



SASKIA WENDEL · ERFURT

DIE FETISCHISIERUNG DES «SCHÖNEN» KÖRPERS

Kritische Bemerkungen zu gegenwärtigen Körperpraxen

«Einfach schön»?

Vor einigen Jahren führte die Ausstrahlung der TV-Sendung «Einfach schön – The Swan» zu heftigen Diskussionen darüber, ob mit dieser Sendung nicht endgültig die Grenzen des guten Geschmacks überschritten worden sind: Junge Frauen, die sich zu einer Schönheits-Operation entschlossen hatten, wurden vor, während und nach der Operation gefilmt. Unter dem Beistand der Moderatorin Verona Pooth wurde das Ergebnis der Operation enthüllt und dann die «Schönste» der enthüllten operierten Damen gewählt. «The Swan» schwamm nur kurz im TV-Programmsumpf – wohl auch aufgrund der deutlichen Kritik der Öffentlichkeit. Doch die Themen Körperkult und Schönheitswahn sind weiterhin dominant, und dies nicht nur im Fernsehen. Ein Blick auf den boomenden Markt des Fitness- und Wellness-Bereiches zeigt, wie sehr die Sehnsucht nach dem wohlgeformten, perfekten Körper und nach makelloser Schönheit mittlerweile das alltägliche Leben bestimmt. Selbstverständlich war der Wunsch nach dem «schönen Körper» schon immer ein Thema, dennoch lässt sich feststellen, dass sich das Bedürfnis nach Schönheit nochmals gesteigert hat, dass es andere, auch exzessivere Formen angenommen hat, und dass dieses Bedürfnis noch weit mehr als früher medial verstärkt und gesteuert, ja teilweise erzeugt wird.

Die Modellierung des Körpers als Folge des Begehrens nach Schönheit, Fitness, Vitalität gehorcht darüber hinaus kaum den je eigenen Vorstellungen, sondern häufig diskursiv erzeugten Konstrukten von Körperbildern und von sozialen Normen, die dem Leib eingeschrieben werden und so das Bild des «Wunschkörpers» formen und bestimmen.¹ Der Eigenleib wird so zum konstruierten Objekt, zum Körper, und dies

SASKIA WENDEL, geb. 1964 Prof. Dr. phil., Fundamentaltheologin und Religionsphilosophin. Z. Zt. Fellow am MAX-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt.

durch konkrete «Körpertechnologien» bzw. Körperpraxen.² Der eigene Leib wird als Körper zu einem Gegenstand, der sich beliebig bearbeiten lässt: «... der natürliche, fehlerhafte, alternde ... Körper ist ein Objekt der Verachtung. ... Er muss gebändigt, gezähmt, geformt und damit zu einem neuen, quasi re-inkarnierten Körper werden.»³ Das Selbst macht sich so zu einem Ding unter Dingen; solcherart sich selbst verdinglichend zieht es jedoch den Unterschied zwischen dem dinghaft Seienden und dem Dasein, das es selbst ist, ein: den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand», zwischen Ding und Person.⁴ Die Fetischisierung des «schönen» Körpers im Rahmen bestimmter Körperpraxen negiert letztlich die Einmaligkeit des Daseins, die ihm gerade auch in seiner Leiblichkeit zukommt⁵, und macht es zu einem einzelnen Objekt neben vielen anderen, seine Einmaligkeit nivellierend im Streben nach der Herausgehobenheit im und durch den «schönen» Körper, der geltenden Schönheitsnorm entsprechend. Doch die Verdinglichung des Lebens, mithin auch die Verdinglichung des eigenen Leibes zum objektivierten Körper, erfolgt nicht kontextlos, sondern innerhalb eines sozioökonomischen und kulturellen Kontextes, der die Praxis der Verdinglichung nicht allein prägt, sondern auch erzeugt. Umgekehrt spiegelt jene Praxis den Kontext, in dem sie entsteht und in dem sie sich vollzieht. Dieser soziale Kontext ist gegenwärtig durch die kulturelle Hegemonie eines Diskurses bestimmt, in dem das Streben nach Gewinnmaximierung und eine an Wettbewerb, Leistung, Effizienz und Nützlichkeitsabwägungen sowie an der Tauschlogik ausgerichteten Lebensführung dominieren. Davon sind auch die «Körpertechnologien» betroffen: Der «schöne» Körper ist nicht allein zum Objekt, sondern zur Ware geworden, denn auch Körper können zum reinen Objekt der Tauschlogik werden, können gekauft und verkauft werden, haben ihren Preis, gerade im Medienzeitalter.

Das zum Objekt und zur Ware gewordene Selbst aber verliert in dem Bestreben, durch einen möglichst perfekt gestylten Körper aus der Masse der Vielen herauszuragen, genau das, was ihm Einmaligkeit verleiht, was es von anderen unterscheidet und zu einem Diesen und keinem Anderen macht. Walter Benjamin hatte darauf hingewiesen, dass das Kunstwerk, das im kulturindustriellen Betrieb sowie im Medienzeitalter zur reproduzierbaren Ware wird, seine Aura und damit seine Originalität, seine Einmaligkeit verliert.⁶ Das Gleiche ist hinsichtlich des Selbst zu sagen, das sich in seiner Stilisierung der herrschenden Norm des «schönen» Körpers unterwirft: Es wird zum bloßen Einzelnen im Einerlei einer Masse, die sich der geltenden Norm – hier der Norm makelloser Schönheit – unterworfen hat. Denn durch die Angleichung an den Normkörper geht ja gerade die Einmaligkeit, die «Aura» verloren, die jedes einzelne Dasein auszeichnet; solcherart sich selbst seiner Originalität beraubend macht es sich zur Kopie

unter vielen anderen Kopien, die geltenden Körperbilder und gesellschaftlichen Codes reproduzierend.

Die Schönheit des Avatars

Neben jener Fetischisierung des realen Körpers lässt sich derzeit auch ein anderes Phänomen beobachten: der Versuch, die Grenzen zu erweitern oder gar abzuschütteln, die der eigene Körper setzt. Beispiel solch eines Versuches ist der virtuelle Sprung aus den Fesseln des Körpers hinein in die unendlichen Weiten virtueller Realitäten, wie sie etwa von Computerspielen geboten werden. Sehr bekannt geworden ist hier das Spiel «second life»; auch wenn es derzeit etwas ruhiger um das «zweite Leben» im Netz geworden ist, so erfreut es sich dennoch weiterhin reger Beteiligung. Die Attraktivität von «second life» beruht vor allem darauf, dass man sich durch einen Avatar, einen virtuellen Stellvertreter im Netz, eine völlig neue Identität konstruieren kann. Die reale Identität bleibt im Verborgenen, und so ist die Möglichkeit gegeben, ein «zweites Leben» zu führen, welches man realiter womöglich niemals leben könnte oder wollte.⁷ Hier manifestiert sich die Sehnsucht nach dem Ausbruch aus dem realen Leben und seinen vielfältigen Bedingtheiten und Grenzen, der Wunsch nach dem «ganz Anderen», kurz: die Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung aus den bestehenden Zuständen. Allerdings entpuppt sich die schöne neue Welt zumeist doch nur als billige Kopie der alten; den Bewohnern der virtuellen Welt fällt genau besehen nichts wirklich Neues ein, und so erweist sich die neue Welt im Netz nur als die Verdoppelung des Bestehenden – keine Spur von Erlösung oder der Realisierung des «ganz Anderen», sondern bloße Perpetuierung des status quo. Denn auch in «second life» gibt es Betrug, Neid, Habgier, Raub, Mord und Totschlag – kein Wunder, denn die handelnden Personen sind ja weiterhin Menschen in all ihrer Unvollkommenheit und Begrenztheit, Menschen zudem, die von dem gesellschaftlichen Umfeld geprägt sind, in dem sie realiter leben.

Nur in einem Punkt unterscheidet sich die virtuelle von der realen Welt auffallend deutlich: Es gibt kaum hässliche oder alte Avatare; die neue Wunschidentität orientiert sich vielfach an der Norm gesellschaftlich dominanter Körperbilder: normierte Schönheit, Vitalität, Virilität, Weiblichkeit; kaum jedoch Krankheit, Alter, Behinderung, Gebrechlichkeit, Schwäche. Die Selbsterfindung im Netz konzentriert sich so in erster Linie auf den Außeneindruck, weniger aber auf die Veränderung des Handelns, der inneren Einstellung, der eigenen Wertorientierung oder auf die Veränderung gesellschaftlicher und ökonomischer Strukturen. Was bzw. wer schon im realen Leben an den Rand gedrängt wird wie Alte, Kranke, Arme, Schwache, wird es auch und gerade im zweiten Leben. Genau besehen handelt es sich

somit bei der Konstruktion einer zweiten Identität qua Avatar, obwohl unter dem Vorzeichen der Auslöschung des realen Körpers stehend, um eine Form des Körperkultes unter virtuellen Bedingungen, also auch um eine Fetischisierung des Körpers, die sich jedoch nicht mehr auf den realen, sondern auf den virtuellen Körper bezieht. Man verzichtet auf die mühsame, häufig anstrengende oder auch schmerzhafte Arbeit am realen Körper etwa durch Fitnessangebote, Sport, Diätetik, Kosmetik bis hin zu Schönheits-Operationen, weil man sich als sein eigener Schöpfer den Wunschkörper ganz ohne Mühen selbst virtuell zurechtschneiden kann. Auch die virtuelle Körperpraxis folgt also dem Modell der Objektivierung und Verdinglichung, welche sich in der Ersetzung des realen durch ein virtuelles Selbst vollzieht. Die Praxis der Konstruktion des Körpers setzt sich somit im Virtuellen fort; Körperdiskurse, die das erste Leben beherrschen, dominieren auch das zweite, allerdings gepaart mit einer Feindlichkeit dem eigenen Leib gegenüber, der sich im realen Körper ausdrückt.⁸ Der virtuelle Körper jedoch ist losgelöst vom Eigenleib beliebig austauschbar und konstruierbar, und so ist auch die Beziehung, die Referenz zwischen dem Körper und dem Selbst, das sich in ihm auszudrücken sucht, beliebig geworden und damit auch die Identität, die das Selbst in «second life» besitzt. Solcherart ist das postmoderne Ideal der ständigen, unendlichen Verschiebung der Bedeutung medial-virtuell realisiert – bis hin zur Aufhebung der Grenze zwischen Sein und Schein: Ich bin stets immer auch ein Anderer; niemand weiß, wer oder was ich wirklich bin, und womöglich weiß ich es irgendwann selbst nicht mehr genau, versunken in das Spiel der immerwährenden Eigenkreation, der unendlichen Selbstkonstruktion.⁹ Gefällt mir mein Avatar, oder besser: gefalle ich mir selbst nicht mehr, dann bastele ich mir eben einen neuen Avatar, ein neues Selbst. Genau darin aber geht die Einmaligkeit verloren, die das Selbst zu einem unaustauschbaren Dasein macht. Außerdem geht die leibseelische Einheit verloren, die zur Einmaligkeit, zur Subjektivität des Selbst hinzugehört. Der Avatar im Netz als Ausdruck des Selbst ist folglich keine Person, denn Personalität ist Ausdruck genau jener Einmaligkeit des Selbst in seiner leibseelischen Einheit.¹⁰ Der Avatar ist «etwas» im Netz, nicht «jemand», pures Objekt unter anderen Objekten. Dann aber kommt ihm streng genommen die Würde nicht zu, die einer Person zukommt, welche in ihrer Einmaligkeit gegründet ist. Kommt ihm diese Würde aber nicht zu, dann auch nicht die Rechte, die aus ihr resultieren, wie etwa das Recht auf Leben oder auf leibliche Unversehrtheit und Unverfügbarkeit. Der Avatar ist so gesehen grenzenlos «antastbar», und genau dies geschieht auch in virtuellen Körperpraxen, wie Analysen etwa zu sexuellem Missbrauch im Netz zeigen. Was im realen Leben auf Widerstand, Widerspruch, auf moralische Bedenken, ja auf Ahndung durch das Gesetz stößt, kann somit virtuell unbegrenzt ausgelebt werden. Insofern



verschwimmt im «zweiten Leben» nicht allein die Grenze zwischen Sein und Schein, Wahrheit und Fiktion bzw. Illusion, sondern auch die Unterscheidung zwischen recht und unrecht, gut und böse.

In «second life» sucht das Selbst der Endlichkeit, den Bedingtheiten des realen Lebens zu entkommen, doch der Sprung in das vermeintlich «ganz Andere», in die Unendlichkeit virtuellen Lebens, entpuppt sich genau besehen als Sprung in das «Schlecht-Unendliche» und in den unendlichen Progress, den Georg Wilhelm Friedrich Hegel vom wahrhaft Unendlichen unterschied, vom Unbedingten also, das grundloser Grund alles Bedingten und keine Verlängerung oder Verdoppelung des Endlichen ist. Die Entledigung des realen Körpers in der Ersetzung durch einen virtuellen Körper mit digitaler Haut kann zudem vielleicht vor Krankheit und Gebrechlichkeit im Netz schützen, aber nicht vor Übergriffen; auch der Avatar kann Opfer von Angriffen gegen Leib und Leben werden, von sexuellem Missbrauch und Vergewaltigung etwa. Ebenso gibt es auch im virtuellen Leben Herrschaftsverhältnisse, gibt es Ungleichheit und Ungerechtigkeiten, und dies deshalb, weil es sich letztlich nur um die Verlängerung des realen Lebens handelt und damit auch der Zustände und Verhältnisse, in denen sich dieses Leben vollzieht. Der Wunsch nach den grenzenlosen Möglichkeiten, nach absoluter Freiheit, nach bedingungsloser Selbsterfindung, ja nach Allmacht hinsichtlich der unendlichen Möglichkeiten der Selbstschöpfung, konkretisiert sich dann doch sehr in den Bahnen der zutiefst endlichen Freiheit. Zudem bleibt die virtuelle Körperwelt in einem zentralen Punkt hinter der realen zurück: In ihr gibt es kein unmittelbar sinnliches Erleben, keine leibliche Erfahrung; die digitale Haut etwa kann nur virtuell, nicht real berührt werden, und virtuelles Essen kann man ebenso wenig schmecken wie virtuellen Wind spüren oder den Duft virtueller Pflanzen riechen – ganz zu schweigen davon, dass das virtuelle Brot nicht wirklich satt machen kann, dazu braucht es dann doch die Fertigpizza, die nicht der Avatar verspeist, sondern sein vor dem heimischen Computer sitzender Schöpfer, der sich «außerhalb» befindet, mitten im «ersten Leben», welches genau besehen das einzige ist, weil ohne dieses erste Leben überhaupt kein zweites bestünde, und weil das zweite nichts anderes ist als der Schein des ersten. Deshalb endet die «schlechte Unendlichkeit» des zweiten Lebens denn auch unweigerlich, wenn das erste Leben endet, der Tod kann in «second life» nicht besiegt werden. Der virtuell übergangene Leib kommt also spätestens dann zurück, wenn der reale Körper krank wird, wenn er altert, wenn er stirbt. Die angestrebte Erlösung im Netz ist also eine zutiefst partikulare: eine Erlösung vom eigenen Körper durch die Aneignung eines virtuellen Wunschkörpers, der der Norm entspricht. Das Heilsversprechen, das «second life» bietet, unterscheidet sich somit gravierend von der christlichen Hoffnung auf Heil, denn zum einen geht es im Christentum um die umfassende Er-



lösung auch aus Unrecht, Leid und Tod, um eine Erlösung, die Leben in Fülle für alle ermöglicht, auch und gerade für diejenigen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Eine Erlösung auch vom Zwang zur Objektivierung und Verdinglichung des Anderen wie des Selbst, eine Erlösung aus dem Kreislauf des Strebens nach Herausgehobenheit in der Sehnsucht, mitten im Endlichen etwas Bleibendes zu schaffen. Zum anderen gehört zur christlichen Erlösungshoffnung die Überzeugung nicht allein von der «Unsterblichkeit der Seele», sondern von der «Auferstehung des Leibes» hinzu, also gerade das Bekenntnis dazu, dass die ganze Person in leibseelischer Einheit den Tod überdauert. «Second life» dagegen verheißt eine «Auferstehung» des Selbst in die Virtualität des «zweiten Lebens» und in die Existenz des Avatars in der virtuellen Welt hinein, dabei muss jedoch das Fleisch des realen Körpers zurückgelassen werden. Doch auch diese virtuelle Existenz ist nicht von Dauer, denn stirbt die reale Person, so auch der Stellvertreter im Netz; endet das erste Leben, so definitiv auch das zweite. Das Heilsversprechen von «second life» ist somit nur vorläufig; die Erlösung letztlich nur Schein ebenso wie die Welt, in der sie geschehen soll, eine bloße Vorspiegelung des «ganz Anderen», die zutiefst dem Endlichen verhaftet bleibt.

Die Fetischisierung des Körpers und die Frage der Macht

Beide Varianten einer Fetischisierung des «schönen» Körpers – die modellierende Zurüstung des realen Körpers zum Wunschkörper und die Auslöschung des realen Körpers zugunsten eines virtuellen Wunschkörpers – gehorchen den Gesetzen von Körperdiskursen, in denen es weniger um die eigenen Wünsche, das eigene Begehren geht, denn um die Durchsetzung von Machtvorstellungen, Machtinteressen. Dabei kann es sich um die Macht derjenigen handeln, die mit, durch und an ihrem Körper agieren, denn eine bestimmte Körperpraxis kann mit einem konkreten Machtwunsch verbunden sein: der Wunsch, über den eigenen Körper Macht über andere auszuüben, sei es durch größtmögliche Attraktivität, sei es durch größtmögliche Stärke oder Gesundheit, der Wunsch, sich durch einen möglichst schönen Körper von anderen zu unterscheiden, der Wunsch, eine quasi gottgleiche Macht über den eigenen Körper zu besitzen, ihn mittels konkreter «Techniken des Selbst» kontrollieren, verändern, ja neu schaffen zu können. Insbesondere im virtuellen zweiten Leben scheinen der neu gewonnenen Schöpfermacht keine Grenzen gesetzt. Es kann sich jedoch auch um die Macht gesellschaftlicher Körperbilder handeln, die das je eigene Körperbild prägen und normieren wie etwa traditionelle Schönheitsideale, die häufig an eine dem Ideal vollkommener Harmonie verpflichteten Vorstellung des Schönen gebunden sind, und die zumeist mit

ebenso gesellschaftlich normierten Bildern von Weiblichkeit und Männlichkeit verbunden sind. Ist man etwa mit Michel Foucault oder Friedrich Nietzsche der Meinung, dass man stets in Machtdiskurse verstrickt ist, etwa aufgrund des «Willens zur Macht», der das Leben strukturiert und bestimmt, wird man damit keine Probleme haben: Macht könnte ja auch und gerade die Fähigkeit zu Kreativität bedeuten, und so könnten die neuen Möglichkeiten realer wie virtueller Körpertechnologien eine neue Möglichkeit von Selbstbestimmung eröffnen, ja sogar von Selbstverantwortung, denn jeder wäre sowohl dazu fähig als auch dafür verantwortlich, seinen Körper zu gestalten und zu schaffen – unter der Maßgabe der sozial konstruierten Körperdiskurse und ihrer Codes.

Doch wer solcherart Macht mit einem Können, Vermögen gleichsetzt, verkennt, dass nur dann Macht als Gestaltungsmacht interpretiert werden kann, wenn sie einem Subjekt zukommt, das machtvoll agiert, wenn es also einen Akteur des Machthandelns gibt. Das von Nietzsche beeinflusste Foucaultsche Verständnis von Machtdiskursen jedoch zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es Machtdiskurse als quasi anonym waltende, subjektlose «Mächte» versteht wie etwa die Macht einer gesellschaftlichen Struktur, einer sozialen Norm, eines überlieferten Wertes. Doch wo kein Subjekt, da auch keine Freiheit, und wo keine Freiheit, da auch kein Können, Vermögen, somit auch kein Machthandeln im Sinne von Gestaltungsmacht, ja gar kein «Wille zur Macht», versteht man den Willen nicht als Gesetz bzw. Struktur des Lebens, sondern als Vermögen der Vernunft, das stets das Vermögen einzelnen, mit Vernunft begabten, bewussten Daseins ist – einem Willen zudem, dem auch ein Wille, ein Begehren nach Macht zugehören kann, der aber nicht mit diesem Begehren identisch ist bzw. sich in ihm erschöpft. Die Rede von Selbstbestimmung und Selbstverantwortung wird jedoch äquivok, wenn sie sich von der Anerkennung der Freiheit als Prinzip alles Handelns, also auch des Machthandelns, abkoppelt. Darüber hinaus ist Selbstbestimmung negiert, wenn die Konstruktion des Körpers und mit ihm auch der eigenen Identität allein durch vorgegebene Codes und sozial normierte Körperbilder bestimmt ist; der Wunschkörper entspräche dann nicht eigenen, sondern fremden Wünschen.¹¹ Selbstbestimmte Körperpraxen gründen dagegen in der Freiheit, sich zu diesen gesellschaftlich vermittelten Traditionen, auch zu einem traditionellen Schönheitsideal, verhalten, sie gegebenenfalls auch kritisieren und verändern zu können.¹² Und zur Selbstverantwortung kann es auch gehören, sich bestimmten Einflüssen, Zugriffen auf die je eigene kreative Konstruktion des Selbst und der eigenen Identität zu verweigern, ihnen zu entsagen. Anders wäre Kreativität nichts anderes als nur aneignende Wiederholung und Variation des Bestehenden, und der wahre Akteur der «Techniken des Selbst» wäre nicht das Selbst mit seiner je eigenen Gestaltungsfreiheit und Gestaltungsmacht, sondern die

herrschenden, gesellschaftlich vermittelten «Mächte und Gewalten» in Bezug auf Körperbilder und Körperpraxen, auf Schönheitsideale, auf Geschlechterstereotypen und damit verbundene Rollenzuschreibungen. Gänzlich problematisch wird die Rede von Selbstbestimmung, wenn sie die eigene Kreativität und die eigene Macht, die den Bedingungen der Endlichkeit und Begrenztheit unterworfen ist und sich als endliche Freiheit realisiert, mit göttlicher Allmacht und Schöpferkraft, also mit unbedingter Freiheit verwechselt, die durch endliches Dasein niemals vollkommen realisiert werden kann, zumindest nicht aus eigener Kraft. Solche Allmachtswünsche aber spiegeln sich im Streben nach der Kreation, der Konstruktion des perfekten Körpers, insbesondere in der Kreation des Stellvertreters im Netz, den man nicht nach dem eigenen Bilde, sondern sozial erzeugter Körperbilder entsprechend erschaffen und formen und sich durch ihn am «zweiten Leben» beteiligen kann. Der Spieler am PC wird so zum Abbild eines *genius malignus* – quasi allmächtig als Schöpfer einer virtuellen Welt und doch unvollkommen, somit dem «Hang zum Bösen» anheim gegeben, den er, so gewünscht, virtuell ausleben kann, da Wollen und Sollen in ihm nicht geeint sind und somit auch die sich in der Allmacht ausdrückende Freiheit von Moralität losgelöst wird und so zur puren Willkürfreiheit herabsinkt, die sich den Normen der realen Welt anpasst.

Ein kurzer Ausblick: Das Christentum als Gegendiskurs zu fetischisierenden Körperpraxen

Was aber vermag die gesellschaftlich wirkmächtig gewordene Fetischisierung des «schönen» Körpers, sei es des realen, sei es des virtuellen Körpers, zu durchbrechen? Wie gelingt es, den übergangenen, zum bloßen Körper objektivierten Leib wieder zu entdecken? Es gilt, jenem Körperdiskurs andere Diskurse, andere Erzählungen und Traditionen entgegenzustellen, die die Fetischisierung unterbrechen und einen anderen Blick auf den eigenen wie den fremden Körper und damit letztlich einen anderen Blick auf sich selbst und auf andere ermöglicht – und damit auch eine andere Körperpraxis. Ein solch unterbrechender Diskurs kann auch die christliche Tradition sein, und dies dann, wenn man auf zentrale Motive des Christentums aufmerksam macht, die auch für die gegenwärtigen Körperdiskurse und Körperpraxen von Bedeutung sind. Solch ein Motiv ist der Inkarnationsgedanke und damit die Überzeugung, dass Gott in Jesus von Nazareth Fleisch, Leib geworden ist, eine Überzeugung, die auch anthropologisch von Bedeutung ist, weil sie dem Leib eine unveräußerliche Würde zuspricht. In diesem Zusammenhang ist auch bedeutsam, dass die Kirche in ihrer Lehre über die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth dem Docketismus und damit den leibfeindlichen Einflüssen bestimmter gnosti-

scher Traditionen eine Absage erteilt hat: Gott hat nicht nur einen Scheinleib angenommen, mit dem er auf Erden wandelte, sondern er ist wirklich und wahrhaftig Fleisch geworden, hat als Mensch auch nicht allein in, mit und durch seinen Leib, sondern *als* Leib gelebt und ist so mitten in der Welt real gegenwärtig gewesen. Anders dagegen die Avatare im Netz: Ausgestattet mit einem Scheinkörper wandeln sie leiblos durch den Schein von «second life» wie ein nicht wirklich Fleisch gewordener, als Mensch verkleideter Gott.

Ein anderes Motiv ist die ebenso anthropologisch bedeutsame Überzeugung von der bleibenden Einmaligkeit der Person und der personalen Einheit von Leib und Seele, welche auch im Bekenntnis zur «Auferstehung des Leibes» und zum «ewigen Leben» zum Ausdruck kommt. Ein weiteres Motiv ist das «Wort vom Kreuz» und damit der Gekreuzigte: Der Körper des Gekreuzigten ist alles andere als ein perfekt gestylter, «schöner» Körper. Es ist ein geschundener, gefolterter Körper, zu einem grausamen Tod verurteilt, dem Schmerz preisgegeben. Doch genau in jenem gemarterten Körper scheint Erlösung, scheint das «Heil der Welt» auf – eine Erlösung, die mehr verheißt als nur den Wunschkörper oder den Sprung aus einer ungeliebten, ungewollten Identität, die mehr gibt als den schönen Schein, der von der harten Realität des wirklichen Lebens ablenkt oder billigen Trost spendet. Gegen die Vertröstungsideologie eines virtuellen «zweiten Lebens» setzt das Christentum seine Botschaft vom Leben in Fülle für alle, vom Reich Gottes, in dem Leid und Unrecht, Sünde und Tod ein für allemal überwunden sind. Zudem hat der Gekreuzigte in seinem Leben deutlich gemacht, dass alle von Gott geliebt und angenommen sind, unabhängig von ihrer Leistung, ihrer Herkunft, ihrem Besitz und ihrem gegenwärtigen Stand, aber auch unabhängig von ihrem Aussehen. Der Wert eines Menschen hängt nicht davon ab, welchen Körper er besitzt, ob er ein bestimmtes Schönheitsideal erfüllt oder nicht, ob er vital und gesund ist oder nicht. Darüber hinaus erkennt das Christentum gerade im «Wort vom Kreuz» auch die Schattenseite der menschlichen Existenz an: Es verdrängt das Leid nicht, den Tod, das Unrecht, und es vertröstet nicht mit billigem Ersatz, der das reale Leid vielleicht allein zu verschleiern, aber nicht aufzuheben vermag und genau besehen reales Leid nur verlängert bzw. an der Abschaffung oder zumindest Linderung jenes Leides hindert, und sei es durch pure Ablenkung. Es huldigt nicht allein dem Ideal des Schönen, Guten, Vollkommenen, sondern macht darauf aufmerksam, wie weit das konkrete Leben oft vom Schönen, Wahren, Guten entfernt ist. Es anerkennt die traurige Tatsache, dass jeder einzelne Mensch nicht nur «edel, hilfreich und gut» ist, sondern auch in das «radikal Böse» verstrickt sein kann, eben weil keiner vollkommen ist. Es anerkennt das Faktum der Schuld, sei es die Schuld von Personen, sei es die zur Struktur, zum System gewordene Schuld, die sich auch in gesellschaftlichen «Strukturen der Sünde» manifestiert. Gerade des-

halb steht ja die Botschaft vom Reich Gottes im Zentrum der Botschaft Jesu, in dem Leid, Sünde und Tod überwunden sind. Keineswegs führt diese «Leidempfindlichkeit» des Christentums zwangsläufig in eine lebensfeindliche Überhöhung des Leidens und damit in eine «schwarze Anthropologie»; im Gegenteil erwächst diese Sensibilität aus einer tiefen Liebe zum und Ehrfurcht vor dem Leben und dem Wunsch, dass allen ein gutes und gelingendes, erfülltes Leben beschieden sein möge. Dazu gehört auch, die harte Realität des Todes nicht zu verdrängen, sondern das Los der Sterblichkeit anzunehmen, die Endlichkeit nicht zu negieren, sondern zu akzeptieren versuchen. Denn wer das Leben in Fülle erlangen will, muss unweigerlich durch den Tod hindurch, wer das Leben liebt, kann den Tod nicht leugnen, denn er gehört zum Leben dazu. Ist er nach christlicher Überzeugung auch in Christus überwunden, so ist er doch nicht zu überspringen, noch der schönste Körper ist dem Verfall anheim gegeben, und auch der virtuelle Körper schwindet, nicht nur dann, wenn es sein Schöpfer will, sondern vor allem dann, wenn dieser Schöpfer selbst stirbt.

Die heilsame Unterbrechung fetischisierender Körperdiskurse geschieht in jeder Praxis, die sich der Nachfolge dessen verpflichtet, der in seinem Leben und Sterben bezeugt hat, wer Gott ist, was Menschen sein können, und was ihnen verheißen ist. In jener Praxis kommen jene Motive zum Tragen, von denen oben die Rede war. Zu dieser Praxis der Nachfolge des Gekreuzigten gehören im übrigen auch bestimmte Körperpraxen, die vielleicht nicht zwingend herrschenden Schönheitsidealen entsprechen, aber dem Zeugnis Jesu und seines Evangeliums, in dessen Zentrum die Zusage des Heils für alle als Erfüllung des einzigen Lebens steht, das uns geschenkt ist.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zur Analyse der diskursiven Konstruktion von Körperbildern und Körperpraxen am Beispiel der Sexualität vor allem MICHEL FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde, Frankfurt am Main 1984. Vgl. zur Geschichte des erlebten Körpers insbesondere BARBARA DUDEN, *Body History – Körpergeschichte. A Repertory. Ein Repetitorium*. Wolfenbüttel 1990; DIES./DOROTHEE NOERES, *Auf den Spuren des Körpers in der technogenen Welt*, Opladen 2002. Vgl. speziell zum Thema Körper und Schönheit auch CORNELIA KOPPETSCH, *Die Verkörperung des schönen Selbst. Zur Statusrelevanz von Attraktivität*, in: DIES. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz 2000, 99–124.

² Vgl. zum Unterschied zwischen Leib und Körper vor allem EDMUND HUSSERL, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Band 8, 1–164, hier: 99ff.; EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*. Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980; MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; DERS., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München²1994; HERMANN SCHMITZ, *System der Philosophie*. Zweiter Band. Erster Teil: Der Leib, Bonn 1965; BERNHARD WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2000.

³ REGINA AMMICHT-QUINN, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, 114.

⁴ Vgl. zu diesem Unterschied z.B. ROBERT SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1996.

⁵ Vgl. zum Zusammenhang der Singularität des Daseins, die ihm als bewusstes Leben zukommt, und der Leiblichkeit SASKIA WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 283–292.

⁶ Vgl. WALTER BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: DERS., *Illuminationen. Ausgewählte Schriften Band 1*, Frankfurt am Main 1977, 136–169.

⁷ Vgl. hierzu etwa SVEN STILLICH, *Second Life. Wie virtuelle Welten unser Leben verändern*, Berlin 2007.

⁸ Vgl. zur virtuellen Körperkonstruktion auch SILKE ROESSLER, *Identity Switch in Cyberspace. Eine Form der Selbstinszenierung*, Frankfurt am Main u.a. 2006.

⁹ Dem Gedanken einer unendlichen Verschiebung von Bedeutung auch der eigenen (Körper-)Identität sind radikalkonstruktivistische Theorien der Konstruktion des Körpers verpflichtet. So berechtigt diese Analysen hinsichtlich der Kritik an herrschenden sozial erzeugten Körperbildern sind, so problematisch sind sie allerdings in ihrer Negierung des Subjekt- und Persongedankens und damit verknüpft auch in der Einebnung der Differenz von Leib und Körper. Vgl. zur Kritik an jenen Theorien am Beispiel des Radikalkonstruktivismus Judith Butlers auch SASKIA WENDEL, *Der Körper der Autonomie. Anthropologie und «gender»*, in: ANTONIO AUTIERO u.a. (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster 2004, 103–122.

¹⁰ Vgl. hierzu ausführlich WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 292–298.

¹¹ Vgl. zum Verlust von Freiheit und Selbstbestimmung in einer «Kulturindustrie», zu der man auch Spiele wie «second life» hinzurechnen kann, THEODOR W. ADORNO, *Resumé über Kulturindustrie*, in: DERS., *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, in: DERS., *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften Band 10,1*, Frankfurt am Main 1977, 337–345.

¹² Vgl. zu dieser kritischen Funktion der Freiheit auch und gerade angesichts der Dialektik des Autonomiebegriffes THEODOR W. ADORNO, *Erziehung nach Auschwitz*, in: DERS., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in: DERS., *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften Band 10,2*, Frankfurt am Main 1977, 656–673.