und Calvin Hinweise darauf, dass Sexualität als Teil des göttlichen Schöpfungsplans als gut beschrieben wird, wobei das ungeordnete Begehren der Sexualität ausschließlich in der Ehe ihren nötigen Rahmen finden soll (Farley 2014: 58–64). Großbölting stellt in der jüngeren Geschichte fest, dass die Möglichkeit der Verhütung eben diese Thematik in den sechziger Jahren wieder befeuerte. Ein Beispiel hierfür kann die *Humanae Vitae* des Papstes Paul VI. sein, in welcher jegliche Verhütung zur Verhinderung der Fortpflanzung als „verwerflich“ betitelt wurde. Am geschichtlich bedeutungsvollen Katholikentag in Essen 1968 wurde deutlich, dass die Teilnehmer\*innen dieses Tages mit dieser Ansicht nicht übereinstimmten. Von den 3000 Teilnehmer\*innen erklärten 2852, dass sie den Gehorsamsforderungen bezüglich der Empfängnisverhütung nicht folgen können und bezeichneten die Vorschriften als wirklichkeitsfremd (Großbölting 2013: 110–114). Die EKD dagegen hatte zum Thema der Empfängnisverhütung eher eine gemäßigte Haltung und dennoch betont Großbölting, dass die protestantische Kirche in ihrer Praxis und Verkündigung nicht weniger rigide als die katholische Kirche gewesen sei und sich über

eine neue Sexualmoral verständigen musste (Großbölting 2013: 115). Ebertz zeigt in einer Umfrage von 1968, dass sich 36 Prozent der befragten Katholiken und Katholikinnen und 57 Prozent der evangelischen Befragten dafür aussprachen, dass die Empfängnisverhütung die Kirche nichts angehe (Ebertz 2014: 13). Insbesondere geprägt von biblischen und historischen Untersuchungen von Theologen wie Paul Tillich und Karl Barth dahingehend veränderte sich das protestantische Denken dahingehend, dass die Empfängnisverhütung heute fast einstimmig akzeptiert wird (Farley 2014: 67). Und doch scheint es nach Großbölting so, als wisse die Kirche nicht wovon sie spreche (Großbölting 2013: 42). Zumindest wird sie als wenig kompetent eingestuft, wenn es um die Ethik menschlicher Sexualität geht (Großbölting 2013: 116). Obwohl Ammicht Quinn für die Gegenwart feststellt, dass religiöses und sexuelles Erleben sogar Ähnlichkeiten aufweisen, denn in beiden Fällen geht es um eine Form des Ergriffenseins. Dies einzugestehen falle jedoch heute, aufgrund der christlichen Tradition, vielen Christen schwer (Ammicht Quinn 2009: 79).

Doch die christliche Geschichte ist nicht nur voll Leibfeindlichkeit. Karle stellt fest, dass Leiblichkeit nicht erst im 20. Jahrhundert in der Theologie und Kirche wiederentdeckt wurde, sondern nennt einige Schlaglichter der Vergangenheit. Da gibt es beispielsweise den bekannten Satz des pietistischen Theologen Friedrich Christoph Oetinger der 1776 „Leiblichkeit [als] das Ende der Werke Gottes“<sup>32</sup> (Karle 2014: 53) bezeichnete. Besonders eindrücklich ist darüber hinaus der Umgang mit Leiblichkeit der YMCA-Bewegung im 19. Jahrhundert. Schon kurz nach der Gründung des YMCA 1844 wurde die Bildungsarbeit um die körperliche Dimension erweitert. Dabei zielte Halsey Gulick bewusst auf ein „ganzheitliches“ Menschenbild ab, bei dem die Physis wie Psyche, aber auch die Gemeinschaft einen hohen Stellenwert hatten. So wurden durch den YMCA zwei Ballspiele (Basketball und Volleyball) entwickelt, die bewusst Gemeinschafts- und keine Individualsportarten waren (Karle 2014: 53–55). Nicht zuletzt war es Dietrich Bonhoeffer, der während der Zeit der Nationalsozialisten immer wieder den Wert des Leibes und damit des Lebens hochhielt. In Ablehnung der Darstellung des „lebensunwerten Lebens“ betonte Bonhoeffer, dass es vor Gott kein lebensunwertes Leben gebe, da vor Gott als Schöpfer, Erhalter und Erlöser des Lebens jedes Leben lebenswert sei (Karle 2014: 55–57).

Orth betont aber, dass die Wirkungsgeschichte der Leibvergessenheit innerhalb des Christentums noch längst nicht beendet sei (Orth 2009: 7). Die Beständigkeit dieses Denkens bis in die heutige Zeit wird mit Karle verständlich, welche betont, dass sich

---

<sup>32</sup> Dieser wurde von Klessmann und Liebau als Titel für ihr Buch zur Leiblichkeit genutzt (Klessmann und Stollberg 1997: 3).

die Vertreter\*innen des Christentums sowohl im Laufe seiner leibfreundlichen, als auch in der leibfeindlichen Zeit auf die Bibel berufen konnten (Karle 2014: 51). Mit dieser Feststellung gilt es nun den Blick in die Bibel zu wagen und es ist wenig überraschend, dass es vor allem die feministische Theologie ist, die sich mit der Leiblichkeit in der Bibel auseinandersetzt (Falk u.a. 2012: 13).

## **4.2 Der Leib in der Bibel**

„Die Bibel hat keine ausgeprägte Lehre vom Leib oder von der Leiblichkeit“, so stellt es Schrey 1990 (638) fest. 2013 beschreibt Lorenzo Scornaienchi jedoch, dass der Leib eine zentrale Rolle in der Bibel, zum Beispiel in den Briefen des Paulus, spiele und sich weiter feststellen lasse, dass das Interesse am Begriff des Leibes in der gegenwärtigen Exegese zunehme (Scornaienchi 2013: 330–331). Schrey lediglich auf das oben genannte Zitat festzulegen wäre aber unrichtig, da er ebenfalls betont, dass die Bibel die Anschauungen Platons vom Leib als Kerker oder Grab der Seele auch nicht kenne. Auch eine Identifizierung des Leibes mit dem Bösen lasse sich nicht finden. Schrey beschreibt, dass Sünde nicht wie angenommen in der Leiblichkeit begründet werden könne, da Paulus kein negatives Verhältnis zur Natur gehabt habe und ebenso nie von einer Missachtung des Leibes geredet habe. Protestantische und katholische Theologen seien sich nach Schrey einig, dass die Leiblichkeit durchaus in den göttlichen Schöpfungswillen miteingeschlossen sei und dass der Mensch also weder als abstraktes Vernunftwesen, noch als rein sinnliches Wesen aufgefasst werden könne (Schrey 1990: 641-642). Ebenso legt Graf dar, dass der Bibel eine eigenständige, vom Leib unabhängige, substantiell verschiedene Seele sehr fremd sei (Graf 2004: 234). Und Hartmann wiederum verdeutlicht, dass das biblische Verständnis von Leiblichkeit mit Ganzheitlichkeit zu tun habe, die nicht nur Geist und Seele, aber auch nicht nur den Körper ernst nehme (Hartmann 1997: 47).

Für Orth ist das Entscheidende am biblischen Verständnis des Körpers, dass dieser ob in der Blüte oder im Verfall, auf seinen Schöpfer verweise. Deshalb dürfen auch Krankheit, Behinderung, Alter oder Schwäche im Christentum nie ausgeblendet werden (Orth 2009: 15–16). Ähnlich argumentiert auch Ammicht Quinn, die in der biblischen Haltung die Körperlichkeit des Menschen für zentral hält, wonach der Körper nicht mit Misstrauen, sondern als Ort der Heilszusage Gottes betrachtet werde (Ammicht Quinn 2009: 67). Karle hält fest, dass dem Alten Testament durchaus eine Hochschätzung des Leibes zuzustehen sei, wohingegen im Neuen Testament vor allem bei Paulus eine Leibfeindlichkeit nicht zu verkennen sei (Karle 2014: 39). Inwiefern diese Aussage Richtigkeit behält gilt es in den folgenden Punkten zu überprüfen.

#### 4.2.1 Der Leib im Alten Testament

Im Gegensatz zu Thomas Fuchs und dessen Buch „Das Gehirn – ein Beziehungsorgan“ betitelt Bernd Janowski seinen Beitrag mit „Das Herz – ein Beziehungsorgan“. Er bezieht sich damit geschickt auf die Denkweise des Alten Testaments. Denn in den alttestamentlichen Sprachen gibt es den Begriff des Gehirns noch gar nicht. Man nahm stattdessen an, dass das Herz die Funktionen ausübt, die nach heutigem Verständnis das Gehirn ausübt (Janowski 2015: 1–2). Graf versteht dabei die Anthropologie des Alten Testaments so, dass der Mensch eine lebendige Seele ist, solange ihn Gott am Leben hält. Stirbt der Mensch, so ist er tot und nichts existiert weiter (Graf 2004: 234). Naurath versteht den Menschen des Alten Testaments als ein unteilbares psychosomatisches Ganzes, welcher zu keinem Zeitpunkt von einer vom Leib getrennten Seele spricht (Naurath 2000: 20). Diesbezüglich zeigt Karle, dass der Mensch im Alten Testament sich nicht in Körper und Seele trennen lässt, da das hebräische „nefesch“, häufig mit Seele übersetzt, eigentlich „Kehle“ meint und damit das Organ des Atems. Der Begriff macht also darauf aufmerksam, dass die Seele auch eine körperliche Komponente hat (Karle 2014: 39). Unterschiedliche Komponenten legt auch Schrey dar, der beschreibt, dass sich der Leib im Alten Testament zwischen „vergänglich“ und zugleich „göttlich“ bewegt. Diese Entdeckung lässt sich auch bei weiteren Autoren entdecken, weswegen diese Argumentation nun näher in Betracht gezogen wird.

Für die göttliche Seite des Menschen spricht nach Schrey die Gottesebenbildlichkeit aus Genesis 1,27 und zugleich die darauffolgende Aufforderung sich die Welt untertan zu machen in Genesis 1,28. Auch in den Psalmen findet Schrey diese göttliche Seite des Leibes. In Psalm 8,6 heißt es, der Mensch sei wenig niedriger als Gott gemacht und in Psalm 82,6 „Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten“<sup>33</sup> (Schrey 1990: 639). Es ist auffällig, dass gerade die Schöpfung dabei häufig ins Augenmerk der Autoren fällt. Karle zeigt, dass der Glaube an die Schöpfung und damit daran, dass alle Materie gottgeschaffene und gottgewollte Materie ist, einen die Materie verwerfenden Dualismus ausschließt und stattdessen ihren Wert betont. Der Mensch ist nach Karle gut geschaffen so wie er ist, wobei Leiblichkeit aber auch die Erfahrung von Abhängigkeit von anderen Menschen und von Gott bedeutet. Als Leiblicher ist der Mensch immer auch Geschöpf Gottes (Karle 2014: 41–44). Schäfer-Bossert stellt weiter dar, dass in der Ebenbildlichkeit Gottes deutlich wird,

---

<sup>33</sup> Für Zitate aus der Bibel wird sofern nicht ausdrücklich erwähnt die 2017 revidierte Übersetzung nach Martin Luther verwendet.

dass jeder Mensch Gottes Ebenbild ist. Gott selbst somit auch ein behinderter, kranker und schwacher Gott ist (Schäfer-Bossert 2012: 193–194). Und selbstverständlich gilt auch, dass der Mensch als Mann und Frau Ebenbild Gottes ist und nicht der Mann alleine (Stegemann 2007: 36). Von Lüpke beschreibt, dass jeder Mensch allein dadurch Würde empfängt, dass er von Gott angesehen wird und als „sehr gut“ (Gen 1,31) betitelt wird (von Lüpke 2002: 52). Er betont, dass die „Einheitsucht“ des Menschen nicht zielführend sei, sondern, dass der Mensch ein zusammengesetztes Wesen sei, das eben nicht einfach zu begreifen sei (von Lüpke 2002: 45). Der Mensch sei zum Ebenbild Gottes geschaffen, aber auch noch in „der Mache“, da das Zukünftige noch verborgen liegt in Gott. Der Mensch sei also sowohl Schöpfer, als auch Geschöpf seiner selbst (von Lüpke 2002: 48-51). So bewegt der Mensch sich, nach von Lüpke zwischen verletzlich und begnadet (2002: 51) oder nach Schrey zwischen göttlich und vergänglich (Schrey 1990: 640). Karle greift ebenfalls den Gedanken der Gnade auf und macht deutlich, dass die Schöpfung zeigt, dass unser Leib, unser Leben, uns gegeben ist und darin Gottes Gnade zu erkennen ist (Karle 2014: 44). Dieses „Begnadet-sein“ gilt von Anbeginn der Zeit und über sie hinaus, nicht nur für die Zeit auf Erden (von Lüpke 2002: 56).

Doch nun zur Vergänglichkeit: Die Vergänglichkeit des Leibes wird im Alten Testament anhand der Ähnlichkeit des Körpers zu Gras beschrieben, wie Stegemann feststellt (2007: 37). Beispielsweise in Jesaja 40,6-8: „Alles Fleisch ist gras, [...]. Das Gras verdorrt“, oder in Psalm 102,12 „Meine Tage sind dahin wie ein Schatten, und ich verdorre wie Gras“. Schrey verdeutlicht ebenfalls diese „natürlich vergängliche“ Seite, indem er darauf verweist, dass der Mensch, wie in Genesis 2,7 beschrieben, aus Erde geschaffen ist. Dass der Mensch sterben muss und ihn gerade das in seiner Menschlichkeit, in seiner Leiblichkeit auszeichnet, wird im Alten Testament zudem in Psalm 82,7 „aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie einer der Fürsten zugrunde gehen“ oder Psalm 90,21 „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen“ klar (Schrey 1990: 638-639). Bei der „Geschöpflichkeit“, sowie der Vergänglichkeit des Leibes wurden nun Psalmen zur Argumentation verwendet. Und auch Orth schreibt davon, dass in den Psalmen eine zutiefst leibliche Sprache verwendet wird, wie in Psalm 16,9, die nach Orth folgendermaßen übersetzt ist: „Es jauchzt meine Leber, ja mein Fleisch wohnt in Sicherheit“<sup>34</sup>. Karle unterstützt diese Meinung und verweist auf Psalm 63,2 „[...] mein Leib verlangt nach dir aus trockenem, dürrer Land, wo kein Wasser ist“. Und betont weiter, dass wie in Psalm 16, auch in Psalm

---

<sup>34</sup> In der Lutherbibel 2017 heißt es: „Darum freut sich mein Herz, und meine Seele ist fröhlich; auch mein Leib wird sicher wohnen.“

73,21 die Körperorgane emotionale Fähigkeiten zeigen: „Als es mir wehe tat im Herzen und mich stach in meinen Nieren“ (Karle 2014: 38).

Wie verhält sich das Alte Testament nun also zum Leib? Moltmann-Wendel zeigt, dass vor allem die ersten Kapitel des ersten Mose Buches dahingegen spannend sind, da sie auf beiden Seiten zur Argumentation dienen. Auf der einen Seite wurde der Sündenfall benutzt und damit unter anderem ein abwertendes Leib-, Sexualitäts- und Frauenbild zu schaffen. Auf der anderen Seite diente die Schöpfung als Grundlage für ein wohlwollendes Leibverständnis (Moltmann-Wendel 1994: 55). In Bezug auf Sexualität argumentiert Schrey, dass es sich dabei um nichts Verwerfliches handle, da sie den Drang der Geschlechter zueinander, zu ihrer ursprünglichen Einheit aus Genesis 2,24 („und sie werden ein Fleisch sein“) darstellt (Schrey 1990: 639). Eberle-Küster stellt bezüglich Leviticus 15 fest, dass hier dem Körper eine besondere Aufmerksamkeit zukommt: Wird „Leiblichkeit“ im Sinne der „Geschöpflichkeit“ verstanden, steht sie in Verbindung mit dem Heiligen und kann daher verunreinigt<sup>35</sup> werden (Erbele-Küster 2007: 17). Zur Unterscheidung zwischen männlich und weiblich wird gezeigt, dass der hebräische Begriff „bassar“ Leiblichkeit als einen Zustand beschreibt, der damit ein geschlechtsneutrales Körperkonzept transportiert (Erbele-Küster 2007: 29). Das Gebot in Lev 15,19–33, dass man sich einer Frau, während ihrer Menstruation, nicht nähern solle, muss nach Erbele-Küster nicht abwertend interpretiert werden, sondern dient dem Schutz der Frau. Es soll ihr einen ruhigen Ort verschaffen, eine ruhige Zeit der Erholung (Erbele-Küster 2007: 28). Weiter wird die Heiligkeit und Schutzbedürftigkeit des Leibes in Lev 19,28 deutlich, welche vorschreibt, dass am Leibe außer der Beschneidung keine Einschnitte gemacht werden sollen (Erbele-Küster 2007: 21). Die Sprache, die in Leviticus gewählt ist, ist nicht medizinisch, sondern sachlich und an den Kult gebunden. So steht beispielsweise nicht Kranksein während der Menstruation im Vordergrund des Gebots, sondern die kultische Sprache, die auf die Heiligkeit Gottes abzielt (Erbele-Küster 2007: 29–30). Der Leib im Alten Testament ist kein Produkt des Zufalls, sondern kann wie Schipperges beschreibt als Werk aus Gottes Hand, konkret geworden, geschaffen und gewachsen, aber auch verfallend, abhängig und trostbedürftig beschrieben werden (Schipperges 1981: 18). Zusammenfassend kann also nach der hier angeführten Betrachtung aus dem Alten Testament keine Leibfeindlichkeit und auch keine Frauen- oder Sexualitätsfeindlichkeit abgeleitet werden.

---

<sup>35</sup> Für das männliche Geschlecht aufgrund des Samenergusses und für das weibliche Geschlecht während der Menstruation.

## 4.2.2 Der Leib im neuen Testament

Dass das Christentum sogar eigentlich eine sehr leiborientierte Religion ist, zeigt sich nach Lob-Hündepohl in der Inkarnation Gottes in Jesus, in der Sorge Jesu für das leibliche Wohlergehen von Kranken, Schwachen und Ausgegrenzten und letztlich in der christlichen Auferstehungs- und Ewigkeitshoffnung (Lob-Hündepohl 2016: 265). Im Folgenden soll nun auf die Geschichte des leibhaften Gottes näher eingegangen werden. Und später dann der Apostel Paulus und seine Stellung zum Leib betrachtet werden.

### 4.2.2.1 Der Leib Jesu

Die Inkarnation Gottes, wird in Johannes 1,14 deutlich:

„Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“

In diesem Vers liegt für Orth das wohl stärkste Argument für Christen, den Leib nicht zu vernachlässigen (Orth 2009: 7). Für Karle ist die Tatsache, dass Gott Mensch wird, eine Würdigung der gesamten Schöpfung und zwar gerade auch mit ihrer „Nachtseite“, ihrer „Fragilität“ und „Verletzlichkeit“ (Karle 2014: 48). Krahe stellt dies in einer überspitzten Kurzgeschichte mit dem Titel „defekter Messias“ dar, in welcher sie darauf verweist, dass Jesus schon bei seiner Geburt nicht alle Erwartungen an einen starken Heilsbringer erfüllt, sondern in einer Krippe zur Welt kommt (Krahe 2012: 77-79). Dass sich Gott in die menschliche Schwäche begibt, wird nach Schäfer-Bossert auch im Philipperhymnus deutlich (Schäfer-Bossert 2012: 186). Darin heißt es:

„Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz“ (Phil 2,6–8).

Doch bevor es zur Kreuzigung Jesu kommt, warnt Moltmann-Wendel davor, alle Facetten des leiblich lebenden Jesu schon auf das Kreuz und die Auferstehung hin zu deuten. Denn gerade die tiefe Menschlichkeit Jesu mache seine Göttlichkeit aus (Moltmann-Wendel 1994: 71). Dadurch, dass es vier unterschiedliche Evangelien gibt, zeichnen diese aber auch verschiedene leibliche Bilder von Jesus. Bereits die Geburt ist leiblich nicht einfach zu deuten. Matthäus und Lukas gehen von einer Schwangerschaft durch den Heiligen Geist aus, Markus hingegen nimmt eine menschliche Geburt an und erst durch die Taufe Jesus' finde eine „Adoption“ Jesu durch Gott statt (Moltmann-Wendel 1994: 67–68). Übereinstimmend ist aber, dass Maria Jesus leiblich empfängt wie von Lüpke bekräftigt (2002: 54).



In der Lebensgeschichte Jesu ist es weiterhin Markus, der diese sehr leiblich darstellt: Er berichtet von Zornausbrüchen (Mk 3,5) oder davon, dass Jesus stöhnt und seufzt (Mk 8,12). Doch auch die anderen Evangelien zeigen Facetten des leiblichen Jesus. Schrey zeigt anhand der Erzählungen, in denen Jesu Gegner vom Menschensohn als einem „Fresser“ und „Weinsäufer“ (vgl. Mt 11,19) sprechen, dass Jesus seine Leiblichkeit durchaus auch mit Genuss lebte (Schrey 1990: 640). In Lukas 7, 35–49 wird ein Jesus beschrieben, der sich von einer Sünderin tief körperlich berühren lässt, mit ihren Haaren, Tränen und Küssen (Moltmann-Wendel 1994: 69). Gerade dem Berühren und Berührt-werden kommt dann vor allem in den Wundergeschichten Jesu, bei seiner Sorge um Kranke, ein hoher Stellenwert zu<sup>36</sup>. Dabei verwendet Jesus häufig seinen eigenen Speichel, um die Menschen zu heilen (Moltmann-Wendel 1994: 57). Sich derart intim berühren und das „sich berühren lassen“ sind Erfahrungsräume der heilsamen Gegenwart Gottes, zu allen Zeiten und damit auch heute, wie Lob-Hündepohl argumentiert (2016: 265). Moltmann-Wendel deutet darauf hin, dass Jesu Heilungsgeschichten auch ein Verweis auf die Schöpfung sein könnten, in der alles „sehr gut“ befunden worden sei. Mit Jesu Auftreten beginne nach ihr nun eine neue Schöpfung.

In Bezug auf die gesundheitsbezogenen Hilfen ist es faszinierend, dass die Heilungen Jesu nicht nur körperliche Gesundheit mit sich bringen, sondern auch die sozialen Bezüge<sup>37</sup> zur Gesellschaft des Geheilten wiederhergestellt werden, die verloren oder nie vorhanden waren. Weiter wird anhand Jesu agieren mit kranken, für damalige Verhältnisse unreinen Frauen deutlich, dass die Abwertung der Frau in der Geschichte des Christentums nicht zum Verhalten Jesu passt (Moltmann-Wendel 1994: 78–83). Jesus spricht in seiner Endzeitrede von den sieben „leiblichen Werken der Barmherzigkeit“<sup>38</sup> (Westermann und Ahuis 2008: 248) und Moltmann-Wendel verweist darauf, dass diese durch und durch an den körperlichen Bedürfnissen der Menschen orientiert sind (Moltmann-Wendel 1994: 55). Sie zeigen, dass sich im Körper Gott und Mensch begegnen. Moltmann-Wendel schließt daraus, dass wer an seinem Leib vorbeisehe, letztlich auch an Gott vorbeisehe (Moltmann-Wendel 1994: 71).

---

<sup>36</sup> Zum Beispiel: Die Heilung einer blutflüssigen Frau (Mt 9,18–22); die Heilung zweier Blinder (Mt 9,27–34); die Heilung eines Tauben (Mk 7,31–37); die Heilung einer verkrümmten Frau am Sabbat (Lk 13,10–17).

<sup>37</sup> Krankheit bedeutete häufig auch Ausschluss aus der Gesellschaft, Heilung stellt den Bezug zur Gesellschaft wieder her (vgl. Mk 10,46–52 Die Heilung eines Blinden bei Jericho).

<sup>38</sup> Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde beherbergen, Nackte kleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen (in Bezug auf Mt 25,34–46), Tote bestatten (Tob 1,17–20).

Dass in vielen Kirchen ein leiblich dargestellter Jesus zudem noch zentral in der Mitte hängt, darf nicht vergessen werden und könnte zunächst nicht unbedingt für eine leibfreundliche Vergangenheit sprechen. Zumindest nicht, wenn dies so gedeutet wird, dass es eben jener Körper ist, den es zu überwinden gilt (Moltmann-Wendel 1994: 66). Am Kreuz ist es abermals Markus, der einen menschlichen, leibhaften, leidenden, gottesverlassenen Jesus darstellt (Moltmann-Wendel 1994: 68). Orth dagegen bekräftigt, dass es sich den blutigen Wundmalen zu besinnen gelte und diese nicht ausgespart werden dürften, da Gott selbst es sei, der blute (Orth 2009: 15). Es ist der „wahre Gott und wahre Mensch“, wie Schäfer-Bossert anhand der Zwei-Naturen-Lehre erläutert, der gekreuzigt wird. Somit kennt Gott alles menschliche Leiden und ist besonders nah. Selbst wenn Menschen unter Gottes vermeintlicher Ferne leiden, ist dies etwas, was Gott selbst schon erlitten hat (Schäfer-Bossert 2012: 202). In der Kreuzigung wird als weiterer Aspekt deutlich, dass Gott nicht nur der ist, der noch größer ist, als das Größte, sondern er zeichnet sich auch dadurch aus, dass er noch kleiner ist, als das Kleinste. Und gerade durch das Eingehen in das Allerkleinste und Geringste, kann Gott so große Dinge zu tun. Was allen, die klein, krank und alt sind Trost sein kann (von Lüpke 2002: 53–54). Tilly ergänzt hierzu, dass diese radikale Schwachheit und Hilflosigkeit Jesu nicht im Gegensatz zur Allmacht Gottes stehe (Tilly 2015: 77). Gerade der gebrochene Leib Jesu ist es, der verdeutlicht, dass Jesus das Menschsein teilt. Daran erinnert auch der von Jesus, bei Markus und Matthäus, gebetete Psalm 22:

„Ich bin ausgeschüttet wie Wasser, alle meine Gebeine haben sich zertrennt; mein Herz ist in meinem Leibe wie zerschmolzenes Wachs. Meine Kräfte sind vertrocknet wie eine Scherbe und meine Zunge klebt mir am Gaumen, und du legst mich in des Todes Staub“ (Ps 22,15–16).

Martin arbeitet heraus, dass diese Seite des Christus seit dem fünften Jahrhundert in der Kunst bedeckt gehalten wurde (Martin 1997: 101). Kunstgeschichtlich ist es erst die Zeit der Renaissance, in der wieder ein komplett nackter Jesus dargestellt wird<sup>39</sup>. Mit dieser Leiblichkeit solle nach Martin der wirkliche, umfassende Abstieg Gottes in die Menschheit gezeigt werden. Außerdem werde verdeutlicht, dass die Menschheit durch Christus befreit werde von der Scham (Martin 1997: 105). Doch Nacktheit ist nicht gleich Nacktheit, denn sie gehört zu bestimmten Zeiten und Orten, gehört zur Geburt und zum Tod, aber auch zur Armut und Bestrafung (Martin 1997: 103). „Ist nicht [...] der Leib mehr als die Kleidung?“ (Mat 6,25).

---

<sup>39</sup> Im Anhang (Seite II) findet sich hierzu ein Kruzifix von Michelangelo aus dem Jahr 1494.

Mit der Thematisierung der Kreuzigung muss selbstredend auch die Auferstehung mitberücksichtigt werden. Dass die Auferstehung mit Blick auf den Leib große theologische Fragen<sup>40</sup> aufwirft, die nicht einfach zu beantworten sind, wird bei Graf deutlich, der zeigt, dass selbst Paulus beispielsweise in 1. Korinther 15 um adäquate Bilder zur Auferstehung ringt (Graf 2004: 234). Das Problem des Substanzdualismus, das seit jeher in der Geschichte des Christentums besteht, besagt, dass nur wenn es eine vom Körper unabhängige immaterielle Substanz gibt, „scheint es eine Aussicht für ein Leben nach dem Tode zu geben“ (Beckermann 2011: 19–20). Spannend ist, dass sich das Neue Testament mit diesem Neuen, Geburtlichen und Zukünftigen des Leibes beschäftigt, während im Alten Testament die Vergänglichkeit des Leibes im Vordergrund steht. Schrey bedient sich dabei dem Beispiel des Weizenkorns (Joh 12,24) und fragt dabei, ob das Korn, das in die Erde fliegt und stirbt, dasselbe sei, wie die Pflanze die Frucht bringt. Damit stellt sich auch die Frage, wie es sich mit der Leiblichkeit vor und nach der Auferstehung verhält (Schrey 1990: 640)? Diese Frage wird auch von Paulus in 1. Korinther 15,35 gestellt, wenn er schreibt: „Wie werden die Toten auferstehen und mit was für einem Leib werden sie kommen?“ Da es in dieser Arbeit nicht um die Interpretation der Auferstehung, sondern das Verständnis des weltlichen Leibes geht, werde ich den Fokus auf die Frage legen, was eine leibliche Auferstehung für dieses Verständnis bedeuten könnte.

Zu Beginn eines Nachdenkens darüber ist notwendig das Bilderverbot an den Anfang zu stellen, wie es Schäfer-Bossert tut, um sich daran zu erinnern, dass wir nur aus einer uns vorfindlichen und erlebbaren Perspektive sprechen können und es damit alles auch ganz anders aussehen könnte, als wir es uns vorstellen (Schäfer-Bossert 2012: 197–199). Eine Auferstehung des Leibes, so Lob-Hündepohl, steht für die Zuversicht, dass alles, was ein jeder während seines Lebens in sich versammelt, was er „einverleibt“ habe, als unverwechselbare und einmalige Lebensgestalt, für immer in die von Gott verheißene Vollendung der Welt aufgenommen werde (Lob-Hündepohl 2016: 265). Schäfer-Bossert betont, dass gerade die Kategorien „krank-gesund“, „behindert-nichtbehindert“ oder „jung-alt“ nicht mehr mit negativen Konnotationen verbunden seien und darum auch ein „Rollstuhl im Himmel“ denkbar wäre (Schäfer-Bossert 2012: 182). Sie betont bezüglich der Auferstehung Jesu nicht eine Auferstehung jenseits dieser Welt, die alles vorherige durchstreiche, sondern bekräftigt, dass Jesus ins Leben, ins Diesseits auferstanden sei (Schäfer-Bossert 2012: 189). Moltmann-Wendel versteht hierbei, dass die Vorstellung einer immateriellen Seele reizvoll sein kann, da sie den kranken Körper vergessen lasse. Gleichzeitig verhindere dies, im

---

<sup>40</sup> Ist Jesus leiblich auferstanden? Wie und wann wird die Menschheit auferstehen?

Hier und Jetzt Lösungen zu suchen und zu finden (Moltmann-Wendel 1994: 99). Das ewige Leben beginne hier in unserem Leib und gerade auch wenn das „danach“ ungewiss sei, gelte es die Heilung unserer Welt anzugehen (Moltmann-Wendel 1994: 103). Mit Blick auf die „Heilung eines besessenen Knaben“ (Mk 9,14-29) betont Moltmann-Wendel: „Berührung schafft schon hier neues Leben, Heilung ist Auferstehung“. In dieser Heilungsgeschichte werde deutlich, dass es nicht nur Jesu tun sei, sondern auch der Junge (Mk 9,27), die Hand nehme und aufstehe (Moltmann-Wendel 1994: 89).

Die Bedeutung des Hier wird vor allem auch durch Jesu eigene leibliche Wiederkehr auf Erden deutlich. Die wiederauferstandene Leiblichkeit wird am deutlichsten als er den Jüngern erscheint, welche zunächst glauben, dass er ein Geist sei und er zu ihnen spricht: „Seht meine Hände und meine Füße, ich bin's selber. Fasst mich an und seht, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, dass ich sie habe“ (Lk. 24,39). Nachdem diese ihm immer noch nicht glauben, isst er vor ihren Augen (Lk. 24,41). Ebenso nennt Schäfer-Bossert den ungläubigen Jünger Thomas als Beispiel einer Begegnung, in der Jesus leiblich erscheint und in der klar wird, dass der Auferstandene mit dem Gekreuzigten identisch ist. „Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!“ (Joh 20,27). Die Bedeutung für das Leibverständnis liegt dabei nach Schäfer-Bossert darin, dass eben auch das „nicht-heile“ ernst genommen werden darf und gerade auch die für das Leben typische Gebrochenheit und Versehrtheit nicht ausgespart werden dürfe (Schäfer-Bossert 2012: 191–192). So lässt sich die Widersprüchlichkeit bis hinein in den Gottesbegriff nachvollziehen. Das Verständnis eines Gottes der eins und doch drei, wahrer Mensch und wahrer Gott ist, ist nach Schäfer-Bossert grundverschieden zu einem dualistischen „Entweder-Oder-Denken“ und kann vielmehr als ein „Sowohl-als-Auch“ verstanden werden (Schäfer-Bossert 2012: 203). Der zukünftige Leib könnte nach Moltmann-Wendel also als „Sowohl-als-auch“ verstanden werden: nicht vergessen und identisch mit dem alten der Erde und doch ganz neu und verwandelt. Das Heil betrifft entsprechend nicht nur das innere eines Menschen, sondern die Botschaft Jesu will den ganzen Menschen mit Körper und Seele verwandeln (Moltmann-Wendel 1994: 56). Entsprechend, so Orth, bedarf nicht nur der äußerliche Mensch einer Transformation, sondern auch der innere (Orth 2009: 15).

#### **4.2.2.2 Der Leib bei Paulus**

Wie der Apostel Paulus zum Leib steht, ist stark umstritten (Schäfer-Bossert 2012: 184). Moltmann-Wendel erkennt in Paulus einen eher leibfeindlichen Apostel, der den

Christus „nach dem Fleisch“ (vgl. Mt 26,41) nicht kennen wollte (Moltmann-Wendel 1994: 67). Stegemann betont ebenso diese leibfeindliche Seite des Paulus und zieht dafür Römer 7,18 hinzu: „Denn ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht“. Er versteht dies so, dass für Paulus im Fleisch des Menschen das Böse wohnt. Weil der Mensch Fleisch ist, ist er ein widergöttliches Wesen, was er an Römer 8,8 „die aber fleischlich sind, können Gott nicht gefallen“ festmacht (Stegemann 2007: 39). Karle dagegen macht anhand des griechischen Worts „soma“ (Leib) deutlich, dass Paulus bereits zwischen Leib und Körper unterscheidet. Eben als dieses „soma“ bezeichnet Paulus nicht der Körper, sondern das, was wir hier als Leib verstehen, die Person als Ganzes. Deutlich wird dies daran, dass Paulus einen toten Körper nie als „soma“ bezeichnet (Karle 2014: 42). Im Gegensatz dazu ist Schrey jedoch der Auffassung, dass Paulus, wenn er vom Leib spricht, den Körper, also die äußere Erscheinungsweise, in der „raum-zeitlichen Dimension“ meine (Schrey 1990: 640). Er verdeutlicht dies am Beispiel des 1. Korintherbriefes 9,27: „sondern ich schinde meinen Leib und bezwinge ihn, dass ich nicht andern predige und selbst verwerflich werde“. Schmitz teilt ebenfalls die Auffassung von Isolde Karle, dass es einen entscheidenden Unterschied mache, wie das „soma“ bei Paulus übersetzt werde und macht sich dafür stark, dass es nur als Leib sinnvoll übersetzt sei (Schmitz 2011: 152). Hierzu schreibt auch Scornaienchi, dass die aus der dualistischen Anthropologie stammende Abwertung des Leibes bei Paulus nicht zu finden sei (Scornaienchi 2013: 337). Tilly betont darüber hinaus, dass für Paulus keine menschliche Identität ohne Leiblichkeit denkbar ist (Tilly 2015: 73) und dass Paulus eine Leibfeindlichkeit sogar ablehnt (Tilly 2015: 78). Weiter erläutert er, wenn Paulus von „fleischlich“ spräche (in 1 Kor 3,3), sei damit gemeint, dass es nicht sinnvoll sei nach rein menschlichen Maßstäben sein Leben zu führen und die Botschaft Christi nicht auch im Alltag mit der Leiblichkeit in Beziehung zu setzen (Tilly 2015: 77). Von einem solchen Verständnis des Fleisches ist Stegemann weit entfernt, der bekräftigt, dass der Begriff des Fleisches einen bösen und falschen Menschen meine (Stegemann 2007: 45). Schmitz entsprechend versteht unter Fleisch die Sünde und beschreibt, dass der Mensch bei Paulus aus Leib, Fleisch und Geist bestehe. Er bekräftigt, dass Paulus gar keine Seele kenne und erst am Schluss des 1. Thessalonicherbriefes 5,23 von Geist, Seele und Körper die Rede sei, für Schmitz eine Anpassung an das Publikum einer griechischen Großstadt (Schmitz 2011: 151–153). Schäfer-Bossert stellt schließlich fest, dass sich eine einseitige Interpretation Paulus als leibfeindlich heute kaum halten lasse. Sie begründet dies anhand der Tatsache, dass Paulus‘ Wirken auch an seinem eigenen Körper

nicht spurlos vorbeigegangen ist<sup>41</sup> und er selbst explizit auf seine eigene körperlichen Schwächen hinweise, wie im Galaterbrief 4,13<sup>42</sup> oder der Selbstbezeichnung als „Missgeburt“<sup>43</sup>, wie es die Zürcher Bibel in 1. Korinther 15,8 übersetzt (Schäfer-Bosert 2012: 184–186).

Scornaienchi macht, wie Schmitz, darauf aufmerksam, dass jeder Autor, in diesem Fall Paulus, auch Produkt einer bestimmten Kultur ist und sich somit innerhalb gewisser Denkhorizonte stehe. Unter dieser Berücksichtigung ist es verständlich, dass bei Paulus leibfeindliche Interpretationen gefunden werden können. Andererseits ist es umso bemerkenswerter, dass er beispielsweise die oben beschriebenen Reinheitsgebote der jüdischen Religion überwindet (Scornaienchi 2013: 336). Dementsprechend heißt es in Römer 14,14: „Ich weiß und bin gewiss in dem Herrn Jesus, dass nichts unrein ist an sich selbst; nur für den, der es für unrein hält, für den ist es unrein.“ (vgl. Mt 15,17ff). Dass der Leib für Paulus nicht unwichtig ist, wird nach Volp alleine durch die Quantität sichtbar, da „soma“ allein in den paulinischen Schriften 46-mal vorkommt. In der gesamten Septuaginta taucht es dagegen nur rund 35-mal auf (Volp 2013: 307–308).

Von diesen Stellen, welche zum Teil in der obigen Argumentation der Autoren schon berücksichtigt wurden, soll auf zwei Stellen besonders aufmerksam gemacht werden. Zunächst die Metapher Paulus' vom Leib als Kirche in 1. Korinther 12,12-31, welche zur Einheit unter den Gläubigen aufruft und betont, dass jeder Mensch eine nützliche, dem Ganzen dienende Aufgabe erfüllt. Hier verwendet Paulus<sup>44</sup> eben nicht „ihr seid eine Einheit“ sondern „ihr seid Leib Christi“ (Lang 1994: 170–173). Bernhardt schreibt, dass es gerade entscheidend sei, dass die Christen nicht nur zum Leib Christi gehören, sondern tatsächlich Leib Christi sind (Bernhardt 2007: 153). Mit Leib sei dabei nicht die Kirche, als Orts- sondern als „Weltkirche“ gemeint, dessen Haupt Christus darstellt wie Schrey anhand zweier Parallelen im Epheser- und Kolosserbrief darstellt (Schrey 1990: 640):

„Und alles hat er unter seine Füße getan und hat ihn gesetzt der Gemeinde zum Haupt über alles, welche sein Leib ist, nämlich die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.“ (Eph 1,22–23)

---

<sup>41</sup> Beispiele sind das Damaskuserlebnis (Apg 9,1-18) oder 2. Kor 11,25: „Dreimal bekam ich die Prügelstrafe, einmal wurde ich gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch, einen Tag und eine Nacht trieb ich auf offener See.“

<sup>42</sup> Ihr wisst doch, dass ich euch zuvor in Schwachheit des Leibes das Evangelium gepredigt habe (Gal 4,13).

<sup>43</sup> In der Lutherbibel heißt es dagegen eine „unzeitige Geburt“.

<sup>44</sup> Aufgrund der häufigen Nennung des ersten Korintherbriefes möchte ich darauf hinweisen, dass die Echtheit des 1.Korintherbriefes, mit Paulus, als dessen Absender, in der deutschsprachigen, wie in der englischsprachigen Forschungstradition wenig umstritten ist (Schliesser 2007ff: 7).

„Und er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde.“ (Kol 1,18)

Karle bedenkt dazu, dass unsere Kirche bis heute eine leiborientierte Kirche ist und findet es daher durchaus sinnvoll, dass Paulus die Kirche als den Leib Christi bezeichnet (Karle 2014: 47). Auch wenn heute Gottesdienste online, im Fernseher oder im Radio gehört oder gesehen werden können, machen es nach Karle spätestens die Sakramente nötig, leiblich anwesend zu sein, um Taufe oder Abendmahl<sup>45</sup> zu empfangen (Karle 2014: 71). Schrey verweist darauf, dass gerade im evangelischen Gottesdienst, mit der Zentralstellung der Predigt, eine Bejahung leiblicher Elemente, welche die Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit aktivieren, wichtig sei (Schrey 1990: 642). Moltmann-Wendel entsprechend stellt mit Blick auf die Einengung der Kirchenbänke und auf die wenig wohlschmeckenden Oblaten beim Abendmahl<sup>46</sup> fest, dass diese leibliche Seite in evangelischen Gottesdiensten eher vernachlässigt werde (Moltmann-Wendel 1994: 72).

Mit der Stelle des „Leib als Tempel des Heiligen Geistes“ in 1. Korinther 6,12-20 soll nun abschließend für dieses Kapitel in Bezug auf die bereits beschriebene Leib- und Sexualitätsabwertung ein Rahmen geschaffen werden. Scornaienchi beschreibt diesbezüglich, dass Paulus hier darauf verweise, dass der Leib deshalb vor „Unzucht“ bewahrt werden müsse, weil er nicht dem Mensch selbst gehöre, sondern in seiner Beziehung zu Christus verstanden werden müsse, welcher ein Besitzrecht auf den Leib habe (Scornaienchi 2013: 329). Karle betont, dass Paulus wohl relativ wenig von Sexualität halte und durchaus dualistische Spuren aufweise, nicht aber die leibliche Existenz verneine. Gerade die Bezeichnung des Leibes als Tempel, in dem der Geist Gottes wohne, werte ihn auf und würdige ihn (Karle 2014: 41). Der Leib als Tempel kann Paulus' Verständnis des Leibes zusammenfassen: Denn für Paulus bedeutet dies, dass mit dem Leib nicht alles erlaubt sei, da Freiheit weder auf Kosten anderer, noch auf Kosten des eigenen Leibes gelebt werden dürfe. Wenn zum Beispiel im Fall einer Prostitution der Partner lediglich als Körper benutzt wird, sei dies für Paulus falsch, was jedoch nicht heiße, dass der Leib oder die Sexualität an sich schlecht seien.

„Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll Macht haben über mich.“ (1. Kor 6,12).

---

<sup>45</sup> Gerade die Einsetzungsworte aus Psalm 34,9 des Abendmahls verdeutlichen dessen leiblich wahrnehmenden Charakter: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“.

<sup>46</sup> Das Abendmahl solle nach ihr zur Stärkung dienen, in dem wir Gott schmecken und an Gott teilhaben (Moltmann-Wendel 1994: 75).

## 5 Leibsorge in gesundheitsbezogenen Hilfen

Naurath sieht es als eine logische Folge, dass die nicht aufgearbeitete Leibfeindlichkeit des Christentums verbunden ist mit einem unsicheren Auftreten von Klinikseelsorgenden im säkularen Krankenhausbetrieb (Naurath 2000: 236). Diese These ist gleichsam zu übertragen auf einen Sozialdiakon und dessen Auftreten in gesundheitsbezogenen Hilfen. Die bisher dargestellten Erkenntnisse sollen darum im Folgenden in Bezug auf das Handlungsfeld „gesundheitsbezogene Hilfen“ angewendet werden.

### 5.1 Leibsorge und Seelsorge

Die Haltung eines durchaus leibfreundlichen Bibelverständnisses zieht eine Berücksichtigung des Leibes in der Arbeit als Sorgende nach sich: „Zur christlichen Freiheit gehört eine vernünftige Leibsorge“ (Schrey 1990: 642). Dass Schrey in der TRE den Begriff der „Leibsorge“ verwendet, kommt durchaus unerwartet. In der Literatur zum Thema Leib- und Seelsorge finden sich eher folgende Beschreibungen: „Leiblichkeit in der Seelsorge“ (Karle 2014: 66) oder „Leiblichkeit in der Krankenseelsorge“ (Piper 1997: 37). Neben Schrey wählen aber auch Schneider-Harpprecht „Leib-Sorge?“ (2002: 97) und Naurath „Seelsorge als Leibsorge“ (2000: 18) den Begriff der Leibsorge. Piper betont 1997, dass der Begriff der Leiblichkeit in den Lehrbüchern der Seelsorge mit wenigen Ausnahmen ganz fehle (Piper 1997: 37). Karle beschreibt dagegen, dass in den nachfolgenden Jahren eben Hans-Christoph Piper, sowie kurze Zeit später Elisabeth Naurath zu einer Wiederentdeckung der Leiblichkeit in der Seelsorge geführt hätten (Karle 2014: 66). Schneider-Harpprecht stellte Anfang des Jahrtausends fest, dass das Verständnis, dass Seelsorge auch Körpersorge ist, durch Naurath und Piper nun zwar vorhanden wäre, aber nicht in der Praxis umgesetzt würde (Schneider-Harpprecht 2002: 97).

Bei der Betrachtung der Autoren und Autorinnen wird deutlich, dass der Begriff der Leibsorge überwiegend verbunden ist mit dem Thema der Seelsorge und dieses als Ausgangspunkt nutzt. Anders Lob-Hündepohl, der vom Leib ausgeht und beschreibt, dass „die Sorge um das umfängliche Wohl des Leibes auch die Sorge um seine Seele umfasst“ (Lob-Hündepohl 2016: 265). Er erläutert, dass der Mensch in seiner Leiblichkeit Leid und Schmerz erlebt, die ihn in Seelennöte stürzen können. Diakonisches Handeln würde den Dualismus befördern (vgl. Leib-Seele Verständnis in 3.2.3), wenn es sich ausschließlich auf das körperliche Wohlbefinden beschränke, ebenso wie eine Seelsorge, die das leibliche Wohl des Menschen als Vorfeldarbeit abtue und den Fokus in der Gottesbeziehung sehe (Lob-Hündepohl 2016: 265–266).



Piper spricht in seinen Ausführungen die Abwertung der Leiblichkeit in der Seelsorge an. Er verweist dabei auf ein Heft mit Ratschlägen für die Seelsorge, in dem gefordert würde, dass immer ein Tisch zwischen den Geschlechtern stehen müsse. Wer dies nicht beachte werde zu Fall kommen (Piper 1997: 38).

Eine weitere Feststellung ist, dass die Seelsorge nicht vom Leib zu trennen ist, was Karle daran festmacht, dass der Leib stets mitkommuniziert (vgl. Leibliche Kommunikation). Schaut der oder die Seelsorger\*in auf die Uhr, wird Zeitknappheit kommuniziert, zieht er oder sie stattdessen die Jacke aus, wird klar, dass genug Zeit vorhanden ist (Karle 2014: 67). Piper beschreibt gleichfalls, dass sich der oder die Seelsorger\*in seiner eigenen Signale oft nicht bewusst sei und zum Beispiel durch ein nervöses Trommeln der Finger oder Wippen des Fußes ein nervöses Klima schaffe (Piper 1997: 38). Zudem werden die Reaktionen des oder der Professionellen von Patienten und Patientinnen betrachtet und können auf diese beruhigend wirken oder nicht, je nachdem wie der oder die Seelsorger\*in auf den verletzten Körper reagiert. So fasst er zusammen, dass es Patienten und Patientinnen gibt, die sich wehren auf ihre rein medizinisch betrachtete Körperlichkeit reduziert zu werden und häufig das Gespräch zum Thema Seele suchen, andere jedoch wollen, dass der verletzte, entstellte Körper wahrgenommen wird (Piper 1997: 41–46).

Naurath beschreibt, dass besonders das Arbeitsfeld der Krankenhauseelsorge mit Leiblichkeit in Berührung kommt. Sie erläutert, dass die Erfahrung von Kranksein eine Auseinandersetzung mit der eigenen Leiblichkeit beinhalte, die aufgrund der körperausgerichteten Medizin von einer weiteren Berufsgruppe nicht nur als Körperproblem, sondern als Thema des leibseelischen Personseins, wahr und ernst zu nehmen sei. Dabei soll nach ihr nicht die psychische Dimension des Krankseins ausgeklammert werden, sondern sie kritisiert das Verständnis von Seelsorge als eine „geistliche Zusatzversorgung im körpermedizinischen Betrieb Krankenhaus“ (Naurath 2000: 13). So solle der oder die Seelsorger\*in weder einen kompensierenden Part zur Medizin, noch die physische Behandlung ergänzen, sondern es gehe gerade darum, den Komplex der Körper-Seele-Einheit im Leib stark zu machen (Naurath 2000: 153). Piper zeigt ebenfalls, dass es scheint, als hätten Mediziner\*innen wenig Zeit für die leiblichen Bedürfnisse und so tu den Patienten und Patientinnen eine weitere Berufsgruppe gut. Er führt aus, dass es gerade die subjektiven Reaktionen eines „nicht Mediziners“ sein können, die einem Patienten oder einer Patientin helfen. Denn objektiv bekomme dieser oder diese täglich gesagt, dass alles gut wäre. Glaubwürdig wird es aber umso mehr, wenn diese Feststellung nicht erwartet und dennoch ausgesprochen wird (Piper 1997: 39–43). Naurath bekräftigt hingegen, dass die Tatsache, dass sich die Medizin um den Körper und die Seelsorge um die Seele kümmere, überwunden

werden solle und die Behandlung des Körpers eben auch ihren Platz in der Seelsorge haben solle. Der Begriff der „Seelsorge“ kann also irreführend sein, wenn er als ein Sich-Kümmern um den im Vergleich zum Körper edleren Teil des Menschen beschrieben wird (Naurath 2000: 18–19). Dass dies jedoch nicht der biblischen Vorstellung von Seele entspricht, wurde bereits gezeigt und Naurath bestärkt abermals, dass die Seele nie als vom Leib getrennt dargestellt werden dürfe (Naurath 2000: 20–22). So folgert sie, dass eine Reduzierung der Patienten auf ihre unsterbliche Seele am Patienten vorbeigehe und dass Seelsorge immer auch als Leibsorge verstanden werden müsse, die den Menschen „wahrnimmt“ und „berührt“ (Naurath 2000: 43).

Mit dem Titel dieser Bachelorarbeit orientiere ich mich nun an genau diesem Gedanken von Naurath, mit dem Unterschied, dass ich vom Begriff des Leibes ausgehe und ihn an vordere Stelle setze, da in ihm, wenn er als „beseelter Körper“ verstanden wird, bereits beides, sowohl die Sorge um den Körper, als auch die Sorge um die Seele, eingeschlossen ist.

## 5.2 Leib und Krankheit

Die Erkenntnisse des „Leib-sein“ und „Körper-haben“ sind essentiell für das Thema Krankheit und es wird deutlich, dass Leib-*sein* und Krank-*sein* inhaltlich wie sprachlich nicht voneinander zu trennen sind. Merlau-Ponty stellt dar, wie ein verletzter Körper dennoch ein ganzer Leib sein kann. Er zeigt, dass wenn der Körper Schaden nimmt, so zum Beispiel der Tastsinn einer Person verletzt wird, bei dieser dennoch die leiblichen Gefühle beim Berühren einer Person oder eines Gegenstandes ausgelöst werden, auch wenn der oder die Verletzte diese nicht mehr physisch spüren kann (Merlau-Ponty 1966: 98). Naurath beschreibt, dass der Mensch in der Krankheit mit seinem bisher als selbstverständlich erachteten „Leib-Sein“ konfrontiert werde. Fuelle kommt zu der spannenden Beschreibung, dass der kranke Leib als Ruf zur Selbsterkenntnis verstanden werden kann (Fuelle 2014: 126–127)<sup>47</sup>. Dementsprechend beschreibt Naurath, dass Identitätsentwicklung immer auch Körperbiographie bedeute und Krankheit somit als Krise betrachtet werden kann, welche eine Entwicklung hinsichtlich des Identitätsgefühls nach sich zieht (Naurath 2000: 113). Zusammenfassend scheint es also als erkenne der Mensch seine Leiblichkeit besonders in der Krankheit, gerade wenn der Körper brüchig ist, bemerkt er, dass er eben nicht nur Körper sondern Leib ist.

---

<sup>47</sup> Sie kommt zu dieser Erkenntnis durch Auseinandersetzung mit den Heldenfiguren des russischen Schriftstellers Fjodor Michailowitsch Dostojewski.

Warum der einleitend beschriebene Umgang mit dem Leib wie mit einem Objekt ein Problem ist, kann nun ebenfalls klarer verstanden werden. Denn kranke Menschen nehmen den eigenen Leib als entfremdet wahr; das was eigentlich sie selbst sind, wird nicht als zu sich selbst zugehörig wahrgenommen (Knaup 2013: 346). Dies ist ein Problem, da es den Menschen verunsichert. In welchem großem Ausmaß Menschen durch diese Entfremdung ihrer Selbst in der Krankheit verunsichert sind, zeigt Naurath anhand einer Patientenbefragung, welche zeigt, dass die Frage nach körperlicher Integrität für Patienten und Patientinnen noch vor Alltags- und Lebensweltproblemen in den Vordergrund trat (Naurath 2000: 115). Fuchs beschreibt, dass der Körper bei Krankheit in gewisser Weise als fremder Körper, als ein Ding erlebt werden kann. Da der Mensch aber „Leib-ist“, hat Krankheit immer das Potenzial zu einer existenziellen Bedrohung für das ganze Da-„sein“ zu werden (Fuchs 2014b: 84-85). Da bei Krankheit das Selbstverhältnis betroffen ist, kann auch kein Psychiater und keine Psychiaterin jemals anhand von Abbildungen von Hirnaktivitäten eine Auskunft darüber geben, wie sich der oder die Patient\*in fühlt. Deswegen kann nach Fuchs keine psychiatrische Erkrankung unter Absehung der Subjektivität des Patienten diagnostiziert beschrieben oder behandelt werden (Fuchs 2013: 276–279). Da Menschen bei Krankheit in ihrem Selbst verletzt sind, beschreibt Schockenhoff es als ein fatales Missverständnis der modernen Medizin, wenn der Körper, gerade dann, wenn er krank ist und er besonders schmerzlich empfunden wird, wie ein Gegenstand behandelt wird (Schockenhoff 2014: 215).

Ein geeigneteres Verständnis als das in der Einleitung beschriebene der Körperveressenheit und Leibvergessenheit zeichnet nun Joswig. Sie verbildlicht, dass es sich mit der Krankheit wie mit einer zweiten Staatsbürgerschaft verhält, bei welcher jeder Mensch versucht die eine in den Vordergrund zu stellen und doch gezwungen ist, zumindest für eine Weile, sich als Bürger der zweiten auszugeben. Der Mensch ist immer Bürger beider Staaten, ebenso ist Krankheit mehr als nur die Abwesenheit von Gesundheit (Joswig 2012: 143–146). Weinreb verdeutlicht ebenfalls, dass Krank-*sein* eigentlich der Normalzustand des Menschen sei und alltäglich zum Leben dazugehörig sei. Er zeigt dies mit dem hebräischen krank, das „chole“ heißt und vom Wort „chol“ abstammt, das „Alltag“ bedeutet (Weinreb 1999: 9). Die Ausführungen Joswigs und Weinrebs zeigen also, dass der Mensch auch, oder gerade, in einer leistungsorientierten Gesellschaft durchaus krank sein darf. Naurath betont, dass eben Krankheit, Tod und Versagen zum Leben unabdingbar dazugehören und dass eben hierin das religiöse Potential steckt (Naurath 2000: 161).

Darum sollen nun auch das Thema Theologie und Krankheit miteinander verknüpft werden. Naurath schreibt, dass die religiöse Komponente des Krank-seins deutlich

wird, wenn Menschen in der Krankheit in ihrem Sein, in ihrem Sinn gekränkt werden. So kommt mit der Frage nach dem Sinn der Krankheit, die Frage nach dem Sinn des Lebens auf. Die religiöse Dimension von Grenzerfahrungen, wie die einer Krankheit, liegt weiter darin, die Grenzen des bisherigen Selbst- und Weltverhältnisses zu überschreiten, das Fremde kennen zu lernen und das für bekannt geglaubte mit neuen Augen zu sehen (Naurath 2000: 155–160). Moltmann-Wendel betont, dass jeder Tag an dem man reift, besonders die Tage an denen Menschen sich durch Krankheit bedroht fühlen, „uns Gott ähnlicher werden“ lassen (Moltmann-Wendel 1994: 53). Joswig zeigt, dass wenn eine Krankheit den Menschen innerlich auffrisst und das Sterben eingeleitet wird, dann „bleibt Gott auch hier in uns und umsorgt uns, beruhigt und bändigt die Angst“ (Joswig 2012: 148–153). Abschließend soll auch Jutta Pagel-Steidl zu Wort kommen. Die selbst körperbehinderte Frau verweist darauf, dass es in der Ebenbildlichkeit Gottes eben keine „DIN-Menschen“ gibt, dass jeder Mensch mit Stärken und Schwächen geboren wurde und darum auch jeder Mensch ein „Recht auf Anders-Sein“ haben müsse (Pagel-Steidl 2014: 110–114).

Zuletzt scheint bei Naurath schon der nächste Punkt von Leib, Alter und Tod durch, denn sie erläutert, dass die Leiblichkeit des Menschen ihm seine Unverfügbarkeit und Grenzen des eigenen Lebens zeige (Naurath 2000: 234-235). Die Tatsache, dass jeder Mensch letztlich sterben muss, kann also auch in gesundheitsbezogenen Hilfen, bei allen lebenserhaltenden Funktionen eines Krankenhauses nicht verdrängt werden (Naurath 2000: 158).

### **5.3 Leib, Alter und Tod**

Die Theologie der Leiblichkeit zeigte, dass neben der Vergänglichkeit (vgl. Altes Testament) auch die „Geburtlichkeit“ (vgl. Leib Jesu) ein zutiefst „leibliches Thema“ ist (Schwerdtfeger 2002: 117, Dörpinghaus 2017: 23). Darüber hinaus ist der frühkindliche Mensch in seiner leiblichen Individualität ebenso auf Sozialität der Bezugspersonen angewiesen wie der kranke und der sterbende Mensch (Naurath 2000: 126). Doch bekanntlich ist das Arbeitsfeld im Bereich des Alters für mich als angehenden Sozialarbeiter und Diakon weitaus größer und so möchte ich mich vor allem hierauf konzentrieren und das Thema Leib und Geburt ausklammern. Leib, Alter und Tod sind nach Karle „zutiefst menschlich“ und eng miteinander verknüpft (Karle 2014: 51). Im Folgenden sollen die Begriffe aber nun nacheinander behandelt werden, biographisch beginnend mit dem Altern.

„Alle wollen alt werden, aber niemand will alt sein“ so stellen es die Herausgeber des Buches „So ist mein Leib“ schon in der Einleitung fest (Falk u.a. 2012: 14). Der Grund

hierfür ist auch schnell gefunden, denn *Alt-sein*, scheint mit Wörtern wie Abhängigkeit, Schwäche und Nutzlosigkeit verbunden zu sein. Diese Wörter treffen aber, wie sich schon beim Thema Leib und Krankheit zeigte, ebenso auf alle anderen zu. Das Alter scheint in unserer Gesellschaft, wie Moltmann-Wendel aufzeigt, etwas Furchterregendes zu sein, obwohl klar ist, dass kein Mensch dem Alter entgehen kann (Moltmann-Wendel 1994: 44). Auch Bolle betont, dass die Autonomie des Menschen in unserer westlichen Gesellschaft als extrem wertvoll angesehen werde, weswegen oft in den Hintergrund rücke, dass wir Menschen voneinander abhängig seien (Bolle 2012: 123–124). Wer ein solches Verständnis von Autonomie im Alter hat, wird, nach Moltmann-Wendel, ein Problem haben. Sie legt dar, dass Altern auch durchaus positive Entwicklungen hervorbringt. Sie beschreibt, dass ein von Falten und Narben gekennzeichnetes Gesicht auch ein ästhetisches, vom Leben gezeichnetes Gesicht sein kann. Die körperliche Veränderung der Frau während der Menopause ist ein weiteres Beispiel, bei welchem Frauen durchaus erhöhte Lust<sup>48</sup> empfinden. Moltmann-Wendel schreibt von einer Frau, die berichtet, dass sie sich ihrem Leib noch nie so nahe gefühlt habe (Moltmann-Wendel 1994: 45–48). Ein Gedanke, den auch Irrgang teilt, der heraushebt, dass der Leib insbesondere im Prozess des Alterns erfahren wird (Irrgang 2005: 44). Für den Mann spricht Moltmann-Wendel ebenfalls von Wechseljahren, die positiv erlebt werden können, was anhand von Potenzproblemen durchaus eine Herausforderung sein könne. Sie berichtet von einem Mann, der es als sehr beruhigend beschreibt, nicht mehr potent<sup>49</sup> sein zu müssen, da er sich nun nicht mehr nur dann gut fühle, wenn andere ihn aufgrund seiner Potenz gut fänden (Moltmann-Wendel 1994: 49). Zusammengefasst wird bei Moltmann-Wendel deutlich, dass das Altern nicht beschönigend dargestellt werden muss, sondern dadurch schön wird, dass es ohne Angst angesehen wird (Moltmann-Wendel 1994: 52–53).

Angesichts des Todes kommt, die vergängliche Seite des Leibes noch deutlicher zum Vorschein. Dabei wertet die Vergänglichkeit des Leibes diesen auf. Merlau-Ponty gibt beispielsweise wieder, wie gerade in körperlichen Grenzerfahrungen Menschen sich ihres Leibes besonders bewusst sind und dass das leibliche Lebendig-Sein im Angesicht des Todes eine größere Bedeutung gewinnt (Merlau-Ponty 1966: 106–109). Auch Orth lässt vermuten, dass gerade die Verletzlichkeit und die Sterblichkeit des Leibes ihn umso kostbarer machen und dass diejenigen, die davon wissen ihn umso mehr schätzen. Er zeigt dies anhand der Zeit des 30-Jährigen Krieges, in welchem

---

<sup>48</sup> Sie führt dies auf den steigenden Gestagenspiegel zurück, wobei Gestagene verantwortlich für die sexuelle Lust sind.

<sup>49</sup> Potent meint hier beide Bedeutungen des Wortes, also zeugungsfähig, sowie einflussreich, stark oder mächtig.

Pest und Tod täglich präsent waren und die künstlerischen Ausdrucksformen dennoch von draller Körperlichkeit geprägt war<sup>50</sup> (Orth 2009: 16).

Mit Blick auf den Tod in Verbindung mit der Körper-Seele Thematik zeigt Naurath, dass die Akzeptanz der eigenen Vergänglichkeit, im Gegensatz zur Darstellung einer Unsterblichkeit, immer auch eine narzisstische Kränkung des Menschen darstelle, die mit sterbenden Menschen berücksichtigt werden müsse (Naurath 2000: 43). Dabei muss gerade vermieden werden, dass der Mensch auf den Körper reduziert wird und Tod dann nur bedeutet, dass einige der wichtigsten Teile des Körpers zugrunde gehen und die Maschine somit nicht mehr funktioniert, wie Knaup (2013: 59) feststellt. Dass der Tod eines Menschen weitaus mehr als das nicht mehr Funktionieren einer Maschine ist wird auch bei Bernhards klar. Der Pathologe beschreibt den Vorgang des Todes auf makroskopischer, mit dem Auge erkennbarer, und mikroskopischer Ebene, wodurch klar wird, wie komplex es ist einen Menschen tatsächlich als tot zu bezeichnen (Bernhards 2002: 127–131). Weinreb stellt dar, dass Menschen den Begriff der Ewigkeit gar nicht greifen können und führt an, dass wir stets zeitlich linear denken, was allein in der Beschreibung „nach dem Tode“ erkennbar ist. Der Leib sei jedoch ein Beispiel dafür, dass wir schon „jetzt“ und „hier“ zeitlos leben und er führt an, dass der Leib dem Körper gegenübersteht, wie das Zeitlose der Zeitlichkeit. Ein Gestorbener, eine Gestorbene ist für Weinreb aus der Zeit „herausgefischt“, sie ist nicht mehr von Belang (Weinreb 1999: 120–123). So beschreibt auch Moltmann-Wendel den Tod als einen Prozess des Sterbens und Neuwerdens, wie er auch in der Pubertät und den Wechseljahren erlebt werde (Moltmann-Wendel 1994: 50).

Für den Umgang mit alternden und sterbenden Menschen verweist Schneider-Harpprecht darauf, dass die verbale Kommunikation bei Sterbenden oft eingeschränkt ist und darum die Leibsprache, das Anfassen und Berühren besonders wichtig seien (Schneider-Harpprecht 2002: 104). Bolle beschreibt den Umgang mit Demenzerkrankten und verdeutlicht, wie ein leibliches Erinnern noch immer möglich sei und darum in den Fokus geraten sollte. Das Immer-weniger-leisten-Können bestärkt das einfache „Da-sein“, denn Demenzerkrankte können oft gar nicht anders als im Moment zu leben, weswegen ein Besuch wichtig ist, auch wenn sich diese später nicht mehr daran erinnern. Das Leibgedächtnis funktioniert noch, selbst wenn der Geist langsam schwächer wird (Bolle 2012: 127–131). Diese Entdeckung führt unweigerlich zu dem Punkt der „Leiblichen Kommunikation“.

---

<sup>50</sup> Ein Bild von Peter Paul Rubens ist im Anhang Seite III beigefügt.

## 5.4 Leibliche Kommunikation

In ihren abschließenden Schlussfolgerungen zur Krankenhausseelsorge äußert Naurath, dass in der Begegnung mit kranken Menschen eine Gesprächs- und Wortlastigkeit für die Betroffenen nicht situationsgerecht und stattdessen eine „leibliche Kommunikation“ wichtig ist (Naurath 2000: 235). Ähnlich beschreibt Schneider-Harpprecht, dass eine zwischenmenschliche Beziehung immer mehr sei als nur ein Gespräch mit Ohr, Mund und Gehirn, sondern immer der ganze Körper (Schneider-Harpprecht 2002: 101) beteiligt sei. Nach Schockenhoff deutet Körpersprache darauf hin, dass es nicht das gesprochene Wort ist, sondern zunächst unsere Leiblichkeit, also ein Stück unserer Innenwelt, das für unser Gegenüber als erstes äußerlich sichtbar wird. So geschehen bei ihm alle menschlichen Begegnungen im Leib und durch den Leib und es gibt keinen Weg, der am Leib vorbei zu den Mitmenschen führt (Schockenhoff 2014: 214-216). Für die Pädagogik betont Lowinski, dass das Gelingen zwischenmenschlicher Kommunikation von den „wohlwollenden Gefühlen“ abhängig ist, die leiblich vermittelt werden. So werden stets Signale der Offenheit oder Ablehnung und Stärke oder Schwäche vermittelt. Sie rät darum zu einem reflektierten, sensiblen Erfahren und Einsetzen des eigenen Leibes in der Kommunikation mit anderen (Lowinski 2007: 99). Der neurowissenschaftliche Blick bei Fuchs zeigt, dass die primäre Wahrnehmung anderer Menschen nicht auf der Ebene des Verstandes, sondern auf „der leiblichen Kommunikation und wechselseitige[n] Empathie verkörperter Subjekte“ (Fuchs 2013: 102) erfolgt. Das Medium der leiblichen Kommunikation ist nach Piper die Haut. Er schreibt, dass die tiefste zwischenmenschliche Kommunikation über die Haut vermittelt wird, da sie es ist, die Wärme und Kälte, Trockenheit und Nässe, Streicheln und Druck spürt (Piper 1997: 43).

Es wird deutlich, dass das Thema der leiblichen Kommunikation bei unterschiedlichen Themenschwerpunkten stets eine besondere Bedeutung hat. Im großen Feld der Kommunikation könnte nun vermutlich eine Behandlung mit Namen wie Schulz von Thun oder Paul Watzlawick erwartet werden. Im Bereich der leiblichen Kommunikation ist es jedoch abermals Hermann Schmitz, der sich mit diesem Thema besonders ausführlich auseinandersetzt und es, wie Andermann bemerkt, zu einem Schwerpunkt seiner Philosophie macht (Andermann 2012: 138). Deswegen soll nun auf Schmitz' Überlegungen eingegangen werden.

Leibliche Kommunikation beginnt nach Schmitz schon in der Schwangerschaft auf die intensivste Art und Weise. Er zeigt, dass das Kind, das die Mutter tritt, von der Mutter nicht zurückgetreten werden kann ohne, dass diese sich selbst verletzt. Weiter nimmt Schmitz den Blick des Menschen als besonderen Ausdruck leiblicher Kommunikation genauer ins Auge. Er beschreibt die Intensität des Sich-in-die-Augen-Schauens.

Gleichermaßen stellt er fest, dass in einer Einkaufsstraße die Menschen leiblich kommunizierten und sich ausweichen könnten, ohne innerlich (mit dem Verstand) oder äußerlich (verbal) eine Route durch das komplexe Gewirr zu planen. Dass auf das Verbale sogar ganz verzichtet werden könne, stellt er anhand der Gebärdensprache zwischen Taubstummen dar (Schmitz 2011: 30–34).

Später bekräftigt er aber, dass das Verbale bei der Kommunikation nicht vernachlässigt werden könne, da bei der Kombination des Verbalen mit dem Leiblichen ein einziges Wort unterschiedlichste Bedeutungen übertragen könne (Schmitz 2011: 38). Weiter erklärt Schmitz, dass die leibliche Verfassung eines Menschen anstecken kann. So kann sich ein Mensch im einen Moment noch müde fühlen, wird durch die Frische eines Anderen jedoch wieder selbst frisch. Dies gelinge freilich nur dann, wenn der Mensch sich auch vom Gegenüber innerlich „berühren“ lasse und sich nicht verhärte. Hierbei wird klar, dass körperliche Nähe nicht mit leiblicher übereinstimmt. Ein überfüllter Aufzug ist hier ein Paradebeispiel körperlicher Nähe und leiblicher Ferne (Schmitz 2011: 45–50).

Uzarewicz und Uzarewicz orientieren sich an Schmitz und verdeutlichen, dass es neben der verbalen Kommunikation eben auch die nonverbale Kommunikation gibt. Nonverbale Kommunikation beschreibt, im Vergleich zur leiblichen Kommunikation, jedoch unzureichend was gemeint ist, da sie nur darauf verweist, dass nonverbale Kommunikation nicht verbal ist (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 144–145).

Koll zeigt anhand des Phänomenologen Bernhard Waldenfels Kritik am Entwurf der leiblichen Kommunikation. Waldenfels kritisierte, dass sich in Schmitz' leiblicher Kommunikation keine Fremdheit finden lasse. Er hält Schmitz vor, dass dieser ein leibliches Ich erschaffen habe, dass aus sich selbst heraus bestünde und in allem Umgang mit der Welt letztlich nur sich selbst begegne. Das Schmitz so jedoch nicht verstanden werden will, bestärkt Koll anschließend damit, dass sich Fremdheit des Anderen auch in der eigenen Leiberfahrung ausdrücke und dass auch das eigenleibliche Spüren eher einer Entdeckungsreise gleiche, als einem Sich-Bewegen auf bekanntem Terrain (Koll 2007: 75–78). Bevor nun jedoch ein Leibsorgekonzept zum „Umgang mit dem Anderen“ und zum „Umgang mit dem Selbst“ erstellt werden kann, verdient dieser Aspekt des „Anderen“ im Bezug zum Eigenleib eine nähere Betrachtung.

## **5.5 Eigenleib und der Leib des Anderen**

Dazu zeigt Graf zunächst, dass der Leib eines Anderen für den Menschen aus seiner eigenleiblichen Perspektive nicht zugänglich ist (Graf 2004: 238). Für die Wahrnehmung des Anderen betont Graf, dass jeder Mensch dabei auf das zurückgreife, was



er selbst wahrgenommen habe und davon ausgehend Rückschlüsse zieht, wie der Andere sei. Wie der Andere aber tatsächlich ist, dazu ist es notwendig, dass dieser dies mitteilt (Graf 2004: 242). Doch gerade aufgrund der Tatsache, dass Menschen sich selbst als eigenleibliche Subjekte erleben und die eigenleibliche Perspektive des Anderen einzunehmen nicht möglich ist, beschreibt Moltmann-Wendel, könnten die Anderen nicht zum Objekt gemacht werden (Moltmann-Wendel 1994: 20). Husserl sieht die eigenleibliche Wahrnehmung sogar als Voraussetzung für die Einfühlung in einen anderen Menschen. Dabei betont er, dass Menschen sich in ein menschliches Gegenüber leichter hineinversetzen könnten, als man sich beispielsweise in einen Stein hineinversetzen könnte (Alloa und Depraz 2012: 14). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Knaup, wenn er schreibt, „wo Leib ist, da bist du“ und „wo Leib ist, da bin ich“. Er untermauert, dass die Leiblichkeit eine Begegnung von Menschen gestattet und die Anerkennung des Anderen als Anderen ermöglicht, der „auch in der Einfühlung kein Teil von mir wird“ (Knaup 2013: 371–372).

Andererseits sind Menschen als „Leibwesen“ von Anfang an voneinander abhängig, was die Nabelschnur eines Kindes, oder die Entstehung eines neuen Menschen durch den Geschlechtsverkehr<sup>51</sup> zweier Menschen zeigt (Knaup und Hähnel 2014: 9). Moltmann-Wendel drückt das Gleiche mit anderen Worten aus: Sie betont, dass das Leben nicht als Einzelnes, sondern als „Zusammenleben“ beginnt (Moltmann-Wendel 1994: 66). Auch Schäfer-Bossert bemerkt, dass eine Beziehung zwischen Menschen nicht nur durch Gleichheit sondern erst recht durch Verschiedenheit möglich ist (Schäfer-Bossert 2012: 182). Sie erläutert, dass wenn Gegensätzlichkeiten stehen gelassen werden können, ohne dabei die eigene Maßstäbe zu verlieren, „man sich und andere kritisch betrachten [kann] ohne damit die eigene Identität zu gefährden“ (Schäfer-Bossert 2012: 203).

Zuletzt soll hier noch der Name Emmanuel Lévinas genannt werden. Denn die Philosophie des französisch-litauischen Philosophen ist ein „radikales Denken der Andersheit“ (Bedorf 2012: 68–70). Er bekräftigt, dass der Andere in der eigenen Leiblichkeit selbst gegenwärtig ist, dass die Andersheit bereits im Ich beginnt. Damit ist nicht gemeint, dass dieses Andere im Selbst bewusst wahrgenommen werden kann, sondern in der Verwundbarkeit des Leibes macht der Mensch die Erfahrung etwas nicht selbst in der Hand zu haben, die Erfahrung des Anderen im Selbst (Bedorf 2012: 76–78). Aus Lévinas „Die Spur des Anderen“ (1987: 234-235) könnte man vermuten, dass

---

<sup>51</sup> Es ist an dieser Stelle bemerkenswert, dass Leben aufgrund von „künstlicher Befruchtung“ heute auch ohne die leibliche Begegnung zweier Menschen möglich ist, was interessanter Weise mit der gesellschaftlichen Entfremdung vom Leiblichen übereinstimmt.

sich dieses Empfinden des „Anderen“ im Selbst auf die Wahrnehmung Gottes (welcher sich durch seine Andersartigkeit auszeichnet - vgl. Widersprüchlichkeit Gottes in 4.2.2.1) in einem selbst übertragen lässt. Unter der Annahme, dass Gott in allen Menschen gegenwärtig ist, könnte man daher, im Gegensatz zu Knaup, zu dem Schluss kommen, dass in jedem „Ich“ auch ein Funke „Du“ ist. Die Betrachtung von Verwundbarkeit eines anderen Menschen, dessen Not, dessen Nacktheit deshalb zwangsweise eine Antwort nach sich zieht. Die leibliche Konfrontation mit diesem Menschen verdeutlicht, dass sich der Verantwortung nicht entzogen werden kann, da es kein Versteck der Innerlichkeit gibt (Lévinas 1987: 224–226).

Ein abschließendes Zitat Lévinas soll verdeutlichen, dass gerade die Wechselwirkung mit dem Anderen entscheidend für das Eigene ist: „Der [Eigene] ist gegenwärtig in einem kulturellen Ganzen und erhält sein Licht von diesem Ganzen, wie ein Text durch seinen Kontext“ (Lévinas 1987: 220).

## **6 Leibsorgekonzept für die sozialdiakonische Arbeit in gesundheitsbezogenen Hilfen**

Jedes „Seelsorgekonzept“ ist Ausdruck des jeweiligen „Seelenverständnisses“, stellt Naurath (2000: 42) fest. Darum war es wichtig in dieser Arbeit die Frage zu behandeln, welches „Leibverständnis“ für ein „Leibsorgekonzept“<sup>52</sup> in gesundheitsbezogenen Hilfen geeignet ist. Mit dem zentralen Ergebnis, dass es gewinnbringend ist den Leib als beseelten (vgl. 3.2.3 Körper und Seele) Körper (vgl. 3.2.1 Leib und Körper) zu verstehen. Biblisch als göttlich und vergänglich (vgl. 4.2.1 Altes Testament), sowie nicht vergessen und alt und doch neu und verwandelt (vgl. 4.2.2.1 Leib Jesu), den es als „Tempel des Heiligen Geistes“ zu achten, aber nicht zu vergötzen (vgl. 4.2.2.2 Der Leib bei Paulus) gilt. Aus der Feststellung, dass der Mensch „Leib-ist“ und „Krank-ist“ folgt nun, dass dieses Konzept nicht für den Umgang mit Krankheit, sondern für den Umgang mit dem kranken Anderen ist. Wie dieser Umgang nun gestaltet werden kann, wird im Folgenden mit jeweils acht Schlagsätzen zum Umgang mit dem „Anderen“ und zum Umgang mit dem „Selbst“ dargestellt werden. Diese Sätze bilden das Leibsorgekonzept, welches im Anhang auf Seite IV graphisch dargestellt ist und einen Ertrag für die Praxis von Sozialdiakonen und Sozialdiakoninnen im Arbeitsfeld der

---

<sup>52</sup> In der Forschungsfrage heißt es „für die Arbeit als Sozialdiakon\*in“. Nach dem Verständnis dieser Arbeit ist Leibsorge also die Sorge (vgl. 2.1) um den Leib (vgl. 3), jedoch genau die Arbeit eines Sozialdiakons (vgl. 2.3).

gesundheitsbezogenen Hilfen darstellen könnte. Die ersten Punkte beziehen sich jeweils auf das Arbeitsumfeld, die Punkte zwei bis sieben bilden den Kern und die Punkte acht dienen der Zusammenfassung.

## **6.1 Konzept für den Umgang mit dem „Anderen“**

Erstens nimmt der oder die leibsorgende Sozialdiakon\*in für den Umgang mit anderen Professionen eine Zwischenposition ein und kann so zwischen unterschiedlichen Berufen vermitteln. Im Umgang mit dem oder der „Anderen“ wirkt Leibsorge daher nicht als kompensierende, sondern als ergänzende Profession gemeinsam mit anderen (vgl. 5.1 Leibsorge und Seelsorge).

Zweitens wehrt sich Leibsorge gegen eine Verobjektivierung des Anderen (vgl. 5.2 Leib und Krankheit). Es wurde gezeigt, dass ein Mensch in der Krankheit so wirken kann als sei er oder sie „nicht mehr derselbe“. Nach Graf bleibt er im Leibe aber derselbe. Er hat sich nicht entschieden (vgl. 3.2.2 Leib und Verstand) anders zu sein, weswegen der oder die „Weniger-Gewordene“ auch nicht als „Anders-Gewordene“ abgelehnt werden darf (Graf 2004: 244–245). Es ist damit gezeigt, dass was der (andere) Mensch ist, nicht nur davon abhängt, was er ist, sondern eben auch davon, zu was er vom Anderen gemacht wird<sup>53</sup>. Aus der Feststellung „dies ist ein Leib“ muss auch folgen, dass dieser „leiblich zu behandeln“ ist.

Dies führt unweigerlich zum dritten Punkt: Leibsorge begegnet dem Anderen mit Würde. Denn wer anderen Menschen abspricht, dass „jeder Mensch unabhängig von seiner geistigen und körperlichen Leistung eine den Interessen der anderen unverfügbaren Person<sup>54</sup> ist, der kann auf Dauer auch seiner eigenen Personenwürde nicht mehr gewiss sein“ (Schockenhoff 2014: 221–223). Jeder Mensch, ob alt, krank, ungeboren, mit und ohne Behinderung besitzt eine leibliche Ausdrucksfähigkeit, die ihn oder sie zu einer Person macht und darum es notwendig ist, dass ihnen alle Würde und Achtung entgegengebracht wird. Da der Mensch Ebenbild Gottes (vgl. 4.2.1 Altes Testament) ist, kann die Würde des Menschen durch Schwäche und Hilfebedürftigkeit, die zum Wesen des Menschen gehören (vgl. 5.2 Leib und Krankheit) nicht beeinträchtigt werden (Nauer 2018: 215–221). Ein würdevoller Umgang bedeutet dabei

---

<sup>53</sup> Bei einem Außenbandriss, den ich mir beim Fußballspielen zuzog, bekam ich in der Radiologie gesagt, dass mein ganzes Bandgewebe „vernarbt“ sei. Zuhause ärgerte sich mein Bruder, der gelernter Physiotherapeut ist über diese Aussage und bestärkte, dass die Bänder „geheilt“ und nicht „vernarbt“ sind.

<sup>54</sup> Person wird hier im Gegensatz zu Mensch folgendermaßen definiert, dass beim „Personsein“ die unverwechselbare Identität und Singularität im Vordergrund steht, während der Mensch als die Bestimmung eines Artwesens gilt (Schockenhoff 2014: 222).

jedoch auch, dass sich der oder die Versorgte versorgen lassen kann, aber nicht muss (vgl. 2.2 Sorge).

Viertens fühlt und leidet Leibsorge mit dem Anderen mit und hört ihm oder ihr zu. Es wurde gezeigt, dass das Fühlen des Anderen nicht zum eigenen werden kann (vgl. Eigenleib und Leib des Anderen). Umso wichtiger wird es daher, dass der subjektiven Wahrnehmung des Anderen Gehör geschenkt wird und mit dem Anderen mitgeföhlt (so verstanden, dass das Anderssein des Anderen anerkannt und bejaht wird) und mitgelitten wird.

Fünftens fördert Leibsorge die Leiblichkeit des Anderen. Es geht nicht darum, dass der oder die Andere einfach nur mit Stoffen versorgt wird, sondern der oder die Andere soll ein Essen genießen können (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 75–77). Es geht nicht nur um deren Gesundheit, um Leberwerte und Gehirnkurven, sondern um deren Lebendigkeit (Knaup 2013: 452–453). Aber es geht auch darum, dem Anderen zu zeigen, dass Leib-Sein auch begrenzt, krank und vergänglich zu sein bedeutet (vgl. Leib im Alten Testament). Dieses Unperfekt-Sein kann dabei für Menschen in einer Leistungsgesellschaft sehr entlastend wirken (vgl. 5.3 Leib und Alter). Auch kann sich die Hoffnung auf einen neuartigen, anderen Leib (vgl. 4.2.2.2 Leib Jesu) über den Tod hinaus befreiend auf das Leben auswirken, weil eben nicht alles aufgrund der Kürze des Lebens ausgekostet werden muss (Nauer 2018: 227).

Sechstens scheut Leibsorge nicht den Umgang mit Sinnfragen und dem religiösen Charakter von Krankheit (vgl. Leib und Krankheit). Dabei geht es im Umgang mit Sinnfragen zunächst darum, in der Krankheit die religiösen Dimensionen überhaupt wahrzunehmen (Benedict 2005: 257) und den Menschen und seine religiösen Fragen zu respektieren und ernst zu nehmen, anstatt vorschnell „ein theologisches Antwort-Paket“ (Naurath 2000: 159–160) zu liefern. Stattdessen ist ein auf Ausgangsbasis des Anderen gemeinsames Fragen, Zweifeln und Suchen zu befürworten. Weiter soll dem oder der Anderen die Einzigartigkeit des Leibes, welcher Gottes Ebenbild und von ihm geschenkt ist, bewusst gemacht werden (Nauer 2014: 192). Wohingegen ein rein jenseitsorientiertes Seelen und Heilsverständnis abzulehnen ist (vgl. 3.3.1).

Siebtens beröhrt Leibsorge den Anderen, und scheut diese Beröhrtung nicht (vgl. Jesu Heilungsgeschichten in 4.2.2.1 Der Leib Jesu). Für den Umgang mit dem Anderen bedarf es dabei einem sensiblen Abwägen, wann und in welcher Situation eine Körperberöhrtung angemessen ist und wann sie als Grenzüberschreitung empfunden werden kann (Karle 2014: 56). Und dennoch ist die Beröhrtung, auch das beröhrt werden, Kern für den Umgang mit dem oder der Anderen in gesundheitsbezogenen Hilfen (Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 177).

Achtens wehrt sich Leibsorge gegen eine Sexualitäts-, Frauen- und Körperfeindlichkeit (vgl. 4 Leibverständnisse aus Historie und Gegenwart) und sieht die Leiblichkeit stattdessen als Gabe Gottes (vgl. Der Leib in der Bibel) an. Gleichzeitig wehrt sich Leibsorge auch gegen eine Vergötzung des Körpers (vgl. Einleitung) und bestärkt, dass der Mensch nicht alleine über seinen Körper verfügen kann (vgl. Leib und Verstand) und diesen daher nicht selbst perfektionieren muss um gesellschaftlich anerkannt zu werden.

## **6.2 Konzept für den Umgang mit dem „Selbst“**

Erstens sollte sich der oder die Leibsorger\*in den eigenen Arbeitsumständen (vgl. Gesundheitsbezogene Hilfen) bewusst sein. Es ist notwendig, dass sich der oder die arbeitende Sozialdiakon\*in bewusst ist, dass ein qualitatives Zuhören und Wahrnehmen aus Fallzahl- und Zeitgründen oft kaum möglich ist (Benedict 2005: 258). Weiter muss er oder sie sich bewusst sein, dass Leibsorger\*in zu sein, zu einem innerlichen Konflikt führen kann, da es sich bei Sorge, nicht einfach nur um „Arbeit“ handelt (Brückner 2015: 41). (Leib)sorge kann demnach nicht im vorgegebenen Minutentakt „erledigt“ werden (Brückner 2015: 45). Umso bedeutender ist es, dass der oder die Leibsorger\*in, wenn er oder sie auf den Anderen trifft auch tatsächlich im Hier und Jetzt anwesend ist und nicht schon beim Nächsten oder Übernächsten (Hofer-Moser 2018: 126–127).

Zweitens ist es vorteilhaft, wenn der oder die Leibsorger\*in seine oder ihre eigene leibliche Kommunikation wahrnimmt (vgl. 5.4 Leibliche Kommunikation). Es gilt sich selbst (körperlich) zurückzunehmen und zu kontrollieren, um dem Gegenüber und dessen Bedürfnissen Raum zu geben (Karle 2014: 70). Hierbei ist abermals das Thema der Berührung zu beachten, da das Nicht-Berühren auch als ein wichtiger Selbstschutz vor möglichen rechtlichen Konsequenzen gesehen werden kann. Es bedarf daher einem stetigen Abgleich ob beim Anderen auf der Leibebene ein „nein“ auftaucht (Hofer-Moser 2018: 175–176).

Drittens kann es hilfreich sein, wenn die oder der Sozialdiakon\*in auf die eigene Lebensgeschichte achtet. Dass das Leben auch an einem selbst Spuren und Narben hinterlassen hat, aber auch Heilung und Vertrauen erlebt wurden (Benedict 2005: 258). Dies hilft achtsam<sup>55</sup> mit sich selbst im Hier und jetzt umzugehen.

---

<sup>55</sup> Achtsamkeit ist nach Hofer-Moser mehr als Aufmerksamkeit. Bei der Aufmerksamkeit geht es darum bewusst wahrzunehmen. Bei der Achtsamkeit dagegen gilt es zu „bemerken was gerade geschieht und sich daran zu erinnern, was heilsam ist“ (Hofer-Moser 2018: 129).

Viertens lohnt es sich, die Komplexität seiner Selbst wahrzunehmen. Es wurde deutlich, dass der Mensch mehr ist als sein Verstand und dass der Leib nur durch das Erleben, nicht aber durch das Verstehen greifbar wird (vgl. 3.2.2 Leib und Verstand). Als Sozialdiakon\*in ist es dennoch wichtig, die Dimension des Verstandes (in Bezug auf Dogmatik und Ethik ebenso wie in Bezug auf Recht und BWL) aber eben auch die Dimension des Leibes (in Bezug auf Glaube, Spiritualität, Beziehungsfähigkeit, Erleben, Mitgefühl und Empathie) zu berücksichtigen und eine Einseitigkeit strikt zu vermeiden (Postzich 2016: 168–171). Seinen Eigenleib wahrzunehmen bedeutet nicht einfach Kopfausschalten, sondern bedarf Achtsamkeit. Denn auf was hört ein Mensch, wenn er in sich selbst hineinhört? Wir hören, was unseren Körper zum Leib macht, die Seele, wir hören Gott (vgl. 3.2.3 Körper und Seele). Und weil die Beziehung zu Gott, wie Joswig schildert, ein Weg ist, gibt es hier keinen Stillstand (Joswig 2012: 149). Eben diesem komplexen Gott kann zur „Selbstsorge“, wie Koll es benennt, im „Körpergebet“<sup>56</sup> begegnet, und von ihm Kraft getankt werden (Koll 2007: 150).

Fünftens ist es gewinnbringend, die eigene Begrenztheit zu achten (vgl. Vergänglichkeit des Leibes im Alten Testament). Der Mensch kann nicht darüber bestimmen, ob und in welchem Ausmaß er schwach oder krank ist (vgl. 5.2 Leib und Krankheit). Es ist daher nicht entscheidend, ob er krank ist oder nicht, sondern wie der oder die Leibsorger\*in auch mit der eigenen Krankheit umgeht. Es gilt daher Mögliches anzupacken und sich aber auch der eigenen Begrenztheit bewusst zu sein, was vor Größenwahn schützen kann (Nauer 2018: 227). Es gilt sich einzugestehen, dass bei jedem Menschen die „Tür zu Krankheit, Behinderung, Sucht, [...] nur angelehnt ist und sich jederzeit öffnen kann“ (Nauer 2014: 196). Leibsorge stuft den Anderen, im Vergleich zum selbst, daher nicht als bedürftig, hilflos und defizitär ein, sondern kann ihm und ihr auf gleicher Augenhöhe der unperfekten Menschen begegnen (Naurath 2000: 167).

Sechstens wird trotz der „Unperfektheit“ ein Sich-selbst-Annehmen aufgrund des „Begnadet-Sein“ durch Gott möglich (vgl. Leib im neuen Testament). Die eigene „Unperfektheit“ anzuerkennen, beschreibt Hofer-Moser mit dem Begriff „Selbstmitgefühl“. Es geht darum, dass wir uns selbst als Person akzeptieren: Sich selbst auch im Schmerz anzunehmen (Hofer-Moser 2018: 128) und sich selbst akzeptierend, freundlich mitfühlend und nicht wertend gegenüber zu stehen (Hofer-Moser 2018: 231). Brückner beschreibt, dass eine solche Selbstliebe sogar als eine biografische Voraussetzung

---

<sup>56</sup> Beim Körpergebet geht es nach ihr um eine Öffnung für Gott, ein nichtsprachliches Geschehen, den Eintritt in einen unbestimmten Raum, ein gegenwärtig und still werden, eine „Verleiblichung“ der Aufmerksamkeit (Koll 2007: 150).

für die Fürsorge ist, zu der der Mensch ohne Selbstsorge nicht fähig wäre (Brückner 2015: 46-47). Als professionelle\*r Sozialdiakon\*in gilt es also die Balance zwischen „Selbstsorge“ und „Fürsorge“ zu halten. Zwischen Selbstzweck und Mittel zum Zweck: zum Dienst am Leib des oder der Anderen (Karle 2014: 57–59).

Siebtens ist es gerade deswegen auch als Sozialdiakon\*in erlaubt, die eigene Leiblichkeit zu genießen. Nauer verdeutlicht anhand des Papstes Franziskus, dass das Evangelium nicht mit einem Gesicht wie bei einer Beerdigung verkündigt werden darf. Stattdessen darf das Leben leiblich genossen werden. Der Leib darf nicht nur als Mittel zum Zweck gesehen werden, vielmehr ist die Selbstzwecklichkeit wichtig, denn sie ist Ausdruck aller Freuden des Leibes. Essen und Trinken dienen nicht nur der Sättigung und Sexualität nicht nur der Fortpflanzung (Nauer 2018: 187–188). Wenn das gelingt, kann der oder die Leibsorger\*in eine Grundgelassenheit und Grundfröhlichkeit ausstrahlen, trotz aller Krankheit, Sterblichkeit und Not. Gleichsam darf der oder die Leibsorger\*in das Wissen haben, dass ihn oder sie Gott bei den täglichen Aufgaben im Hier und Jetzt begleitet und unterstützt und darf mit diesem Wissen freudig an die Arbeit gehen (Nauer 2014: 72).

Achtens erfreut sich Leibsorge an der eignen Andersheit (vgl. Lévinas in Eigenleib und Leib des Anderen), am Geheimnisvollen und Rätselhaften des Leibes; versucht nicht das Geheimnis zu lösen, sondern will ihn immerfort erkunden. Denn wenn ich selbst als leibliches Wesen nicht nur Körper bin, sondern auch Seele, dann bin ich nicht nur Ich, sondern auch ein Stück Gottes, ein Stück Ebenbild, ein Stück Anderes, ein Stück Du.

## 7 Fazit

Nachdem die zentralen Ergebnisse dieser Arbeit bereits im sich daraus ergebenden Leibsorgekonzept (Punkt 6) zusammengefasst wurden und damit auch die Forschungsfrage beantwortet wurde, soll nun einerseits das Vorgehen dieser Arbeit kritisch beleuchtet werden, andererseits ein Ausblick geliefert, sowie die Arbeit mit einem persönlichen Fazit abgeschlossen werden.

Kritik lässt sich an Begrifflichkeiten anbringen. So wurde während der Beschäftigung mit der Thematik des Leibes klar, in welcher Beziehung dieser zu Körper, Verstand und Seele steht. Bei diesem leibzentrierten Vorgehen hätte dieser Arbeit jedoch auch eine dezidierte Beschäftigung mit dem Zusammenhang der Begriffe Geist und Seele gutgetan. Vor allem, da sehr viele unterschiedliche Autoren und Philosophen zitiert wurden, die jeweils unterschiedliche Verständnisse davon haben, was der Leib, der Körper und was die Seele ist. Ähnlich gilt dies auch in Bezug auf die Begriffe Krankheit und Gesundheit, wobei die ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Begrifflichkeiten aufgrund der Größe der Themen keinen Platz in dieser Arbeit fanden. Des Weiteren hätte auch klarer dargestellt werden können, was mit der „modernen Gesellschaft“ eigentlich gemeint ist, in welcher die einleitend beschriebene Problemstellung der Körperversessenheit und Leibvergessenheit stattfindet.

In Kritik geraten und an Grenzen stoßen kann die beschriebene Leibsorge weiter auf folgenden Feldern:

Wissenschaftlich gerät Leibsorge an ihre Grenzen, da diese leibliche Zugangsweise grundsätzlich keine mit der Naturwissenschaft vergleichbare Objektivität liefern kann. Leiblichkeit ist ein Bereich, der primär durch Praxis erschlossen werden muss und es reicht daher nicht aus, eine Bachelorarbeit zum Thema Leibsorge zu lesen oder zu schreiben. Somit wäre es auch schwer Leibsorge im Studium umzusetzen, da die Lernenden am eigenen Leib Erfahrungen sammeln und diese in der Praxis immer wieder einüben müssen. Darüber hinaus entstehen in diesem Bereich immer wieder Begriffe wie die „affektive Betroffenheit“, die ohne ihren praktischen Bezug, ohne dies einmal am eigenen Leib erlebt zu haben, eher schwer verständlich sind.

Persönlich gerät Leibsorge an eine Grenze, wenn auch ein\*e Sozialdiakon\*in irgendwann müde wird, überarbeitet und nicht mehr achtsam bei der Sache ist und so sich selbst und den Anderen nicht mehr voll wahrnehmen kann.

Auch theologisch kommt die Leibsorge an eine Grenze. Denn es muss darauf geachtet werden, dass dieses Leibsorge-Konzept nicht als einzig wahres Verständnis begriffen wird. Der Mensch ist von Gott als Ebenbild geschaffen, aber er ist nicht Gott



selbst und so kann auch kein Mensch einen Absolutheitsanspruch für sein Verständnis seiner Selbst beanspruchen.

Für die Zukunft erschließen sich mir drei unterschiedliche Felder, auf denen sich Fragen ergeben haben und es die weitere Entwicklung zu betrachten lohnt. Zunächst ist es spannend, wie sich zukünftige Erfindungen und die voranschreitende Digitalisierung auf die leibliche Interaktion, sowie die leibliche Wahrnehmung einzelner auswirken wird.

Das zweite Feld wäre die Verknüpfung der Leiblichkeit mit dem Thema der Genderforschung. Hierzu entdeckte ich bei Moltmann-Wendel erste Ansätze, die sich vor allem mit Weiblichkeit und Leiblichkeit auseinandersetzte und große Unterschiede in der Betrachtung des Umgangs mit Krankheit und Leiblichkeit bei Frauen und Männern feststellt. In Bezug auf Männlichkeit und Leiblichkeit sind es Kuratle und Morgenthaler, die einen ersten Einblick zum Umgang mit Krankheit, Leiblichkeit und Männlichkeit bieten (Kuratle und Morgenthaler 2015: 185–207). Die biblisch-christliche Auseinandersetzung mit dem Thema der Leiblichkeit eröffnet drittens die Frage, wie Leiblichkeit in anderen Religionen verstanden und wahrgenommen wird, weswegen eine Erforschung des interreligiösen oder auch interkulturellen Leibverständnisses spannend wäre.

Persönlich empfand ich das Thema des Leibes als sehr interessant, da es mich täglich begleitete und auch weiter begleiten wird. Es ist ein Thema, an dem man nicht vorbeischaun kann, das, selbst wenn man es verdrängen möchte, doch täglich präsent ist. Und so begegnete es mir auch dann, wenn ich mich gerade eigentlich gar nicht mit dem Thema beschäftigte. Es begegnete mir in Werbebannern, in Podcasts, im Internet, beim Fernsehen, bei Gesprächen und natürlich am eigenen Leibe.

Weiter gehe ich davon aus, dass mir die Beschäftigung mit dieser Thematik für die Zukunft sehr nützlich sein wird. Denn wenn ich auf der Suche nach einer für mich passenden Arbeit sein werde, kann ich anhand meiner Erkenntnisse in dieser Arbeit beurteilen, ob ein Leitbild eines potenziellen Arbeitgebers zu meinen Vorstellungen zum Umgang mit dem Anderen und dem Selbst passt und für mich mit meinen Überzeugungen vereinbar ist oder nicht.

In der Selbstreflexion über diese Arbeit habe ich erkannt, dass nur ich diese Arbeit genau so schreiben kann, dass kein anderer jemals meinen Blick auf diese Thematik aus derselben leiblichen Perspektive wahrnehmen kann und dass es daher richtig und wichtig ist, dass wir uns einander (leiblich) mitteilen.

## 8 Literaturverzeichnis

*A Beautiful Mind - Genie und Wahnsinn*, 2001. Directed by Ron HOWARD. Los Angeles: Universal.

ALLOA, Emmanuel und Natalie DEPRAZ, 2012. Edmund Husserl: Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding. In: Emmanuel ALLOA, Thomas BEDORF und Christian GRÜNY, Hrsg. *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. 1. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck, 7-22.

ALLOA, Emmanuel, Thomas BEDORF und Christian GRÜNY, Hrsg., 2012. *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts* [Online-Quelle]. 1. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck [Zugriff am 24.08.2018]. Verfügbar unter: <http://elk-wue-han.hh-netman.de/han/utbstudi/www.utb-studi-e-book.de/9783838536330>

AMMIGHT QUINN, Regina, 2009. Sexualität und Sünde: Moralische Körper-Fragen. In: Stefan ORTH und Magnus STRIET, Hrsg. *Eros - Körper - Christentum: Provokation für den Glauben?* Freiburg: Herder, 64-81.

ANDERMANN, Kerstin, 2012. Hermann Schmitz: Leiblichkeit als kommunikatives Selbst- und Weltverhältnis. In: Emmanuel ALLOA, Thomas BEDORF und Christian GRÜNY, Hrsg. *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. 1. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck, 130-145.

ANER, Kirsten und Peter HAMMERSCHMIDT, 2018. *Arbeitsfelder und Organisationen der Sozialen Arbeit : Eine Einführung* [Online-Quelle]. Wiesbaden: Springer VS [Zugriff am 24.09.2018]. Verfügbar unter: <http://elk-wue-han.hh-netman.de/han/dbis101024-2018/link.springer.com/10.1007/978-3-658-20564-5>

ANTON, Schlittmaier, 2014. *Ethische Grundlagen Klinischer Sozialarbeit: 2., ergänzte Auflage* [Online-Quelle]. Weitraisdorf: ZKS [Zugriff am 26.09.2018]. Verfügbar unter: <https://opus.bsz-bw.de/fhdo/frontdoor/index/index/docId/58>

ARLABOSSE, Werner, 2016. Das Diakonische Profil aus dem Blickwinkel eines diakonischen Unternehmens. In: Thomas ZIPPERT, Jutta BELDERMANN und Bernd HEIDE, Hrsg. *Brücken zwischen sozialer Arbeit und diakonischer Theologie: Zur Eigenart der sozialdiakonischen Doppelqualifikation von Diakoninnen und Diakonen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 45-54.

BECKERMANN, Ansgar, 2011. *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung in die Philosophie des Geistes* [Online-Quelle]. 2., durchgesehene Auflage. Paderborn:

Fink [Zugriff am 18.09.2018]. Verfügbar unter: <http://elk-wue-han.hh-net-man.de/han/utbstudi/www.utb-studi-e-book.de/9783838535920>

BEDORF, Thomas, 2012. Emmanuel Lévinas: Der Leib des Anderen. In: Emmanuel ALLOA, Thomas BEDORF und Christian GRÜNY, Hrsg. *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. 1. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck, 68-80.

BENEDICT, Hans-Jürgen, 2005. Zwischen diakonischem Kongruieren und religiös-sozialer Sinnvermittlung: Überlegungen zur Professionalität des Diakonenberufs. In: Johannes EURICH, Hrsg. *Diakonische Orientierungen in Praxis und Bildungsprozessen*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut, 249-266.

BERGDOLT, Klaus, 1999. *Leib und Seele: Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens*. München: Beck.

BERNHARDS, Joachim, 2002. Körper und Tod. In: Wolfgang VÖGELE, Hrsg. *Verletzbarer Körper - begnadeter Mensch: Vom Körperverständnis in Medizin und Theologie*. 1. Aufl. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie, 127-132.

BERNHARDT, Reinhold, 2007. Der Leib Christi und die drei Leiber Buddhas: Der Leib als Motiv in metaphorischer Sprache. In: Christina AUS DER AU und David PLÜSS, Hrsg. *Körper - Kulte: Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie Religions- und Kulturwissenschaften*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 151-178.

BESCH, Dorothea, 2018. *Karlshöhe Ludwigsburg* [Online-Quelle] [Zugriff am 01.10.2018]. Verfügbar unter: <https://www.wkgo.de/cms/article/index/karlshohe-ludwigsburg>

BETZ, Hans Dieter, Hrsg., 2002. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck.

BOLLE, Geertje-Froken, 2012. "Hauptsache klar im Kopf!": Lernerfahrungen mit Menschen mit Demenz. In: Ilse FALK, Kerstin MÖLLER, Brunhilde RAISER und Eske WOLLRAD, Hrsg. *So ist mein Leib: Alter Krankheit und Behinderung - feministisch-theologische Anstöße*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 123-136.

BRÜCKNER, Margit, 2015. Dimensionen des Care-Begriffs: Zwischen Fürsorge, Gerechtigkeit und Eigensinn. In: Brigitta KREß und Annette MEHLHORN, Hrsg. *Für einander Sorge tragen: Religion Säkularität und Geschlecht in der globalisierten Welt*. Weinheim: Beltz Juventa, 41-53.

BRÜNTRUP, Godehard, 2016. *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.

- DAMASIO, Antonio R., 2000. *Ich fühle, also bin ich: Die Entschlüsselung des Bewusstseins*. 2. Aufl. München: List.
- DAMASIO, Antonio R., 2001. *Descartes' Irrtum: Fühlen Denken und das menschliche Gehirn*. 6. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- DIECKMANN, Helmut, 2017. Konzeptentwicklung. In: DEUTSCHER VEREIN FÜR ÖFFENTLICHE UND PRIVATE FÜRSORGE, Hrsg. *Fachlexikon der Sozialen Arbeit*. 8. Baden-Baden: Nomos, 530-531.
- DÖRPINGHAUS, Sabine, 2017. *Dem Gespür auf der Spur: Leibphänomenologische Studie zur Hebammenkunde am Beispiel der Unruhe*. 2. Auflage. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- DROSDOWSKI, Günther, 1997. *Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache*. Nach den Regeln der neuen dt. Rechtschreibung überarb. Nachdr. der 2. Aufl. Mannheim: Dudenverlag.
- EBERTZ, Michael, 2014. Die Entkirchlichung des Körpers: Ein religionssoziologischer Blick. *Herder Korrespondenz Spezial: Leibfeindliches Christentum? Auf der Suche nach einer neuen Sexualmoral*. Freiburg im Breisgau: Herder. **2**, 11-15.
- ECKEY, Wolfgang, Jürgen FOLZ und Wolfgang MÜLLER, 1985. *Das Bedeutungswörterbuch: Ein Lernwörterbuch mit Bedeutungsangaben, Anwendungsbeispielen und Abbildungen, mit sinn- und sachverwandten Wörtern und den Bausteinen des Wortschatzes*. 2., neu bearb. und erw. Aufl. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.
- ERBELE-KÜSTER, Dorothea, 2007. Körperkult und Kultkörper: Variationen über Leviticus 12 und 15. In: Christina AUS DER AU und David PLÜSS, Hrsg. *Körper - Kulte: Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie Religions- und Kulturwissenschaften*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 17-30.
- FALK, Ilse, Kerstin MÖLLER, Brunhilde RAISER und Eske WOLLRAD, 2012. Einleitung. In: Ilse FALK, Kerstin MÖLLER, Brunhilde RAISER und Eske WOLLRAD, Hrsg. *So ist mein Leib: Alter Krankheit und Behinderung - feministisch-theologische Anstöße*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 13-24.
- FARLEY, Margaret A., 2014. *Verdammt Sex: Für eine neue christliche Sexualmoral*. 2., unveränderte Auflage. Darmstadt: Theiss.
- FRIEDRICH, Norbert, Klaus BAUMANN, Christian DOPHEIDE, Johannes EURICH, Astrid GIEBEL, Beate HOFMANN, Traugott JÄHNICHEN, Frank Otfried JULY, Jörg

- KRUTTSCHNITT und Martin WOLFF, Hrsg., 2016. *Diakonie-Lexikon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FUCHS, Thomas, 2013. *Das Gehirn - ein Beziehungsorgan: Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.
- FUCHS, Thomas, 2014a. *Kopf oder Körper* [Online-Quelle]: *Dem Ich auf der Spur* [Zugriff am 05.09.2018]. Verfügbar unter: [https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Literatur/Kopf\\_oder\\_Koerper.pdf](https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Literatur/Kopf_oder_Koerper.pdf)
- FUCHS, Thomas, 2014b. Zwischen Leib und Körper. In: Marcus KNAUP und Martin HÄHNEL, Hrsg. *Leib und Leben: Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 82-93.
- FUELLE, Manuela, 2014. Dostojewskis Helden im Ringen um Leib und Leben. In: Marcus KNAUP und Martin HÄHNEL, Hrsg. *Leib und Leben: Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 119-131.
- GLOBIG, Christine, 2016. Sorge. In: Norbert FRIEDRICH, Klaus BAUMANN, Christian DOPHEIDE, Johannes EURICH, Astrid GIEBEL, Beate HOFMANN, Traugott JÄHNICHEN, Frank Otfried JULY, Jörg KRUTTSCHNITT und Martin WOLFF, Hrsg. *Diakonie-Lexikon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 397-399.
- GRAF, Michael, 2004. Mensch sein mit Leib und Seele. In: Michael GRAF, Frank MATHWIG und Matthias ZEINDLER, Hrsg. *"Was ist der Mensch?": Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*. Stuttgart: Kohlhammer, 231-246.
- GRAF, Pedro und Maria SPENGLER, 2013. *Leitbild- und Konzeptentwicklung*. 6. überarb. Aufl. Augsburg: ZIEL.
- GROßBÖLTING, Thomas, 2013. *Der verlorene Himmel: Glaube in Deutschland seit 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HADERLEIN, Cordula, 2009. *Individuelles Mensch-Sein in Freiheit und Verantwortung* [Online-Quelle]: *Die Bildungsidee Edith Steins* [Zugriff am 04.10.2018]. Verfügbar unter: <https://opus4.kobv.de/opus4-bamberg/files/178/haderleinopusn2.pdf>
- HARTMANN, Gert, 1997. Leiblichkeit in der Ausbildung von Theologen und Theologinnen. In: Michael KLESSMANN und Dietrich STOLLBERG, Hrsg. *"Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes": Körper - Leib - praktische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 47-55.

HEIDE-VON SCHEVEN, Bernd und Frank DIECKBREder, 2016. Integrierte statt doppelte Qualifikation: Zum Verhältnis von Sozialer Arbeit und Diakoniewissenschaft. In: Thomas ZIPPERT, Jutta BELDERMANN und Bernd HEIDE, Hrsg. *Brücken zwischen sozialer Arbeit und diakonischer Theologie: Zur Eigenart der sozialdiakonischen Doppelqualifikation von Diakoninnen und Diakonen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 136-159.

HOFER-MOSER, Otto, 2018. *Leibtherapie: Eine neue Perspektive auf Körper und Seele*. Originalausgabe. Gießen: Psychosozial-Verlag.

HOMFELDT, Hands Günther, 2012. Soziale Arbeit im Gesundheitswesen und in der Gesundheitsförderung. In: Werner THOLE, Hrsg. *Grundriss soziale Arbeit : ein einführendes Handbuch*. 4. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 489-501.

IRRGANG, Bernhard, 2005. *Einführung in die Bioethik*. München: Wilhelm Fink Verlag.

JÄGER, Burkhard, 2002. Der schlanke Körper - der gesunde Körper?: Ursachen und Folgen der Fixierung auf das Körperideal der Schlankheit aus psychosomatischer Sicht. In: Wolfgang VÖGELE, Hrsg. *Verletzbarer Körper - begnadeter Mensch: Vom Körperverständnis in Medizin und Theologie*. 1. Aufl. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie, 63-96.

JANOWSKI, Bernd, 2015. Das Herz - ein Beziehungsorgan: Zum Personverständnis des Alten Testaments. In: Bernd JANOWSKI und Christoph SCHWÖBEL, Hrsg. *Dimensionen der Leiblichkeit: Theologische Zugänge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 1-45.

JEWETT, Robert, 2002. Leib/Leiblichkeit: I. Biblisch. In: Hans Dieter BETZ, Hrsg. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, 216-218.

JOSWIG, Benita, 2012. Transitwege jenseits von Krankheit und Gesundheit. In: Ilse FALK, Kerstin MÖLLER, Brunhilde RAISER und Eske WOLLRAD, Hrsg. *So ist mein Leib: Alter Krankheit und Behinderung - feministisch-theologische Anstöße*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 143-156.

KARLE, Isolde, 2014. *Liebe in der Moderne: Körperlichkeit Sexualität und Ehe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

KLEMM, Matthias, Ronald STAPLES und Marthe Judith WOLTER, 2018. Einleitung: Leib und Netz und die Sozialwissenschaften. In: Matthias KLEMM und Ronald STAPLES, Hrsg. *Leib und Netz: Sozialität zwischen Verkörperung und Virtualisierung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, V-XVII.

KLESSMANN, Michael und Dietrich STOLLBERG, Hrsg., 1997. *"Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes": Körper - Leib - praktische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KNAUP, Marcus und Martin HÄHNEL, Hrsg., 2014. *Leib und Leben: Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KNAUP, Marcus, 2013. *Leib und Seele oder mind and brain?: Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne*. Studienausg. Freiburg: Alber.

KOLL, Julia, 2007. *Körper beten: Religiöse Praxis und Körpererleben*. Stuttgart: Kohlhammer.

KRAHE, Susanne, 2012. Der defekte Messias. In: Ilse FALK, Kerstin MÖLLER, Brunhilde RAISER und Eske WOLLRAD, Hrsg. *So ist mein Leib: Alter Krankheit und Behinderung - feministisch-theologische Anstöße*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 77-80.

KREFT, Dieter, 2017. *Wörterbuch Soziale Arbeit : Aufgaben, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*. 8. Weinheim: Beltz Juventa.

KRISTENSEN, Stefan, 2012. Maurice Merleau-Ponty I: Körperschema und leibliche Subjektivität. In: Emmanuel ALLOA, Thomas BEDORF und Christian GRÜNY, Hrsg. *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. 1. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck, 23-36.

KURATLE, David und Christoph MORGENTHALER, 2015. *Männerseelsorge: Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis*. Stuttgart: Kohlhammer.

LANG, Friedrich, 1994. *Die Briefe an die Korinther: übersetzt und erklärt von Friedrich Lang* [Online-Quelle]. 17. Auflage, (2. Auflage dieser neuen Bearbeitung). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Zugriff am 08.10.2018]. Verfügbar unter: 10.13109/9783666513688

LÉVINAS, Emmanuel, 1987. *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. 2., unveränd. Aufl. Freiburg: Verlag Karl Alber.

LOB-HÜNDEPOHL, Andreas, 2016. Leib. In: Norbert FRIEDRICH, Klaus BAUMANN, Christian DOPHEIDE, Johannes EURICH, Astrid GIEBEL, Beate HOFMANN, Traugott JÄHNICHEN, Frank Otfried JULY, Jörg KRUTTSCHNITT und Martin WOLFF, Hrsg. *Diakonie-Lexikon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 264-266.

- LOWINSKI, Felicitas, 2007. *Bewegung im Dazwischen: Ein körperorientierter Ansatz für kulturpädagogische Projekte mit benachteiligten Jugendlichen*. Bielefeld: transcript Verlag.
- LÜCK, Anne-Kathrin, 2013. *Der gläserne Mensch im Internet: Ethische Reflexionen zur Sichtbarkeit Leiblichkeit und Personalität in der Online-Kommunikation*. Stuttgart: Kohlhammer.
- MAHR, Peter, 2015. *Philosophie von Bacon bis Freud* [Online-Quelle]. Stuttgart: UTB GmbH; facultas [Zugriff am 19.09.2018]. Verfügbar unter: <http://elk-wuehan.hh-netman.de/han/utbstudi/www.utb-studi-e-book.de/9783838542140>
- MARTIN, Gerhard Marcel, 1997. Der nackte Leib Christi. In: Michael KLESSMANN und Dietrich STOLLBERG, Hrsg. *"Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes": Körper - Leib - praktische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 101-111.
- MERLAU-PONTY, Maurice, 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung: Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm*. Berlin: Walter de Gruyter & co.
- MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth, 1994. *Mein Körper bin ich: Neue Wege zur Leiblichkeit*. Orig.-Ausg. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
- MÜLLER, Gerhard, Hrsg., 1990. *Theologische Realenzyklopädie: Band 20 Kreuzzüge - Leo XIII*. Berlin: Walter de Gruyter.
- MULOT, Ralf und Sabine SCHMITT, 2017. *Fachlexikon der Sozialen Arbeit*. 8., völlig überarbeitete und aktualisierte Auflage. Baden-Baden: Nomos.
- NAUER, Doris, 2014. *Seelsorge : Sorge um die Seele*. 3. Stuttgart: Kohlhammer.
- NAUER, Doris, 2018. *Mensch: Christliches Menschenbild heute? Verständlich erläutert für Neugierige*. Stuttgart: Kohlhammer.
- NAURATH, Elisabeth, 2000. *Seelsorge als Leibsorge: Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge*. Stuttgart: Kohlhammer.
- ORTH, Stefan, 2009. Zur Einführung. In: Stefan ORTH und Magnus STRIET, Hrsg. *Eros - Körper - Christentum: Provokation für den Glauben?* Freiburg: Herder, 7-17.
- PAGEL-STEIDL, Jutta, 2014. "Wie schön das du geboren bist" - Überlegungen einer körperbehinderten Frau. In: Marcus KNAUP und Martin HÄHNEL, Hrsg. *Leib und Leben: Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 110-118.



- PIPER, Hans-Christoph, 1997. Leiblichkeit in der Krankenseelsorge. In: Michael KLESSMANN und Dietrich STOLLBERG, Hrsg. *"Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes": Körper - Leib - praktische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 37-46.
- PLESSNER, Helmuth, 1980. Anthropologie der Sinne. In: Günter DUX, Odo MARQUARD und Elisabeth STRÖKER, Hrsg. *Helmut Plessner Gesammelte Schriften III : Anthropologie der Sinne*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 317-395.
- POPPER, Karl R. und John C. ECCLES, 1987. *Das Ich und sein Gehirn*. 6. Auflage. München, Zürich: Piper.
- POSTZICH, Michael, 2016. Emotion und Diakonie (I): Gefühle, soziale Arbeit und die theologische Ausbildung von Diakoninnen und Diakonen. In: Thomas ZIPPERT, Jutta BELDERMANN und Bernd HEIDE, Hrsg. *Brücken zwischen sozialer Arbeit und diakonischer Theologie: Zur Eigenart der sozialdiakonischen Doppelqualifikation von Diakoninnen und Diakonen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 168-210.
- PREUßNER, Andreas, 2012. René Descartes (1596–1650). In: Wulff D. REHFUS, Hrsg. *Geschichte der Philosophie II 16. bis 18. Jahrhundert*. 1. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH; Vandenhoeck & Ruprecht, 47-54.
- ROTHGANG, Georg-Wilhelm und Johannes BACH, 2015. *Entwicklungspsychologie*. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- SAß, Anke-Christine, Thomas LAMPERT, Thomas ZIESE und Bärbel-Maria KURTH, 2015. *Gesundheit in Deutschland* [Online-Quelle]: *Gesundheitsberichterstattung des Bundes gemeinsam getragen von RKI und DESTASIS* [Zugriff am 26.09.2018]. Verfügbar unter: [https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Gesundheit/Gesundheitszustand/GesundheitInDeutschlandPublikation.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Gesundheit/Gesundheitszustand/GesundheitInDeutschlandPublikation.pdf?__blob=publicationFile)
- SCHÄFER-BOSSERT, Stefanie, 2012. Signifikant anders: Über Auferstehungen, Gleichzeitigkeiten und Grenzüberschreitungen. In: Ilse FALK, Kerstin MÖLLER, Brunhilde RAISER und Eske WOLLRAD, Hrsg. *So ist mein Leib: Alter Krankheit und Behinderung - feministisch-theologische Anstöße*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- SCHIPPERGES, Heinrich, 1981. *Kosmos Anthropos: Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*. 1. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SCHLIESSER, Benjamin, 2007ff. Corpus Paulinum. In: Stefan ALKIER, Michaela BAUKS und Klaus KOENEN, Hrsg. *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*

[Online-Quelle] [Zugriff am: 08.10.2018] Verfügbar unter: <http://www.wibilex.de>, 1-25.

SCHMITZ, Hermann, 1998. *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Ostfildern: Edition Tertium.

SCHMITZ, Hermann, 2011. *Der Leib*. Berlin: de Gruyter. Verfügbar unter: 10.1515/9783110250992

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, 2002. Leib-Sorge?: Die Wiederentdeckung des Leibes in der Seelsorge. In: Wolfgang VÖGELE, Hrsg. *Verletzbarer Körper - begnadeter Mensch: Vom Körperverständnis in Medizin und Theologie*. 1. Aufl. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie, 97-116.

SCHOCKENHOFF, Eberhard, 2014. In Leib und Seele Einer: Zum Verständnis der leib-seelischen Einheit des Menschen. In: Marcus KNAUP und Martin HÄHNEL, Hrsg. *Leib und Leben: Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 211-226.

SCHREY, Heinz-Horst, 1990. Leib/Leiblichkeit. In: Gerhard MÜLLER, Hrsg. *Theologische Realenzyklopädie: Band 20 Kreuzzüge - Leo XIII*. Berlin: Walter de Gruyter, 638-643.

SCHWERDTFEGGER, Julia, 2002. Körper und Geburt: Verantwortung und Herausforderungen in der modernen Geburtsmedizin. In: Wolfgang VÖGELE, Hrsg. *Verletzbarer Körper - begnadeter Mensch: Vom Körperverständnis in Medizin und Theologie*. 1. Aufl. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie, 117-126.

SCHWÖBEL, Christoph, 2015. Einleitung: Dimensionen der Leiblichkeit. In: Bernd JANOWSKI und Christoph SCHWÖBEL, Hrsg. *Dimensionen der Leiblichkeit: Theologische Zugänge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, VII-XIV.

SCORNAIENCHI, Lorenzo, 2013. Die Unterscheidung von σάρξ und σῶμα und ihre Konsequenzen für die Ethik des Paulus. In: Friedrich HORN, Ulrich VOLP und Ruben ZIMMERMANN, Hrsg. *Ethische Normen des frühen Christentums: Gut - Leben - Leib - Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Context and Norms of New Testament Ethics. Band IV*. 1st ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 329-349.

STEGEMANN, Wolfgang, 2007. Das Fleisch ward Wort: "Fleisch" als kulturelle Norm der Körper. In: Christina AUS DER AU und David PLÜSS, Hrsg. *Körper - Kulte: Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie Religions- und Kulturwissenschaften*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 31-46.

TILLY, Michael, 2015. Aspekte der Leiblichkeit im paulinischen Denken. In: Bernd JANOWSKI und Christoph SCHWÖBEL, Hrsg. *Dimensionen der Leiblichkeit: Theologische Zugänge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 69-86.

URBAN, Monika, 2018. Doing digital health.: Zur Verschränkung von Leib und Netz in digitalen Gesundheitspraktiken. In: Matthias KLEMM und Ronald STAPLES, Hrsg. *Leib und Netz: Sozialität zwischen Verkörperung und Virtualisierung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 149-173.

UZAREWICZ, Charlotte und Michael UZAREWICZ, 2005. *Das Weite suchen: Einführung in eine phänomenologische Anthropologie für Pflege*. Stuttgart: Lucius und Lucius.

VERBAND EVANGELISCHE DIAKONEN- UND DIAKONINNENGEMEINSCHAFT IN DEUTSCHLAND E.V., 2004. Was sollen Diakone und Diakoninnen können?: Kompetenzmatrix für die Ausbildung von Diakoninnen und Diakonen im Rahmen der doppelten Qualifikation / erarb. und beschlossen von der "Ständigen Konferenz der Ausbildungsleiter und -leiterinnen im VEDD" (KAL) im Frühjahr 2004. *IMPULS*. (3).

VERBAND EVANGELISCHE DIAKONEN- UND DIAKONINNENGEMEINSCHAFT IN DEUTSCHLAND E.V., 2008. Tätigkeitsprofile von Diakoninnen und Diakonen: Ein Arbeitspapier der KAL (Konferenz der Ausbildungsleiterinnen und -leiter der Diakonausbildung) im VEDD. *IMPULS*. (1).

VOLP, Ulrich, 2013. Leib als ethische Norm in Antike und Christentum: Der Grundbegriff Leib und die Begründungszusammenhänge antiker christlicher Ethik. In: Friedrich HORN, Ulrich VOLP und Ruben ZIMMERMANN, Hrsg. *Ethische Normen des frühen Christentums: Gut - Leben - Leib - Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Context and Norms of New Testament Ethics. Band IV*. 1st ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 307-312.

VON KARDORFF, Ernst, 2008. Soziale Arbeit und Soziale Dienste im Gesundheitswesen. In: Karl August CHASSÉ und Hans-Jürgen VON WENSIERSKI, Hrsg. *Praxisfelder der sozialen Arbeit : eine Einführung*. 4. Weinheim: Juventa-Verlag, 351-368.

VON LÜPKE, Johannes, 2002. Verletzbarer Körper - Begnadeter Mensch: Anthropologische Orientierungen des Christentums. In: Wolfgang VÖGELE, Hrsg. *Verletzbarer Körper - begnadeter Mensch: Vom Körperverständnis in Medizin und Theologie*. 1. Aufl. Rehbürg-Loccum: Evangelische Akademie, 45-62.

WEINREB, Friedrich, 1999. *Leiblichkeit: Unser Körper und seine Organe als Ausdruck des ewigen Menschen*. 7. - 9. Tsd. Weiler im Allgäu: Thaurus-Verlag.

WENDT, Wolf Rainer, 2017. Care. In: DEUTSCHER VEREIN FÜR ÖFFENTLICHE UND PRIVATE FÜRSORGE, Hrsg. *Fachlexikon der Sozialen Arbeit*. 8. Baden-Baden: Nomos, 147.

WESTERMANN, Claus und Ferdinand AHUIS, 2008. *Calwer Bibelkunde: Altes Testament Apokryphen Neues Testament*. 15. Aufl. Stuttgart: Calwer.

# Anhang

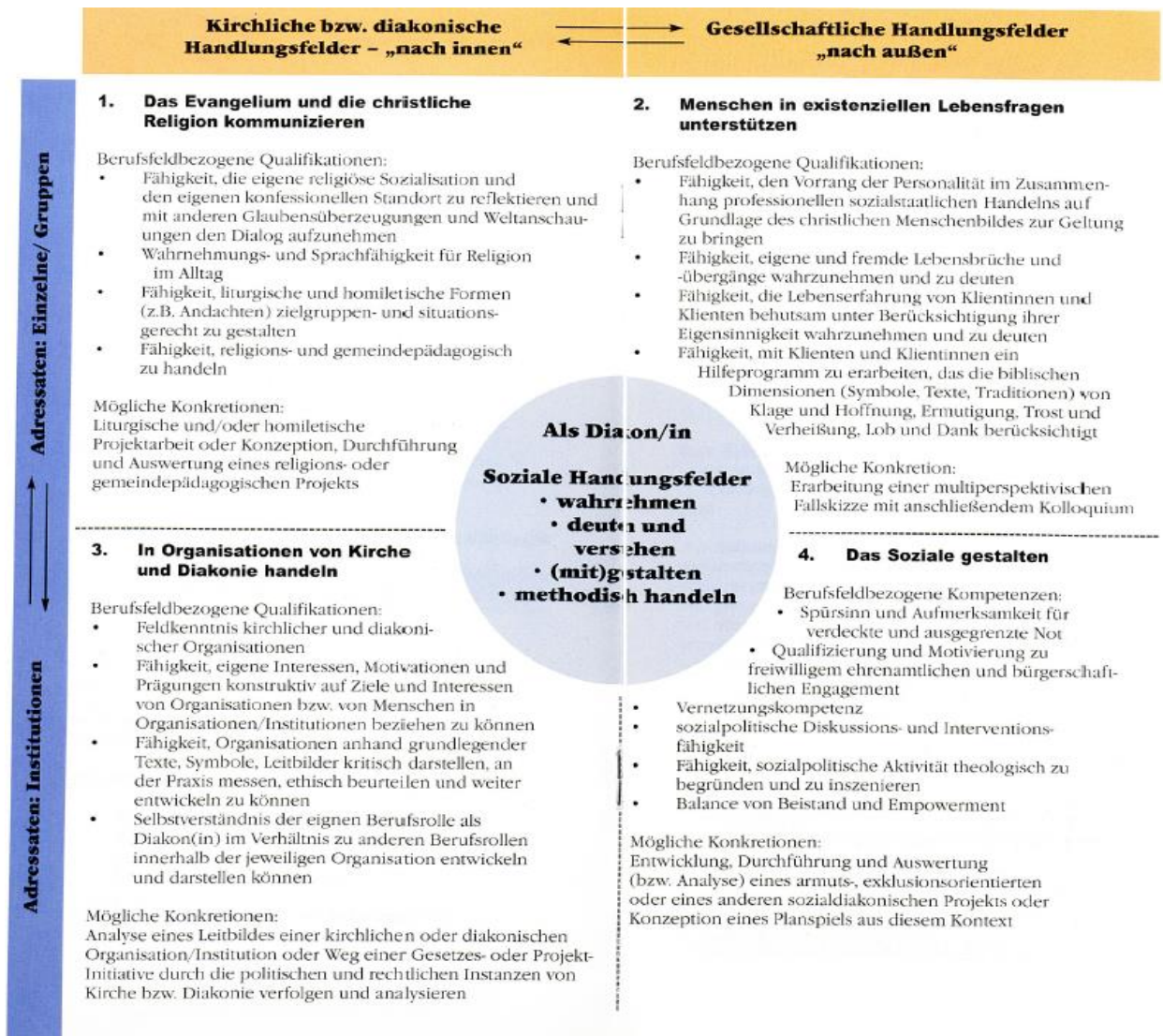


Abb. 1: Kompetenzmatrix zur Ausbildung von Diakoninnen und Diakonen

In: VERBAND EVANGELISCHE DIAKONEN- UND DIAKONINNENGEMEINSCHAFT IN DEUTSCHLAND E.V., 2004. Was sollen Diakone und Diakoninnen können?: Kompetenzmatrix für die Ausbildung von Diakoninnen und Diakonen im Rahmen der doppelten Qualifikation / erarb. und beschlossen von der "Ständigen Konferenz der Ausbildungsleiter und -leiterinnen im VEDD" (KAL) im Frühjahr 2004. *IMPULS*. (3). Seite 8-9.



Abb. 2 Santo Spirito, sagrestia, crocifisso di michelangelo: cc Sailko

Verfügbar unter:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Santo\\_Spirito,\\_sagrestia,\\_crocifisso\\_di\\_michelangelo\\_01.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Santo_Spirito,_sagrestia,_crocifisso_di_michelangelo_01.JPG)





Abb. 3 Peter Paul Rubens: Boreas entführt Oreithya, etwa 1620 ©

Verfügbar unter:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Peter\\_Paul\\_Rubens\\_135.jpg?uselang=de](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Peter_Paul_Rubens_135.jpg?uselang=de)

## Leibsongekonzept zum Umgang mit...

...dem Anderen	...dem Selbst
1. zwischen unterschiedlichen Berufen vermitteln	1. Sich der eigenen Arbeitsumstände bewusst sein
2. Den Anderen nicht „verobjektivieren“	2. Die eigene leibliche Kommunikation wahrnehmen
3. Dem Anderen mit Würde begegnen	3. Die eigene Lebensgeschichte achten
4. Dem Anderen zuhören und mit ihm/ihr mitfühlen und -leiden	4. Die Komplexität seiner Selbst wahrnehmen
5. Die Leiblichkeit des Anderen fördern	5. Die eigene Begrenztheit achten
6. Mit Sinnfragen umgehen können	6. Sich selbst annehmen
7. Berühren und berühren lassen	7. Die eigene Leiblichkeit genießen
8. Den Leib des Anderen als Gottes Gabe sehen	8. Sich an der eigenen Andersheit erfreuen

Abb. 4 Leibsongekonzept von Tobias Trumpp



## **Ehrenwörtliche Versicherung**

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Insbesondere versichere ich, dass ich alle wörtlich und sinngemäß übernommenen Stellen eindeutig kenntlich gemacht habe. Ich versichere auch, dass die Arbeit noch an keiner anderen Stelle als Abschlussarbeit vorgelegt wurde.

Datum:

Unterschrift:

---