

Bin ich jetzt weniger

Anneliese Brack?

- Körperlichkeit und Identität -



# I Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung und Darlegung der Vorgehensweise	4
2 Der empirische Befund:	5
2.1 Konzeptionen des Verhältnisses von Körperlichkeit und Identität von Betroffenen	5
a. Der erste Typ: Keinerlei Identitätsverlust durch Verlust eines Körperteils	6
b. Der zweite Typ: Identität ist an einen bestimmten Körperteil gebunden	7
c. Der dritte Typ: Identität ist an die Gesamtheit des Körpers gebunden	8
2.2 Konzeptionen des Verhältnisses von Körperlichkeit und Identität in Literatur und Film	9
a. Der erste Typ: Keinerlei Identitätsverlust durch Verlust eines Körperteils	10
b. Der zweite Typ: Identität ist an einen bestimmten Körperteil gebunden	12
α. Die Leber	12
β. Das Herz	13
γ. Das Hirn	14
δ. Hände	15
c. Der dritte Typ: Identität ist an die Gesamtheit des Körpers gebunden	16
2.3 Zwischenfazit	18
3 Theologisch-Anthropologische Erwägungen	19
3.1 Identität - Eine erste Begriffsklärung	19
3.2 Identität aus der Schöpfung	20
3.2.1 Die Imago Dei	20
3.2.2 Der zweite Schöpfungsbericht	22
3.2.3 Zwischenfazit	23
3.3 Die Auferstehung	24
3.3.1 Der Leib des auferstandenen Jesus	24
a. Leibliche Auferstehung in leiblicher Kontinuität	24
b. Leibliche Auferstehung in leiblicher Diskontinuität	25
3.3.2 Die paulinische Darstellung der Auferstehung im Ersten Korintherbrief	26
3.3.3 Zwischenfazit	28

3.4 Identität durch Beziehung	29
3.5 Zwischenfazit: Theologisch bestimmte Identität zwischen Statik und Dynamik	32
4 Theologisch definierte Identität und subjektive Wahrnehmung	34
4.1 Gegenprüfung der Konzeptionen der Patienten und der literarischen Untersuchung	34
4.2 Heil sein als Menschenbild	35
5 Implikationen für die (pfarramtliche) Praxis	37
5.1 Konsequenzen für die seelsorgerliche Praxis	37
5.2 Möglichkeiten für den Umgang mit abgestorbenen Körperteilen	40
6 Eine Antwort	43

### III Literaturverzeichnis

„Bin ich jetzt weniger Anneliese Brack?“

Körperlichkeit und Identität

## 1. Einleitung und Darlegung der Vorgehensweise

Der Anstoß dieser Arbeit war ein Gespräch mit einer Patientin der MHH, die für den jährlichen Check Up nach einer Lebertransplantation in die Klinik gekommen war. Vor ihrer Operation hatte sie die Ärzte gebeten, ihre Leber zu fotografieren, bevor diese, wie es im Klinikbetrieb üblich ist und der Patientin auch bekannt war, dem Krankenhausmüll zugeführt würde. Das Klinikpersonal hatte versäumt diesem Wunsch nach zu kommen. Die Krankenhausesseelsorgerin der MHH erzählte mir, dass die Patientin seitdem bei jeder Jahresuntersuchung über dieses Versäumnis und *ihre* Leber sprechen wollte. Für mich war diese bleibende Beziehung zu einem abgetrennten Körperteil überraschend. Neugierig geworden auf dieses Phänomen habe ich mit weiteren Betroffenen gesprochen und es stellte sich heraus, dass die Patientin keine Ausnahme darstellte. Eine andere Patientin formulierte nach einer Beinamputation die Frage: *Bin ich jetzt weniger Anneliese Brack?* Diese direkte Frage soll diese Arbeit beantworten. Dabei halte ich es für sinnvoll, diese Frage zu unterteilen:

- Was ist ein solcher abgestorbener Körperteil, getrennt vom Menschen, aus der Sicht der Theologie?
- Welchen Einfluss hat ein fragmentierter Körper auf die Identität des Menschen?

In einem ersten Schritt werde ich die Deutungen der Patienten beschreiben, wie ich sie in den Gesprächen wahrnehmen konnte (2.1) und diese in einen größeren Rahmen stellen, der durch kulturelle Deutungsmuster aus Literatur und Film gegeben wird (2.2). Dieser Teil wird verschiedene Deutungsmöglichkeiten aufzeigen, die ich aus der Warte des Theologen aufnehmen und mit Hilfe systematischer Ansätze zur Körperlichkeit prüfen werde. Da die genannten Fragen sehr speziell sind, gibt es meines Wissens keine theologische Untersuchung, die direkt darauf Bezug nimmt. Deshalb wird zuerst die Frage

nach der Identität des Menschen (3.1) in und mit seinem (fragmentierten) Körper beantwortet werden müssen und daraus Ansätze zur Bewertung des vom Körper getrennten Teils erarbeitet. Dabei werden Ansätze zur Schöpfungstheologie (3.2), die Frage der leiblichen Auferstehung (3.3) und die Definition der Theologischen Anthropologie durch Relation (3.4) versuchsweise der Fragestellung zuordnet (4).

Abschließend werden die Ergebnisse der Untersuchung auf ihren Nutzen und ihre Verwendbarkeit für die Arbeit der Seelsorge (5.1) geprüft und in einem Ausblick mögliche Umgangsweisen mit dem Körperteil formuliert (5.2).

## **2 Der empirische Befund**

### **2.1 Konzeptionen des Verhältnisses von Körperlichkeit und Identität von Betroffenen**

Während der Projektphase habe ich Seelsorgegespräche<sup>1</sup> mit Patienten der Medizinischen Hochschule Hannover (MHH) und der Herz-Kreislaufklinik Bad Bevensen geführt, bei denen vor kurzem eine Transplantation, bzw. eine Amputation vorgenommen wurde<sup>2</sup>. Ein Gespräch wurde Jahre nach der Lebertransplantation geführt als die Patientin zum jährlichen Check Up in der Klinik war. Die Altersspanne meiner Gesprächspartner reicht von Jugendlichen bis über Achtzigjährigen.

Eine Schwierigkeit lag darin, dass nicht bei jedem Gespräch der verlorene, bzw. explantierte Körperteil zur Sprache kam. Ich hatte die Befürchtung, bei einem zu direkten Ansprechen *schlafende Hunde* zu wecken. Die Ärzte und das Pflegepersonal, mit denen ich gesprochen habe, versicherten mir, dass der

---

<sup>1</sup> Die in dieser Arbeit verwendeten Zitate entstammen einem nachträglichem Gesprächsprotokoll.

<sup>2</sup> Patienten mit Amputationen, bzw. Explantationen von Geschlechtsorganen wie Hoden oder Brust habe ich in der Projektphase nicht interviewt. Aus diesem Grund muss dieser für diese Arbeit sicher aufschlussreiche Aspekt von Körperlichkeit und (sexueller) Identität außer Acht gelassen werden. Hier sei verwiesen auf die Arbeit von Rakel, Zwischen Verdacht und Vertrauen und dem Artikel Gender von Pohl-Patalong im Wörterbuch der feministischen Theologie.

Verbleib der Körperteile kein Thema sei, über das sich Patienten, vor allem nicht so kurz nach dem Eingriff, Gedanken machen würden. Bei den meisten Gesprächen kam dieses Thema jedoch von alleine oder wurde auf geringen Anstoß hin aufgenommen. In den Gesprächen lassen sich drei Haupttypen von Gedankengängen zum Umgang mit dem verlorenen Körperteil ausmachen:

- a. Die Vorstellung mit dem Körperteil lediglich Masse und keinen Teil seiner Selbst verloren zu haben.
- b. Die Vorstellung, allein bei bestimmten Körperteilen mit einem Verlust von mehr als Masse rechnen zu müssen und letztlich
- c. die Vorstellung mit dem Körperteil ein (unbestimmtes) Mehr als das rein körperliche verloren zu haben.

#### **a. Der erste Typ: Keinerlei Identitätsverlust durch Verlust eines Körperteils**

Die meisten Jugendlichen machten sich keinerlei Gedanken über den Verbleib ihres explantierten Körperteils. Zentral stand für sie, die sich nun eröffnenden Entfaltungsmöglichkeiten ohne Dialyse, mit neuer Lunge oder mit neuer Leber<sup>3</sup>. Die meisten wussten bereits oder hatten vermutet, was mit ihrem Organ geschieht. Auch die, denen es neu war, hat es nicht besonders geschockt zu erfahren, dass ein Teil von ihnen einfach entsorgt wurde.

Diese Sicht auf den eigenen Körper konnte ich bei Erwachsenen nicht feststellen.

---

<sup>3</sup> Mehrfach stand eine zweite Abnabelung von den Eltern an, die im Verlauf der Behandlungen eine für die Patienten nicht mehr altersgemäße Nähe und Bindung gehalten haben. Das körpereigene Organ stand für Abhängigkeit und Unfreiheit, während das neue einen Weg in die

## **b. Der zweite Typ: Identität ist an einen bestimmten Körperteil gebunden**

In den Gesprächen mit leber- und herztransplantierten Erwachsenen konnte ich beobachten, dass der Verlust von Organen mit mehr als nur dem Verlust von körpereigener Masse verbunden wurde. Vor allem bei Herzpatienten wurde das Herz als Zentrum der Gefühle, in weniger Fällen als Sitz der Seele benannt. Sprichwörter wurden in diesem Zusammenhang als Sprachhilfe gebraucht: “Das eigene Herz verschenken“, “gebrochene Herzen” und “es reißt mir schier das Herz raus” aus dem volkstümlichen Bereich, aber auch dezidiert religiöses wie “woran du dein Herz hängst”. Es zeigte sich eine gewisse Verbitterung angesichts der Differenz zwischen den Aussagen dieser Sätze und der Anwendbarkeit auf das eigene Leben. Mehrfach wurde Partnerschaft erwähnt und die Sorge, ob dies denn immer noch das selbe sei, da nun “ein anderes Herz in meiner Brust schlägt”.

Die meisten erwachsenen Patienten hatten sich zuvor keine Gedanken gemacht, was nach der Entnahme mit ihrem Organ geschehen würde. Wenn dies in den Gesprächen von den Patienten gefragt wurde, nahmen sie die Information mit einer Mischung aus Resignation angesichts des Ausgeliefertseins an die Kliniklogik und Bedauern, dass etwas mit dem sie selbst so viel verbinden, einfach entsorgt wird.

Ein Gespräch führte ich mit einem Lebertransplantierten, dessen Organ durch Alkoholkonsum geschädigt war. Die Stellung des Patienten zu seinem Organ war zwiespältig. Zum einen formulierte er ein schlechtes Gewissen, seinen Körper vermeidbar und wissentlich geschädigt zu haben. Dabei sprach er von seiner Leber als einem Gegenüber, wie etwas, das er nur leihweise hatte und nicht ordnungsgemäß behandelt hatte. Er konnte nur vage den Gedanken formulieren, dass sein Körperteil einen Wert gehabt hat, den es von außen bekommen hat, religiös reformuliert: eine Gabe Gottes mit der verantwortungsvoll umgegangen werden soll. Zum andern lokalisierte er in seiner Leber auch die Alkoholabhängigkeit und äußerte die Hoffnung, mit der Leber auch die Sucht losgeworden zu sein. Der Patient schwankte dabei zwischen der Auffassung, seine Krankengeschichte sei eine Bestrafung für das was er im Rausch anderen angetan hat und dem Gedanken, seine Leber hätte ihn in solchen Momenten fremdgesteuert, als hätte sie einen eigenen Willen.

---

Eigenständigkeit eröffnet hat. Vgl. dazu Decker, Organaustausch und Prothesen S. 156.

### **c. Der dritte Typ: Identität ist an die Gesamtheit des Körpers gebunden**

Nach ihrer Beinamputation oberhalb des Knies sprach ich mit einer älteren Patientin. Dieses Gespräch unterschied sich insofern von den bislang beschriebenen, da erstens der Körperteil nicht ersetzt wurde und zweitens ein Bein nicht kulturell vorgegeben als identitätstragend aufgefasst wird (s.u.). Die Integration einer Prothese in ein Körperkonzept erfordert einen längeren Zeitraum<sup>4</sup> und ist, anders als bei Organtransplantationen, nicht sofort funktionsfähig.

Die Patientin wies eine hohe Reflektionsfähigkeit auf und hatte auch durch Aufnahme von literarischen Motiven eine hohe Sprachfähigkeit bei der Mitteilung ihrer Gedanken. Ihre emotionale Bindung an das verlorene Bein argumentierte sie mit der Zeit, in der das Bein zu einem selbstverständlichen Teil ihres Körpers gehörte: "So viele Jahre bin ich damit rumgelaufen, und wo ich damit überall war". Diese zeitliche Komponente, die den Wert eines Körperteils und seine Verbindung mit der eigenen Identität anhand des Erlebten bewerten lässt, würde die relative Sorglosigkeit der jugendlichen Transplantierten erklären können.

Die Patientin wusste, dass ihr Bein in der Klinik entsorgt wurde. Als wir auf die Möglichkeit zu sprechen kamen, dass auch Körperteile *bestattungsfähig* sind (s.u.), sah sie dies als den angemessenen Umgang mit einem Teil des ihr von Gott gegebenen Körpers an. Auf die scheinbaren Absurditäten, die eine Teilbestattung mit sich führt, kam sie beim Durchdenken dieser Möglichkeit von alleine: "Dann kann ich ja mein eigenes Grab besuchen. Dann stände ich ja wortwörtlich mit einem Bein im Grab".

Sie stellte sich im Verlauf die Frage, wie es dann im Himmel wäre, ob sie mit ihrem, mit einem neuen oder ohne Bein hingelangen würde<sup>5</sup>. In ihrer Deutung

---

<sup>4</sup> Meuter beschreibt den Vorgang der Integration mit intensiven Training verbunden. Auch wenn die neuen Prothesentechnik eine dem ursprünglichen Bein fast gleichwertige Bewegungsfreiheit verschaffen kann, „bleibt [die Prothese] ihrem Körperschemata [...] immer äußerlich“ (Körper und Leib, S.58f).

<sup>5</sup> In Michelangelos Darstellung des jüngsten Gerichtes in der Sixtinischen Kapelle (siehe die Darstellung auf dem Titelblatt) Bartholomäus zeigt er den Märtyrer - körperlich unversehrt - wie er seine Haut, die ihm in seinem Martyrium bei lebendigem Leib abgezogen wurde über dem Arm trägt. Damit ist sowohl seine unversehrte Auferstehung gegeben, als auch sein biographischer Körper nicht bedeutungslos geworden.

nahm sie 1 Kor 12 (viele Glieder, ein Leib) auf, konnte für sich aber nicht zu einer Lösung kommen.

Auffallend war in den Gesprächen, dass nicht allen Körperteilen der gleiche Wert zugemessen wurde. Der Verlust einer Zehe wurden nicht identitätsbeeinflussend gesehen, die wenige Wochen später erfolgende Amputation des Beines hingegen schon. Ebenso verhält es sich mit einzelnen Organen: Zwei Patienten wurden Jahre zuvor der Blinddarm entfernt, dies wurde nicht als identitätsbeeinflussende Veränderung des Körpers wahrgenommen. Welche Körperteile besonderer Wert zugeordnet wird hängt nicht an der Einschränkung die der Verlust mit sich führt, sondern an der Bekanntheit der Funktion. Dies lässt sich am Beispiel der Milz zeigen: Die Entfernung der Milz bringt gravierende Einschränkungen mit sich, was die genaue Funktion der Milz ist, konnten die Betroffenen mir nicht erläutern, obwohl die meisten Patienten über ihr individuelles Krankheitsbild hoch informiert sind.

Welchem Körperteil Bedeutung zugemessen wird und welchem nicht liegt auch an der sprachlichen und kulturellen Prägung, die im folgenden näher betrachtet werden.

## 2.2 Konzeptionen des Verhältnisses von Körperlichkeit und Identität in Literatur und Film

Die von mir geführten Interviews können aufgrund ihrer beschränkten Anzahl nur einen Einblick in die möglichen Sichtweisen geben. Hinzu kommt, dass oft das Ausdrucksvermögen der Betroffenen durch eine fehlende Sprachfähigkeit zu diesem Thema eingeschränkt war. Erst mit der persönlichen Betroffenheit fingen die Patienten an, Bilder und Worte zu suchen, die ihre Situation beschreiben können. Die im Folgenden beschriebenen kulturellen Ausformungen in Literatur und Film beschreiben die Situation mit der Feder der Nichtbetroffenen und geben so einen Einblick in *mögliche* Denk- und Vorstellungsmuster, die ein Seelsorger in einem Gespräch vorfinden kann<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Zur Lebensdeutung durch Film und Literatur vgl. Herrmann, Sinnmaschine Kino, S. 94ff. Zur

Insbesondere, da Betroffene sich die Worte der Literaten und die Bilder des modernen Kinos "leihen" und diese ihnen als "kulturelle Muster"<sup>7</sup> eine Sprachfähigkeit verleihen.

In den Interviews zeigte sich auch eine gewisse Scham angesichts der eigenen Befürchtungen und Gedanken. Als aufgeklärter Mensch zu befürchten, mit dem amputierten Bein einen Teil des Selbst verloren zu haben, ging einher mit der Befürchtung "zu spinnen". Diese Befürchtung lässt sich durch die Verlagerung auf eine literarische, bzw. kinographische Ebene auffangen.

Dieser Teil fällt relativ umfangreich aus, da ich die Breite der Belegstellen und die Vielfalt der Deutungsmuster darstellen möchte und in den Gesprächen die Erfahrung gemacht habe, dass es hilfreich war, selbst sprachfähig in den o.g. kulturellen Mustern zu sein.

#### **a. Keinerlei Identitätsverlust durch Verlust eines Körperteils.**

Wie bereits in den Interviews finden sich drei verschiedenen Typen der Darstellung.

Der erste Typ, der dem abgetrennten Körperteil keine höhere Bedeutung zumisst, wird repräsentiert von dem Piraten Long John Silver aus Stevensons *Die Schatzinsel*. Der Verlust des eigenen Beines ist Teil seines narrativen Selbstkonzepts<sup>8</sup>, das verlorene Bein selber ist jedoch nicht Objekt einer Reflexion. Interessant wird dieser Repräsentant vor allem dadurch, dass das fehlende Körperglied die Person als besonders gefährlich oder verschlagen kennzeichnen soll<sup>9</sup>. Bei Beinprothesen und vor allem bei Augenklappen ist die Assoziation Pirat, genährt durch Geschichten wie *Die Schatzinsel* nahe liegend (und fand sich auch in den geführten Interviews wieder). Vordergründig ist aber deutlich der fragmentierte Restkörper. Ein ähnlicher Fall findet sich auch in Hauffs *Geschichte von der abgehauenen Hand*. Auch hier ist der Verlust der Hand als Bestrafung<sup>10</sup> Bestandteil der narrativen Selbstkonzeption des

---

Aufgabe des Seelsorgers die durch kulturelle Muster geformte Sinndeutung "zu entschlüsseln", vgl. Gräß, Lebensgeschichten - Lebensentwürfe - Sinndeutungen, S. 54ff.

<sup>7</sup> Meuter, Seele und Leib, S. 59.

<sup>8</sup> Stevenson, Die Schatzinsel, S. 65.

<sup>9</sup> Zu den Auswirkungen auf die Beziehung der Mitmenschen auf einen fragmentierten Körper vgl. unter 3.4 die Ausführungen zur *coram meipso*-Relation.

<sup>10</sup> Wahrscheinlich nach Koran, Sure 5,38. Zur Eliminierung von Bösen durch die vermeintliche

Protagonisten. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Bein Kapitän Ahabs aus *Moby Dick*<sup>11</sup> und der Hand Darth Vaders und seines Sohnes in *Star Wars*<sup>12</sup>.

Zwiespältig wird dieser Typ durch Mary Shelleys *Frankenstein* gezeigt. Die durch den ambitionierten Wissenschaftler Viktor Frankenstein aus Leichenteilen zusammengesetzte und zum Leben erweckte Kreatur zeigt im Roman keine Übertragungen aus den einzelnen Körperfragmenten auf seine Identität. Die Genese zum Monster geschieht durch soziale Ausgrenzung und dem Wissen von einem Menschen und nicht durch Gott geschaffen zu sein<sup>13</sup>. Anders verhält es sich in den zahlreichen Verfilmungen des Romans. Hier ist die Gewalttätigkeit des Monsters mit der Verwendung eines *Verbrecherhirns* begründet<sup>14</sup>. Diese Darstellungsweise würde also dem zweiten Typ zuzuordnen sein (s.u.).

Einen Extremfall zeigt die jüngere Literatur, die durch Künstliche Intelligenz und Cyberspace die Möglichkeit von Seinsformen ohne jeglichen Körperbezug darstellen vermag. Tad Williams *Otherland*-Zyklus beschreibt wie Identitäten nach Ableben des Körpers in digitalen Welten fortbestehen<sup>15</sup>. Gegenüber den oben geschilderten Beispielen schließt diese Konzeption die Verortung der Identität an einen bestimmten Körperteil kategorisch aus.

---

Lokalisierung in einzelnen Körperteilen (Zunge, Hände) Vgl. Schwarke, Einheit von Leib und Seele, S. 66f. Mk 9,43-47 par. repräsentiert diesen Lokaltätsgedanken auch im NT.

<sup>11</sup> Herman Melville, 1851.

<sup>12</sup> Verfilmungen von 1980 (*The empire strikes back*) und 1983 (*Return of the Jedi*). Die bei Vater und Sohn gewaltsam abgehauene Hand steht hier für eine Identität im mathematisch-philosophischem Sinn der (partiellen) Übereinstimmung (vgl. Schütt, Identität, S. 22).

<sup>13</sup> Vgl. den Monolog der Kreatur in den Kapiteln 11-16 (S. 138-200).

<sup>14</sup> Dieses Motiv ist seit der ersten Verfilmung von 1931 mit Boris Karloff in der Rolle des Monsters in fast allen der über hundert Neuverfilmungen übernommen worden.

<sup>15</sup> Tad Williams: *Otherland*, Bd 3, Berg aus schwarzem Glas (2000). Die Protagonisten der Geschichte gehen so weit, dass als eine Bedingung für den Eintritt in die digitale Realität der Körper sterben muss, da sonst zwei Identitäten entstehen würden, was der Individualität der Identität entgegenstehen würde (S. 781ff). Behzadpour lässt in seiner Kurzgeschichte *Von Verewigung der Seelen* die digitale Identität und die Identität im Fleisch nebeneinander bestehen.

## **b. Der zweite Typ: Identität ist an einen bestimmten Körperteil gebunden**

Die Vorstellung, dass abgetrennte Körperteile Träger von (zumindest Teil-) Identitäten sind findet sich in mythischen Konzeptionen, vor allem in der Schauerliteratur. Besonders häufig finden sich Leber, Herz und Hirn, aber auch Hände, Augen<sup>16</sup> und Haare<sup>17</sup> als Träger von Identität.

### **α. Die Leber**

In der griechischen Antike findet sich die Vorstellung, der Sitz der Seele sei die Leber. Eindrücklich zeigt sich dies in der Bestrafung Prometheus<sup>18</sup>, dem an den Kaukasus gefesselt jeden Tag von einem Adler die Leber herausgerissen wird, die ihm als Unsterblichen wieder nachwächst. Ein ähnliches Motiv findet sich auch in der Bearbeitung der Orpheussage von Boethius<sup>19</sup>. Auch im Orient findet sich die Leber als Träger der Seele. *Möge sich deine Leber glätten* lautet ein Segensspruch aus dem Gilgamesch-Epos wörtlich. Das hebräische Wort **כֶּבֶד** hat sowohl die Bedeutung Leber als auch Seele<sup>20</sup>. Im biblischen Sprachgebrauch wird die Verwendung von einzelnen Körperteilen als Identitäts- bzw. Seelenträger zumeist *pars pro toto* verstanden, sodass verschiedene Organe wie **נֶפֶשׁ**, **כֶּבֶד** oder **לֵב** dasselbe repräsentieren können<sup>21</sup>.

In den Augurienschauen der mesopotamischen Barue ca. 1000 v. Chr. wurde der Leber eine besondere Aufnahmefähigkeit der göttlichen Botschaften zugeschrieben<sup>22</sup>. In der chinesischen Tradition wurde in der Leber die Neigung

---

<sup>16</sup> Die Augen gehören zu den wenigen namentlich genannten möglichen Ausnahmen bei den Organspendeausweisen, die die Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung herausgibt.

<sup>17</sup> Simson in Ri 16,17. Haare gelten, obwohl sie nachwachsen juristisch als Körperteil. Das Abschneiden der Haare erfüllt nach § 223 StGB den Tatbestand der Körperverletzung.

<sup>18</sup> Vgl. Aischylos: Der gefesselte Prometheus.

<sup>19</sup> Boethius, Die Tröstungen der Philosophie, Drittes Buch, S. 96.

<sup>20</sup> So Notscher, Heißt KABOD auch Seele, S. 358 im Einklang mit dem Wörterbuch von Köhler-Baumgartner, Bd 2, S. 435, gegen Gesenius, der die Wortbedeutung Seele an **כְבוֹד**, Ehre, Ruhm bindet (Gesenius, S. 332f). Deutlich wird dies auch den Übersetzungen von Klagelieder 2,11, in denen *die zum Boden ausgegossene Leber* mit Herz (revidierte Lutherübersetzung) oder auch mit Gemüt (=gemoed, Leidse Vertaling) übersetzt wird. Weinfeld, ThWAT Bd.2, S.23, sieht im Akkadischen, im Ugarit und vielleicht sogar im Hebräischem die Möglichkeit libbu/**לֵב** (Herz) und Kabattu/**כֶּבֶד** (Leber) synonym zu gebrauchen.

<sup>21</sup> Siehe dazu auch Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, S. 103f.

<sup>22</sup> Julian Jaynes, Der Ursprung des Bewußtseins, S. 333ff. Auch das Ezechielbuch belegt die Leber als herausragend für die Haruspikerei (Ez 21,26).

zu verbrecherischem Handeln verortet. Nach Hinrichtungen wurde den Zeugen die Leber gezeigt, deren Form als Beweis dafür dienen sollte, dass wirklich ein Verbrecher hingerichtet wurde. In der europäischen Literatur der Neuzeit findet sich keine Bedeutungsaufladung der Leber. Lediglich in Sprichwörtern und Redensarten hat sich dies bis in die heutige Zeit erhalten: Was ist dir denn über die Leber gelaufen, Frisch von der Leber weg.<sup>23</sup>

## β. Das Herz

In der Literatur ist das Herz am stärksten mit der Vorstellung, Träger der Identität zu sein, belegt. Es finden sich vor allem zahlreiche Geschichten, in denen das Herz - einem Menschen entnommen - weiterlebt. Besonders deutlich wird dies im Märchen *Das kalte Herz* von Wilhelm Hauff. Nach einem Pakt mit dem Holländermichel entnimmt dieser dem Protagonisten Peter sein Herz und setzt ihm ein Steinernes in die Brust. Ohne sein eigenes Herz kann er "weder Angst noch Schrecken, weder törichtes Mitleiden noch anderen Jammer"<sup>24</sup> spüren. Im Verlauf der Geschichte zeigt sich, dass mit dem Organ nicht allein die Gemütsregungen genommen sind, sondern auch die Seele im entnommenen Herzen verbleibt<sup>25</sup>. Als Peter ein Gebet sprechen soll, gelingt ihm dies erst, als er am Schluss sein altes Herz wieder in der Brust hat. Für das Thema dieser Arbeit ist der Umstand interessant, dass Hauff ein Transplantat dem eigenen Herz gegenüberstellt und aufzeigt, dass das Steinherz zwar die Vitalfunktionen, nicht aber die Emotionen übernehmen kann.

Das Herz als scheinbare Nahtstelle zwischen Gott und Mensch ist im AT breit belegt. Exemplarisch kann Jer 31,33, der Neue Bund im Herzen stehen (weitere Belegstellen: 1 Sam 10,26; 2 Chr 6,30; Neh 7,5; Hi 22,22; Ps 27,8; Pr 3,11 u.ö.). Es ist jedoch davon auszugehen, dass im AT einzelne Körperteile, wenn sie im übertragenen Sinn verwendet werden, pars pro toto für den ganzen Menschen stehen<sup>26</sup>.

Die Kurzgeschichte *Das verräterische Herz* von Edgar Allen Poe beschreibt, dass ein Herz nach einer postmortalen Körperfragmentierung in der Vorstellung

---

<sup>23</sup> Vgl. Deutsches Sprichwörterlexikon, Bd. 2, S. 1867.

<sup>24</sup> Hauff, *Das kalte Herz*, S. 366.

<sup>25</sup> Dieses Motiv ist auch das Zentralmotiv der Blockbuster-Trilogie *Fluch der Karibik*, der mit über 15 Millionen Zuschauern einen enormen Bekanntheitsgrad erlangt hat.

<sup>26</sup> Vgl. Janssen, *Anders ist die Schönheit der Körper*, S. 61f.

des Mörders nicht zur Ruhe kommt und noch handelndes Subjekt bleibt, indem es den Mörder durch lautes Klopfen zu einem Geständnis treibt.

Die Verbindung von Herz und Gefühl, bzw. Identität zeigt sich an der Vielzahl von Sprichwörtern und geflügelten Worten<sup>27</sup> in der deutschen Sprache: es zerreißt mir das Herz; ein gutes/steinernes/mutiges Herz haben; im Herzen tragen; sein Herz ausschütten u.v.a.

#### γ. Das Hirn

Das dritte Organ, das in der Literatur und in der Philosophie als Ort der Identität beschrieben wird, ist das Hirn. Damit deckt sich die aktuelle medizinische Sicht, die personale Identität eines Menschen allein an die Funktion des Hirns bindet<sup>28</sup>. Die medizintechnischen Möglichkeiten von Ex- und Implantationen des Gehirns sind noch nicht so weit vorangeschritten, dass dies ein aktuelles ethisches Problem darstellt. In der experimentellen Phase ist allerdings die Transplantation einzelner neuraler Verbindungen<sup>29</sup>. Ein Körper ohne Hirn scheint nicht vorstellbar und selbst das Subgenre der Zombiengeschichten spricht dem Hirn - ohne (Selbst-) Bewusstsein - noch eine vital notwendige Funktion zu. Es gibt jedoch einige Geschichten, die vom Leben eines Hirnes ohne Körper berichten. Eine der bekanntesten ist *William und Mary* von Roald Dahl, in der ein todkranker Mann sich für ein Experiment bereitstellt. Sein Gehirn (und ein Auge) wird nach dem Herztod entnommen und an Maschinen angeschlossen. Der Erhalt der Personalität wird in der Geschichte nur an einem Blitzen der Augen festgemacht, es wird aber kein Zweifel daran gelassen, dass sie vollständig erhalten geblieben ist. Nur ist ihm alle Handlungsfähigkeit genommen. Kommunikation kann nur noch visuell in eine Richtung geschehen. Seine Frau bezieht sich in ihrem Verhalten ausschließlich auf die Identität vor dem Experiment und findet in der Wehrlosigkeit ihres Mannes eine späte Rache. Innerhalb der Beziehungsstruktur zwischen den beiden ist eine Entwicklung seiner Identität nicht mehr möglich (vgl. u. 3.4).

---

<sup>27</sup> Das Deutsche Sprichwörterlexikon listet über 600 Sprichwörter für Herz auf.

<sup>28</sup> Vgl. Schicktanz/Ehm, *Der menschliche Körper als bioethischer Konfliktstoff*, S. 11.

<sup>29</sup> 1990 wurde in Tschechien zum ersten Mal einem Schizophreniepatienten fetales Hirngewebe eingepflanzt (Quelle: Körtner, *Unverfügbarkeit des Lebens*, S. 129)

Die Reduzierung des Menschen auf ein Gehirn ist auch Grundgedanke eines Denkkonzeptes von Hilary Putnam. In seiner Schrift *Gehirne im Tank* versucht er zu ermitteln, ob ein Gehirn, das - ohne es zu wissen - in einem Tank lagert und an ein digitales Interface angeschlossen ist und "so der Täuschung unterliegt, alles verhalte sich völlig normal"<sup>30</sup> - von sich selbst aus formulieren könnte, dass es ein Gehirn im Tank ist. Diese Gedankenspielerlei des semantischen Externalismus ist durch die Aufnahme in die Spielfilmtrilogie *Matrix*<sup>31</sup> zu einer Bekanntheit über die Grenzen der Philosophie hinaus geworden.

#### δ. Hände

Neben den Geschichten über diese drei Organe gibt es eine Reihe von Geschichten, die von Extremitäten handeln. Mehrfach verfilmt ist der Roman *Orlacs Hände* von Maurice Renards, in dem einem Pianisten nach einem Unfall die Hände eines hingerichteten Mörders angenäht werden. Die Hände beginnen, so die Wahrnehmung des Pianisten, ein Eigenleben zu führen. Er ertappt "seine" Hände häufiger dabei, dass er seine Frau würgt. Noch aus der Zeit der Schwarz-Weiß-Filme stammt die Fernsehserie *The Addams Family*<sup>32</sup>, mit einem erfolgreichem Kinoremake<sup>33</sup>, in der eine sich autonom bewegende Hand eine Nebenrolle hat, ohne dass der Zuschauer etwas von der Herkunft der Hand erfährt.

Die Transplantation von Händen ist mittlerweile möglich, stellt jedoch ein "erhebliches psychologisches Problem" dar<sup>34</sup>. Darin unterscheiden sich die Hände von den unteren Extremitäten, denen keine Form von eigenständiger Identität zugedacht werden<sup>35</sup>.

Die Hand erweist sich auch beim Phänomen des Phantomschmerzes als Besonderheit. Bei Ganzarmamputierten zeigt sich der Phantomschmerz fast

---

<sup>30</sup> Putnam, *Gehirne im Tank*, S. 232.

<sup>31</sup> *Matrix* (1999), *Matrix - Reloaded* (2003), *Matrix - Revolutions* (2003), insgesamt 11,3 Millionen Zuschauer in Deutschland.

<sup>32</sup> 1964-1966

<sup>33</sup> 1993

<sup>34</sup> Vgl. Emmrich, *Mit neuen Händen das Leben wieder be-greifen*, S.25.

<sup>35</sup> Vgl. Vogt, Kall, *Jokuszies, Eine wiederhergestellte Identität*, S 137.

ausschließlich im Bereich der (imaginären) Hand, während der Arm nur selten betroffen ist, so dass es dem Betroffenen erscheint, als schwebte die Phantomhand "ohne stetige Verbindung mit dem übrigen Körper"<sup>36</sup>.

Vor allem in den jüngeren Literarbeispielen zeigt sich die Tendenz, die abgetrennten Körperteile, als furchterregend darzustellen. Dieses Motiv zeigt sich jedoch nur bei fremden Körperteilen und findet seine medizinisch-psychologische Entsprechung in der oft problematischen Integration von Fremdorganen nach einer Transplantation<sup>37</sup>.

Dies mag zum einen daran liegen, dass Körperfragmentierung immer ein gewaltsamer Akt ist, zum anderen mag dahinter die Umkehrung der Ausgangsfrage stehen: Sollte einem Körperteil Identität zukommen, fehlt diesem dann ein Teil der Gesamtidentität<sup>38</sup>? Dies zeigt sich an der erwähnten Geschichte *Orlacs Hände*. Die Hände wiederholen nur die Bewegungen und Handlungen, die sie vor der Fragmentierung ausgeführt haben. Andere Aspekte der Identität zeigen sie nicht.

### **c. Der dritte Typ: Identität ist an die Gesamtheit des Körpers gebunden**

Der dritte Typ, den ich in der Literatur, wenn auch seltener als die ersten beiden Typen, ausmachen konnte, ist die Bindung der Identität an die Gesamtheit des Körpers.

In seiner Grotteske *Existieren sie Mr. Jones* beschreibt Stanislaw Lem eine Gerichtsverhandlung in der die Herstellerfirma von Prothesen einen Kunden verklagt, dessen gesamter Körper, inklusive seines Gehirns, im Laufe einiger Jahre durch Prothesen ausgetauscht wurde. Jones ist den Ratenzahlungen nicht nachgekommen und nun soll ein Gericht klären, wem dieser Körper überhaupt

---

<sup>36</sup> Schmitz, *Der Leib*, S. 29.

<sup>37</sup> Heyink, *Liver-transplantation*, S. 1018, berichtet von Patienten, die ihr Transplantat als Feind (enemy) wahrnahmen und vermutet, dass dieses Bedrohungserleben mit Schuldgefühlen dem (toten) Spender gegenüber zusammenhängt. Decker, *Organaustausch und Prothesenzitiert Patienten, die dem Spenderorganen ein "Eigenleben" in ihrem eigenen Körper zuschreiben* (S. 162).

<sup>38</sup> "Vertraue niemals etwas, das selber denken kann, wenn du nicht sehen kannst, wo es sein Hirn hat" wird diese Befürchtung in *Harry Potter und die Kammer des Schreckens* auf den Punkt gebracht (J.K. Rowling, S. 339)

gehört, dem Träger oder der Firma<sup>39</sup>. Die Verhandlung mündet in dem Spitzensatz: Existieren sie Mr. Jones? Die Persönlichkeit von Jones, die aus der Interaktion im Gerichtsaal erkennbar ist, wird aufgrund des fehlenden Körperbezuges in Frage gestellt. Die Geschichte endet mit der Vertagung des Prozesses, da der Richter sich außerstande sieht, zu entscheiden, ob mit Jones eine gerichtlich zu belangende Person angeklagt ist.

In der unter b.γ bereits genannte Spielfilmtrilogie *Matrix*, löst sich beim Eintritt in eine computergenerierte virtuelle Realität scheinbar die Identität vom Körper. Für die Zeit, die in der Matrix verbracht wird, spürt der Mensch nicht mehr seinen realen Körper, sondern nur noch die von der Maschine hervorgebrachten virtuellen Reize. In dem Moment aber, in dem die Identität mit ihrem virtuellen Leib innerhalb der Matrix stirbt, stirbt auch der reale Körper, der ohne Identität nicht lebensfähig ist.

Der Film *21 Gramm*<sup>40</sup> baut auf der Theorie von Duncan MacDougall auf, der 1907 meinte mittels einer Psychostasie herausgefunden zu haben, dass ein Mensch nach dem Sterben 21 Gramm leichter ist als vor dem Sterben, also von seiner gesamten Körpermasse etwas "verliert". Einer der Protagonisten deutet diese Gewichts Differenz als das Gewicht der Seele, die den Körper verlassen hat.

Der Neuplatoniker Plotin sieht die Seele im ganzen Körper verortet und zwar in jedem Körperteil einen Teil der Seele auf eigene Art und Weise<sup>41</sup>, im Verlauf der Argumentation zeigt sich in Ableitung, dass ein Teil der Seele verloren gehen würde, wenn der entsprechende Teil des Körpers verloren geht.

---

<sup>39</sup> Diese scheinbare Absurdität findet ihre Entsprechung in der deutschen Rechtssprechung. Eine Leiche gilt juristisch als Sache, ist aber nicht *eigentumsfähig*. In juristischen Termen kann nicht einmal davon gesprochen werden, dass ein lebender Mensch einen Körper besitzt. Anstatt des "Körper-Haben" wird also von "Körper-Sein" zu sprechen sein (vgl. Tag, Rechtliche Erwägungen zu Körperspende, Plastination und Menschenwürde)

<sup>40</sup> 21 Gramm (2003).

<sup>41</sup> Plotin, *Enneaden*, S. 30.

Die Verortung von Eigenschaften im ganzen Körper schlägt sich auch in der islamischen Rechtssprechung zu medizinethischen Fragen nieder, so ist die Transplantation von Körperteilen von rechtskräftig verurteilten Hingerichteten nicht gestattet.<sup>42</sup> Dies scheint im Gegensatz zur Lokalisierung von Verbrechen im Körper zu stehen, wie z. B. beim Abhacken von Händen bei Diebstahl (vgl. Fn. 10).

## 2.3 Zwischenfazit

Unter 2.1 habe ich die Ambivalenz der Patienten den eigenen Gedanken gegenüber beschrieben, die zur Frage „*Bin ich jetzt weniger Annelise Brack?*“ führte. Diese Ambivalenz und die Vielfalt der Vorstellungsmöglichkeiten finden sich in der aufgeführten Literatur wieder. Die Ansätze werden hier jedoch weitergeführt und decken zunächst absurd erscheinende Konsequenzen auf. Ein Vergleich mit psychoanalytischen Arbeiten zum Thema Organtransplantationen<sup>43</sup> zeigt jedoch, dass diese Absurditäten durchaus im Rahmen dessen sind, was Patienten als ihre individuelle Wahrnehmung schildern: Eigenständigkeit von Fremdorganen, Verfolgungsneurosen, Doppelgängerphantasien und Identitätsdiffusion.

In einem seelsorgerischen Gespräch stehen diese Deutungsmuster - auch in ihrer Absurdität - zunächst gleichwertig nebeneinander. Die Vielzahl von Deutungsversuchen zum Verhältnis von Identität und Körper, gilt es zunächst wahr zu nehmen und mit diesen kulturellen Deutungsmustern eine gemeinsame Sprachfähigkeit mit dem Gegenüber zu entdecken.

Im folgenden werden die hier aufgeführten kulturellen Deutungsmuster einer systematisch-theologischen Untersuchung unterzogen.

---

<sup>42</sup> Nach Elyas, Stellungnahme bei der Anhörung vor dem Gesundheitsausschuss des Deutschen Bundestages am 28.06.1995, S. 14.

<sup>43</sup> Decker, Organaustausch und Prothesen; Heyink, Liever-transplantation; Castelnovo-Tedesco, Organ transplant, body image, psychosis; Bunzel, Herztransplantation. Diese vier Untersuchungen beziehen sich ausschließlich auf die Probleme der Integration fremder Organe.

### 3. Theologisch-Anthropologische Erwägungen

#### 3.1 Identität - Eine erste Begriffsklärung

Im Folgenden werde ich den Begriff Identität für die Untersuchung verwenden. In den Interviews und der literarischen Untersuchung habe ich Begriffe wie Sein, Seele, Identität oder Selbst synonym verwendet, da dort keine, oder zumindest keine einheitliche Begriffsvorlage gegeben war. Der Begriff Identität hat gegenüber dem theologischen Begriff der Seele<sup>44</sup> den Vorteil, dass er diesen mit einschließen kann aber auch die Möglichkeit bietet, leibliche Phänomene und Lebensgeschichte mit einzuschließen.<sup>45</sup>

Der Begriff der Identität ist kein theologischer<sup>46</sup> und wurde erst spät in das Vokabular der Theologie aufgenommen, ohne jedoch wirklich eigenständig gefüllt bzw. gewürdigt zu werden<sup>47</sup>. In der Praktischen Theologie wird der Begriff in Aufnahme psychologischer Definitionen gebraucht<sup>48</sup>. Vor allem die Systemische Seelsorge hat mit ihrer Konzeption der *Patchwork-Identity* einen neuen Impuls gegeben. Dabei geht sie davon aus, dass ein Mensch nicht *eine* Identität hat, sondern mehrere, jeweils abhängig von "seinen Vernetzungen in Systemen und Untersystemen, [...] seinen Allianz- und Koalitionsprozessen"<sup>49</sup>. Diese für die Seelsorgepraxis wertvolle Erkenntnis muss für die Zielsetzung dieser Arbeit jedoch außen vor gelassen werden. Statt dessen soll versucht werden, den Identitätsbegriff zu fokussieren auf den ursprünglichen Wortsinn: Das Eigene des Seins (das auch in allen Facetten der *Patchwork-Identity* wieder zu finden ist).

---

<sup>44</sup> Vgl. auch Pongratz, Seele, S. 290f, der die Funktion des Begriffes vor allem in der Unterscheidung vom Leib sieht.

<sup>45</sup> So Ponratz, Leib-Seele-Problem, S. 416f.

<sup>46</sup> Vgl. Gephart, Identität, S.20.

<sup>47</sup> Vgl. Stroh, Identität, S.24.

<sup>48</sup> Luther (Identität und Fragment, S. 162) - der Identitätsbildung als "Abgrenzungsleistung" in der Auseinandersetzung mit der Umwelt definiert - würdigt in seiner Arbeit den Wert des Identitätsbegriffes für die Theologie, ohne ihn jedoch eigenständig theologisch zu füllen. Zum Gebrauch des Identitätsbegriffes in der Theologie vgl. Klessmann, Identität, S. 28ff. Zur Identität (in Aufnahme psychologischer Definition) in der Seelsorge, vgl. Ziemer, Seelsorgelehre, S. 195-198. Zur theologischen Kritik am Identitätsbegriff vgl. Fabian, Das Problem der Identität aus der Sicht der Psychologie, der Soziologie und der Theologie, S. 164ff.

<sup>49</sup> Nauer, Seelsorge im Widerstreit, S. 221.

Um zu klären, was Identität (und ob und wie weit Körperlichkeit dazu beiträgt) aus systematisch-theologischer Sicht ausmacht, werde ich den Identitätsbegriff

1. aus der Schöpfungstheologie und der Imago Dei (3.2)
  2. über die Vorstellung der Auferstehung (3.3) und
  3. aus der Idee der Relationalität (3.4)
- ableiten.

## 3.2 Identität aus der Schöpfung

### 3.2.1 Die Imago Dei

Um zu definieren, was menschliche Identität ist, möchte ich zunächst den Gedanken einer *creatio originans*, verfolgen. Das würde bedeuten, dass all das zur menschlichen Identität gehört, mit dem uns Gott geschaffen hat und das nicht später hinzugefügt wurde.

In seinem Aufsatz *Der Gott entsprechende Mensch* versucht Jüngel, aufbauend auf die Imago Dei Vorstellung in Gen 1,26<sup>50</sup> eine Annäherung an eine Definition zu geben. Drei Punkte exzerpiert er aus dem ersten Schöpfungsbericht: Der Mensch wird ausgemacht durch seine sozietäre Struktur, sein Herr-Sein und seine Sprachfähigkeit. Diese durch die Gottebenbildlichkeit den Menschen konstituierenden Punkte sind nach Jüngel „keine dem geschaffenen Menschen noch hinzugefügte Qualität, Würde oder Auszeichnung“<sup>51</sup>, sondern stellen seine Existenz dar.

Die sozietäre Struktur, die Jüngel an der Schaffung als Mann und Frau festmacht, zeigt sich in der Beziehungsfähigkeit des Menschen zu seinem Mitmenschen, einen beziehungslosen Menschen kann es dementsprechend nicht geben. Für die Frage nach der Bedeutung der Körperlichkeit für die Identität heißt das: Sollte In-Beziehung-Treten zum Mitmenschen möglich sein ohne Körper, so ist der Körper für die Identität nach dem ersten Kriterium Jüngels nicht notwendig. Es gelingt mir jedoch nicht, mir ein In-Beziehung-Treten mit den Mitmenschen vorzustellen, das ohne jegliche

---

<sup>50</sup> Die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit finden sich außerhalb des ersten Schöpfungsberichts in Gen 5,1.3; 9,6; Ps 8,6; Weish 2,23; Sir 17,3.

<sup>51</sup> Jüngel, *Gott entsprechende Mensch*, S. 353.

Körperlichkeit auskommt<sup>52</sup>. Reizaufnahme - durch welchen Sinn auch immer - ist m. E. unabdingbar, um mit einem anderen Menschen in Beziehung zu treten. Die Konsequenz aus dieser Ableitung würde bedeuten, dass nicht zur Reizaufnahme fähige Menschen diesem Kriterium nach nicht als Menschen gelten würden.

Das Herr-Sein, das Jüngel als zweiten Punkt in Aufnahme des Herrschaftsauftrags Gen 1,28 anführt, sieht er manifestiert in der aufrechten Gestalt<sup>53</sup> des Menschen. „In der aufrechten Haltung des Körpers ist der Mensch Gott ähnlich. Und diese körperliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ist der Ausdruck des Menschseins des Menschen“<sup>54</sup>. Die aufrechte Haltung ist jedoch nur Manifestation und das Herr-Sein ist nicht an diesen körperlichen Ausdruck gebunden<sup>55</sup>. Unter Herr-Sein versteht Jüngel, dass der Mensch die Welt entdecken, begreifen und gestalten kann. Ebenso wie das In-Beziehung-Treten kann ich mir ein Herr sein über die Welt ohne Körper nicht vorstellen. Herr-Sein trägt immer über die bloße Potentialität hinaus die Aktualisierung in sich, die körperlich ist durch das Entdecken mit den Sinnen und das Gestalten.

Die Sprachfähigkeit, vor allem aber die Ansprechbarkeit durch Gott ist das dritte Merkmal des Menschseins. In dem der Mensch ein Hörender ist und dadurch in Beziehung mit Gott steht, ist er Mensch. Diese Ansprechbarkeit ist nicht auf reine akustische Wahrnehmung zu reduzieren und schließt deshalb Gehörlose nicht aus. Das Angesprochen-werden von Gott ist nicht an eine Form der Körperlichkeit gebunden. Das Sprechen, genauer das Aussagen hingegen ist ein Akt der Verarbeitung der Welt und als solches eng mit dem Herr-Sein verbunden. Sprachlich verarbeiten und ausdrücken kann ich nur, was ich

---

<sup>52</sup> Die unter 2.2.a und 2.2.c angeführte Spielfilmtrilogie *Matrix* zeigt auch für die Vorstellung von Identität in virtuellen Welten, eine klare und unersetzliche Bindung an den Körper. In Falle des unter 2.2.a angeführten *Otherland*zyklus ist das Sein in der virtuellen Welt des *Cyberspace* zumindest an die Existenz von real existierenden Maschinen gebunden und damit auch an deren Fragilität und Endlichkeit. In gewissen Sinne kann hier von Ersatzkörpern gesprochen werden.

<sup>53</sup> Im Rückgriff auf Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, S. 135f.

<sup>54</sup> Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch*, S. 355.

<sup>55</sup> So auch Ebeling, der die körperliche Gestalt des Menschen nur symbolisch als Element der *Imago Dei* gelten lassen will (*Dogmatik des christlichen Glaubens*, S. 406).

wahrgenommen habe und im Bereich der Welt geschieht dieses - sowohl das Wahrnehmen als auch das Ausdrücken - körperlich.

Es zeigt sich, dass von den das Menschsein konstituierenden Merkmalen allein das Angesprochensein durch Gott körperlich ungebunden vorstellbar scheint. Ohne Körper bliebe die Imago Dei in der Gesamtheit ihrer Aspekte reine Potentialität ohne Aktualisierung<sup>56</sup>.

### 3.2.2 Der zweite Schöpfungsbericht

Der zweite Schöpfungsbericht Gen 2,5-25 berichtet im Gegensatz zum priesterschriftlichen Bericht dezidiert von einer körperlichen Entstehung des Menschen. Der menschliche Körper ist aus אֲדָמָה geformt, zum eigentlichen Menschen wird er aber erst durch das Einblasen des göttlichen נְשָׁמָה zu einer lebenden Seele. Entscheidend ist hier die Betonung, dass der Mensch durch den Odem Gottes nicht eine Seele *bekommt*, sondern zu einer lebenden Seele *wird*. Es ist also erst die Verbindung von göttlichen נְשָׁמָה und dem stofflichen Körper aus אֲדָמָה die den Menschen zum Menschen macht. Der Mensch ist immer Mensch mit Körper und nicht Mensch im Körper. Die Kategorien die Jüngel zum ersten Schöpfungsbericht aufgestellt hat, sind auch im zweiten Schöpfungsbericht auszumachen, jedoch nicht als den Menschen konstituierend. Sozietäre Struktur ist durch die Konzeption der nachträglichen Schöpfung der Frau, bzw. spätere Differenzierung der Geschlechter zeitlich nachgeordnet. Ebenso verhält es sich mit dem Herrschaftsauftrag und der Sprachfähigkeit, die durch Gen 2,19f repräsentiert wird.

Diese im zweiten Schöpfungsbericht zeitliche nachgeordneten Eigenschaften, die durch den Lapsus mit weiteren Eigenschaften angefüllt werden, würden der eingangs formulierten Vorgehensweise zufolge nicht die menschliche Identität ausmachen.

---

<sup>56</sup> Vgl. Tillichs Untersuchung zum Übergang von der Essenz in die Existenz, Systematische Theologie II, S. 35ff.

### 3.2.3 Zwischenfazit

Die eingangs formulierte Vorgehensweise, die beiden Schöpfungsgeschichten aus dem Blickwinkel einer *creatio originans* zu untersuchen, liefert differente Ergebnisse.

Der Körper gehört, der Jüngelschen Vorgehensweise nach nicht zum Eigentlichen des Menschen, erweist sich aber zur Verwirklichung der Imago Dei als notwendig. Der zweite Schöpfungsbericht zeigt den Körper als unabdingbar und erst in der Symbiose mit dem נִשְׁמָה den Menschen konstituierend.

Ein Problem der *creatio originans* liegt in der Nichtbeachtung von Lebensgeschichte und personaler Freiheit. Wenn der geschaffene Mensch bereits seine volle Identität hat, welchen Ernst hätte dann das menschliche Dasein, das sich immer in Entwicklung zeigt und auf Fortschritt<sup>57</sup> ausgerichtet ist? Identität würde zu einem starren Gebilde, dessen Individualität in Frage steht, zumindest nicht änderbar ist.

Die Stärke der Vorgehensweise Identität aus der *creatio originans* abzuleiten, liegt darin, dass so gezeigt werden kann, von wo aus und mit welchen Voraussetzungen „die Geschichte der Kreatur auf ihren Weg geschickt“<sup>58</sup> ist.

Der Gedanke eine *creatio continuans*, Gottes die *creatio originans* fortsetzendes Wirken in der Welt muss unter der Prämisse gedacht werden, dass alle Erfahrungen die ein Mensch in seinem Leben macht direkt oder indirekt an Körperlichkeit gebunden sind.

Der Schöpfungstheologische Ansatz gibt keine Antwort auf die Frage ob und inwieweit eine *Körperfragmentierung* die menschliche Identität beeinflusst<sup>59</sup>. Die Untersuchung zur Imago Dei impliziert eine Bindung der Identität an die Funktionsfähigkeit des Körpers. Der zweite Schöpfungsbericht ließe sich dem dritten Typ der in 2.1 und 2.2 aufgeführten Konzeptionen des Verhältnisses von

---

<sup>57</sup> Vgl. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, S. 357.

<sup>58</sup> Joest, Dogmatik, S. 178.

<sup>59</sup> Das Schaffen der Frau aus der Rippe Adams könnte ausgelegt werden als Entstehung von eigenständiger (gegen 1 Kor 11,3.7) Identität aus der Fragmentierung. Für Adam selbst zeigt sich keine Identitätsveränderung durch seinen nun fragmentierten Körper, wohl aber durch die nun entstandene Relationalität zu einem anderen Menschen, der ihm entspricht.

Körperlichkeit und Identität zuordnen, sagt aber auch nicht aus, ob eine Körperfragmentierung die Identität beeinflusst oder ob der göttliche נִשְׁמָה auch in einem vom Körper getrennten Fragment weiterhin präsent ist.

Inwieweit der Lapsus die menschliche Identität nach der Schöpfung als Ebenbild Gottes beeinflusst hat, und ob damit das Sein unter der Sünde, bzw. als *simul iustus et peccator* zur Identität zu rechnen ist, bleibt an dieser Stelle offen. Die folgenden Identitätsbestimmungen über die Vorstellungen von Auferstehung (3.3) und durch Relationalität (3.4) greifen diese Frage indirekt auf.

### 3.3 Die Auferstehung

Eine weitere Möglichkeit theologisch Identität zu bestimmen, könnte eine Untersuchung der christlichen Auferstehungsvorstellungen ergeben. Die Antwort auf "die Frage nach der Identität der individuellen Person über ihren Tod hinaus"<sup>60</sup> soll dabei Aufschluss geben über eine theologische Bestimmung der menschlichen Identität. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen den Berichten über den auferstandenen Jesus und den paulinischen Reden über die kommende Auferstehung der Toten<sup>61</sup>. Innerhalb dieser Texte ist zu untersuchen, inwieweit die Auferstehung eine leibliche sein wird und ob, bzw. worin sich eine Kontinuität mit dem irdischem Körper zeigt.

#### 3.3.1 Der Leib des auferstandenen Jesus

##### **a. Leibliche Auferstehung in leiblicher Kontinuität**

Die Erscheinung des auferstandenen Christus vor Thomas in Joh 20 und vor den Elf in Lk 24,39f weist dezidiert die Wundmale der Kreuzigung auf. Dieser Perikope zufolge muss man also von einer direkten Kontinuität von Leiblichkeit nach der Auferstehung ausgehen, denn die Echtheit der Wunden, zu deren Überprüfung aufgefordert wird, zeigt, dass es sich um den *gleichen* Körper

---

<sup>60</sup> Pannenberg, Systematische Theologie Bd.3, S. 618.

<sup>61</sup> Die alttestamentlichen Texte, Gen 5,24; 1 Kö 17,17-24; 2 Kö 4,18-37; 13,20f; Ez 37,1-15 und die Totenauferweckungen des NT Mk 5,22-43 par; Joh 11,11-45; Apg 20,7-12 lasse ich außer acht, da sie entweder eine Entrückung, eine Metapher oder eine Auferweckung *zurück* ins Leben darstellen.

handelt.

Die Erscheinungen des Auferstandenen, Mt 28,9.16 berichtet vom Wiedererkennen des Leibes durch die Jünger, ohne dass die Wundmale explizit erwähnt werden. Sollten diese vom Verfasser nicht als selbstverständliche Erscheinungsform gedacht sein, muss die Leiblichkeit des Auferstandenen an den Zustand des Leibes vor der eigentlichen Passion anschließen.

An welchem Zeitpunkt bzw. Zustand des irdischen Leibes der in Kontinuität stehende Auferstehungskörper anschließt, ist mit Hilfe dieser Perikopen nicht eindeutig zu sagen. Der Katechismus der Katholischen Kirche spricht davon, dass "alle [...] mit ihren eigenen Leibern auferstehen, die sie jetzt tragen"<sup>62</sup>, ohne jedoch zu spezifizieren, ob damit der Körper im Augenblick des Todes gemeint ist. Für die Fragestellung dieser Arbeit ist dieser Punkt äußerst wichtig, denn hier würde entschieden, ob im Falle einer Auferstehung in leiblicher Kontinuität der Körper der Betroffenen im fragmentierten Zustand oder wieder mit seinem Körperteil verbunden aufersteht<sup>63</sup>.

#### **b. Leibliche Auferstehung in leiblicher Diskontinuität**

In der Emmausperikope Lk 24,13-35 erscheint der Auferstandene in anderer Gestalt, so dass Jesus nicht erkannt wird. Hier zeigt sich die Vorstellung, vom Abbruch einer körperlichen Identität so weit gehend, dass nicht allein die biographisch bedingten Äußerlichkeiten verschwinden, sondern die Leiblichkeit als Ganzes in einer Diskontinuität steht<sup>64</sup>. Für die Fragestellung dieser Arbeit bedeutet dies, dass dem irdischen Körper und damit auch einem Körperfragment keine identitätstragende Funktion zukommt.

Die Kontinuität zwischen irdischem und auferstandenem Jesus zeigt sich nicht leiblich, sondern auf einer anderen Ebene. Die Emmausjünger erkennen Jesus nicht an seiner Lehrautorität, die er unter Beweis stellt, sondern am Brechen des Brotes, im übertragenen Sinne am In-Beziehung-Treten (vgl. u. 3.4)<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> KKK 999, in Aufnahme des 4. Laterankonziles.

<sup>63</sup> Unabhängig vom diesem nicht festzusetzenden Zeitpunkt hieße das, dass jemand dem von Geburt an ein Körperteil fehlt, in diesem Zustand auferstehen wird.

<sup>64</sup> So auch in der Berufung des Johannes Off 1,9-20. Hier jedoch mit einem Leib, der nur vergleichbar mit dem eines Menschen ist.

<sup>65</sup> Die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria (Joh 20,11-17) ist im Hinblick auf die

### 3.3.2 Die paulinische Darstellung der Auferstehung im Ersten Korintherbrief

In 1 Kor 15,35-55 beschreibt Paulus, wohl auf eine Anfrage hin, wie es sich mit der Auferstehung verhält. Jansen geht davon aus, dass es in Korinth zu einem Missverständnis des Begriffs  $\sigma\omega\mu\alpha$  kam, der sowohl Leib/Körper als aber auch Leichnam bedeuten kann<sup>66</sup> und die von Paulus angesprochenen *Toren*, Zweifler der *leiblichen* Auferstehung waren. Paulus stellt in seiner Antwort die Auferstehung als eine leibliche, jedoch in einer deutlichen Diskontinuität zwischen irdischem und himmlischen Leib<sup>67</sup> dar: *Es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber. Aber anders ist der Glanz der himmlischen, anders der, der irdischen (1 Kor 15,40).*

Das von Paulus hierbei gebrauchte Bild des Säens, das sich durch die ganze Argumentation hindurch zieht, bezieht sich nicht auf das Begräbnis<sup>68</sup>, sondern auf das irdische Leben<sup>69</sup>, das dem Tod vorausgeht<sup>70</sup>. Jansen<sup>71</sup> hat auf das *du* als Subjekt des Säens aufmerksam gemacht. Der von Paulus Angesprochene muss sich auf den ersten Blick sowohl mit dem Säer als auch mit dem Korn

---

Körperlichkeit nicht eindeutig. Zum einen ist nicht erkennbar, ob das anfängliche Nichterkennen an der räumlichen Positionierung (V. 16: Sie wendet sich um) oder in einer Diskontinuität der körperlichen Erscheinung begründet ist. Zum anderen lässt das Berührungsverbot (V. 17: Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater) eine ganz eigene Konzeption von Körperlichkeit möglich erscheinen, die nicht an eine irdische Leiblichkeit gebunden ist (zur Interpretation des Berührungsverbot vgl. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, S.307).

<sup>66</sup> Jansen, *Anders ist die Schönheit der Körper*, S. 97.

<sup>67</sup> So auch Kremer, *Der erste Brief an die Korinther*, S. 319 und Merklein/Gielen, *Der erste Brief an die Korinther*, S. 348f. Beide sehen das Bild des Säens als klares Zeichen der Diskontinuität. Paulus Ansicht nach vergehe ein Samenkorn erst völlig und die neue Pflanze entspringe wie eine Neuschöpfung ex nihilo. Anders Klauck, *1. Korintherbrief*, S. 118, der in diesem Bild eine Ambivalenz von Kontinuität und Diskontinuität sieht.

<sup>68</sup> Gegen Burchard, *1 Korinther 15*, S. 242.

<sup>69</sup> So die Mehrheit der aktuellen Untersuchungen u.a.: Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, S. 137; Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, S. 359; Jansen, *Anders ist die Schönheit der Körper*, S.112.

<sup>70</sup> Der Bezug dieses Motivs auf das menschliche Leben findet sich auch im AT. Vgl. Jer 4,3; Jes 28,23-29; Hos 10,12, Spr 11,18. Paulus bezieht dieses Bild eindeutiger als an dieser Stelle bereits in 1 Kor 3,6 für die Lebensführung.

<sup>71</sup> Jansen, a.a.O. S. 112.

identifizieren (V.37 *Und was du säst, du säst nicht den Leib, der werden soll, sondern ein nacktes Korn*). Dies zeigt die Ambivalenz des Verhältnisses zum irdischen Leib angesichts der Auferstehung. Einerseits steht der Mensch dem eigenen Körper gegenüber, was eine klare Trennung von Identität und Leiblichkeit implizieren würde. Andererseits ist mit V.36 (*Was du säst, wird nicht lebendig, es sterbe denn*) eine Notwendigkeit des irdischen Körpers angedeutet, auch wenn dies für den Jüngsten Tag, wenn auch der Leib der Lebenden verwandelt werden wird, nicht mit dem zwangsweisen *Sterbenmüssens*<sup>72</sup> des irdischen Leibes verbunden wird. Im Rückgriff auf das Modell von Existenz und Essenz das Tillich für die universelle menschliche Situation entworfen hat, heißt das, dass nur der auferstehen und in das Neue Sein eintreten kann, der (leiblich) existiert. Im essentiellen Zustand der träumenden Unschuld<sup>73</sup> besteht weder Notwendigkeit noch die Möglichkeit aufzuerstehen.

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation überschreitet Paulus die Grenzen der direkten Vergleichbarkeit des Bildes von der Saat, indem er die Lebendigmachung des Saatkorns durch Gott als notwendiges Kriterium der Auferstehung betont. Diese Subjektänderung zeigt auch an, inwieweit Verantwortung dem eigenem Körper gegenüber besteht. Der irdische Körper liegt in der Verantwortung des Menschen (vgl. 1 Kor 6,19). Der himmlische Körper scheint jedoch keine Anzeichen der Folgen dieses selbst zu verantwortenden Umgangs mit dem eigenen Leib zu tragen, sondern ist eine Neuschöpfung Gottes<sup>74</sup>.

Es ist festzuhalten, dass nach der paulinischen Konzeption sowohl im irdischen als auch im himmlischen Dasein die Identität eines Menschen an Leiblichkeit gebunden zu sein scheint. Es ist also nicht der Leib, sondern die Leiblichkeit, die für die menschliche Identität sowohl vor als auch nach der Auferstehung maßgeblich ist.

---

<sup>72</sup> Gegen Schrage, Der erste Brief an die Korinther Teilband 4, S. 283, der das Sterben als "notwendige Voraussetzung für das neue Leben und den zukünftigen Leib" erachtet.

<sup>73</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie Bd 2, S. 40ff.

<sup>74</sup> So auch Merklein/Gielen, Der erste Brief an die Korinther, S. 349.

### 3.3.3 Zwischenfazit

Die Konzeptionen von Leiblichkeit in den Vorstellungen von Auferstehung wie sie in 3.3.1 und 3.3.2 dargestellt sind, scheinen einander in der Frage nach Kontinuität der Körper zu widersprechen. In den Berichten über den auferstandenen Jesus zeigt sich - abgesehen von der Emmausperikope - eine Kontinuität, die sich entweder an den körperlichen Zustand im Moment des Todes oder einen früheren, nicht näher bestimmten Zeitpunkt anschließt. Die Diskontinuität, die Paulus im 1 Kor beschreibt, zeigt den Körper der Auferstandenen als gänzlich von den irdischen Leibern unterschieden. Pannenberg betont angesichts dieser Differenz, dass "das an Jesus Geschehene [...] sich nicht einfach identisch auf andere übertragen"<sup>75</sup> lässt, aufgrund "der Gebundenheit an die messianische Funktion Jesu"<sup>76</sup>. Die Funktion der körperlichen Kontinuität in diesem speziellen Fall liegt in der Wiedererkennbarkeit durch lebende Menschen. Die Erscheinung vor den Elf (Lk 24,36ff) beschreibt die Angst der Jünger einen Geist zu sehen, die erst ausgeräumt wird als Jesus die Jünger auf seinen Körper aus Fleisch und Blut, insbesondere auf seine Wundmale weist. Die Wiedererkennbarkeit ist durch die körperliche Erscheinung gewährleistet und macht damit das Anknüpfen an die vorösterliche Beziehung zwischen den Jüngern und ihrem Meister erst möglich. Dieses In-Beziehung-Treten ist die Konstante zwischen vor- und nachösterlichem Jesus. Die Emmausperikope zeigt dies eindrücklich und beschreibt es auf eine leibliche Art und Weise, jedoch ohne körperliche Kontinuität. Es muss offen bleiben, ob hinter dieser Leiblichkeit in Diskontinuität eine klare Konzeption steht. Diese könnte in der Dauer der Beziehung zwischen den Elfen und Jesus einerseits und der (hypothetisch kurzen) Dauer der Beziehung zwischen den Emmausjüngern<sup>77</sup> und Jesus andererseits begründet sein. Das würde implizieren, dass die individuelle Leiblichkeit an Bedeutung gewinnt, je länger ein Mensch mit einem Gegenüber in seiner individuellen Leiblichkeit in Beziehung tritt. Die Bedeutung von

---

<sup>75</sup> Pannenberg, Systematische Theologie, Bd.3, Fn 174, S. 624.

<sup>76</sup> Pannenberg, Systematische Theologie, Bd.3, Fn 174, S. 624.

<sup>77</sup> Einer der Emmausjüngern wird mit Kleopas benannt, dessen Name an dieser Stelle zum ersten Mal genannt wird. Evtl. ist er mit Klopas, dem Mann einer Maria in der joh. Tradition identisch. Es ist exegetisch nicht feststellbar, ob diese beiden bereits während der Wanderzeit zu Jesus gestoßen sind oder erst in Jerusalem.

Leiblichkeit für ein Beziehungsgeschehen und deren Einfluss auf die Identität wird im folgenden Kapitel eingehend thematisiert.

### 3.4 Identität durch Beziehung

"Das Ich wird zum Ich erst am Du", dieser Satz des Psychotherapeuten Frankl<sup>78</sup> beschreibt Identitätswerdung als ein relationales Geschehen. Erst im Gegenüber wird der Mensch zum Menschen<sup>79</sup>. Dieses Gegenübersein ist immer an Körperlichkeit gebunden, es stellt sich jedoch die Frage, ob die Körperlichkeit Teil der Identität oder bloße Voraussetzung ist.

Ebeling versucht in seiner Dogmatik des christlichen Glaubens die theologische Anthropologie ähnlich zu bestimmen. In seinem Entwurf der *coram*-Relation<sup>80</sup> - wobei er *coram* mit der Betonung des hebräischen לִפְנֵי, *vor dem Angesicht* versteht - führt er die Wechselwirkungen von Mimik als eine zentrale Form des Gegenüberseins an. Das Gesicht wirkt dabei als Spiegel der Empfindungen, Sender zum Gegenüber und Empfänger.

Im Verlauf seiner Argumentation differenziert er die *coram*-Relation in drei verschiedene Typen, *coram Deo*, *coram mundo* und *coram meipso*, wobei in der *coram mundo*-Relation die Körperlichkeit unabdingbar ist, während sie für die *coram Deo* und *coram meipso* mittelbar von Bedeutung ist, da auch die Beziehung zu Gott<sup>81</sup> und die Beziehung zu mir selbst von der körperlich erfahrenen *coram mundo*-Relation beeinflusst wird und alle drei "ineinander greifen"<sup>82</sup>. Der Vorteil dieser Konzeption der Identitätsbestimmung liegt darin, dass die menschliche Identität nicht wie in 3.2 und 3.3 allein durch Gott in seiner Schöpfungs- und Heilstat bestimmt wird, sondern darüber hinaus geht und sowohl Selbst- als auch menschlichen Fremdeinfluss aufnimmt.

Das menschliche Selbstbild ist beeinflusst durch die Art und Weise, wie der

---

<sup>78</sup> Zitiert nach Specht-Tomann, *Zeit des Abschieds*, S. 141.

<sup>79</sup> Vgl. Jüngel (*Tod*, S. 80) betont, "daß der Mensch *nur* in Beziehungen leben" kann. Ohne dieses In-Beziehung-Sein kann nicht vom Menschsein gesprochen werden.

<sup>80</sup> Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, S. 351 ff.

<sup>81</sup> Jüngel sieht die Beziehung die Gott zum Menschen eingeht als die Grundvoraussetzung, für jegliche andere Form von menschlicher Beziehung (*Tod*, S. 80).

<sup>82</sup> Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, S. 353.

Mensch seinen Körper wahrnimmt und vor allem, wie sein Körper von anderen wahrgenommen wird. Die Physiognomik wird zwar nicht mehr als wissenschaftliche Disziplin wahrgenommen, ist aber Ausdruck einer Art der Weltbewältigung, von der wohl kaum ein Mensch frei sein dürfte. M.E. ist der Einfluss der Körperwahrnehmung in Bereich der *coram mundo*- und der *coram meipso*-Relation so stark, dass der Körper nicht nur identitätsbildend ist, sondern auch zum Teil der Identität wird. Im Hinblick auf die *coram Deo*-Relation gilt dies nicht in gleicher Intensität und Modalität. Die Anthropologie des ATs zeigt zwar ebenfalls großen Einfluss der göttlichen Erwählung (die ich hier als Aspekt der Identität werten möchte) auf die körperliche Erscheinung. Dies zeigt sich vor allem in der Königsideologie, vgl. 1 Sam 10,23f; 17,42 u.a.). In der Erwählung des Kleinsten zeigt sich aber auch die Umkehr der menschlicher Logik: *Der Mensch sieht auf das, was vor Augen ist, aber der HERR sieht auf das Herz*<sup>83</sup> (1 Sam 16,7)<sup>84</sup>.

In der Frage, ob eine Amputation, bzw. Explantation eine Auswirkung auf die Identität hat, die durch die *coram Deo*-Relation bestimmt ist, ist zu unterscheiden: Wenn der Mensch vor Gott tritt, so ist die Relation auch durch seine subjektive Körperlichkeit (s. u. Plessners Unterscheidung von Leib und Körper) bestimmt. In Gebetsformulierungen, insbesondere des Kollektengebets und der Fürbitte findet sich in wechselnder Form oft der Gedanke, dass wir "alles vor Gott bringen, was unser Leben ausmacht", womit auch die körperliche Dimension in die anabatische Beziehung zu Gott eingetragen wird. Hier zeigt sich eine Ambivalenz von Ablegen, damit die Beziehung zu Gott frei wird und einem klaren Benennen um alle Facetten des menschlichen Lebens in die Beziehung zu Gott ein zu beziehen. Die Klagepsalmen (u.a. Ps 22,15; 73,26) zeigen deutlich, wie gerade die versehrte Körperlichkeit durch den Beter in die Beziehung zu Gott eingetragen wird. Die fragmentierte Körperlichkeit wird umso mehr in diese Beziehung einbezogen,

---

<sup>83</sup> Vordergründig ließe sich dieser Satz in den zweiten Typ der literarischen Untersuchung einordnen.

<sup>84</sup> Der Verweis auf einen alttestamentlichen Text anstelle auf die Menschwerdung Gottes im NT ist durch die fehlenden Verweise auf die äußerliche Erscheinung Christi begründet. Die darstellende Kunst hat diese Lücke in der Logik der alttestamentlichen Königsideologie geschlossen und Jesus fast ausschließlich "schön" darstellt.

je mehr sich der Mensch in seiner Körperlichkeit als körperlich defizitär wahrnimmt.

In der katabatischen Beziehung mit Gott steht der Mensch als Ganzes, Gott sieht das Herz an, das für die Gesamtheit des Menschen steht. Körperlichkeit ist dabei ein Ist-Zustand und kein Soll-Zustand: So wie der Mensch vor Gott tritt, wird er angenommen<sup>85</sup>, in seinem Sein als Sünder genauso wie als Gerechtfertigter und auch mit weniger Körperteilen als die meisten Menschen. Die Fragmentarität ist in diesem Sinne nicht als identitätsstiftendes Moment in der katabatischen Beziehung zu Gott zu sehen.

In der Relation *coram mundo* ist die fragmentierte Körperlichkeit ein Thema<sup>86</sup>, die Relation selbst findet aber zwischen "Restkörper" und seinem Gegenüber, nicht jedoch zwischen Amputat und dem Gegenüber statt. Nach dieser Kategorie ist einem Amputat oder Explantat also keine Identität zu zuschreiben.

*Coram meipso* jedoch stellt sich die Frage des Verhältnisses von Mensch und dem von ihm getrennten Teil seines Körpers. Der Philosoph und Mediziner Helmuth Plessner<sup>87</sup> unterscheidet (rein biologisch argumentiert<sup>88</sup>) zwischen Körper und Leib und geht von einer Verdoppelung des Körpers aus: Zum einen der reale Körper, zum anderen die Repräsentation des realen Körpers in seinem Bewusstsein<sup>89</sup>, den Plessner als *Leib*<sup>90</sup> bezeichnet. Die Identität eines Menschen ist an den Leib gebunden, denn an "den Körper direkt kann [...] kein Sinn anschließen. Der Leib ist das "Einfallstor" der kulturellen Deutungen in unserer

---

<sup>85</sup> Vgl. Luther, Identität und Fragment, S. 172.

<sup>86</sup> Vgl. die Ausführungen in der literarischen Untersuchung zum dritten Typ unter 2.2.c

<sup>87</sup> Plessner, Lachen und Weinen, S. 242 ff.

<sup>88</sup> Ich habe in dieser Arbeit bewusst auf die *paulinische* Unterscheidung von *σάρξ* und *σῶμα*, verzichtet, bzw. die zwei Übersetzungsmöglichkeiten Körper und Leib für das griechische Wort *σῶμα* synonym verwendet (vgl. dazu Jansen, Anders ist die Schönheit der Körper, S. 26ff, 64ff und 97), da diese Unterscheidung im Verlauf der Arbeit erst getroffen werden soll.

<sup>89</sup> Eine ähnliche Unterscheidung ist die Grundlage der aktuellen Genderforschung vgl. Pohl-Patalong: „Gender“ und Rakel: „Zwischen Verdacht und Vertrauen“.

<sup>90</sup> Dies ist zu unterscheiden vom Begriff des Körperschemas, das "eine neurologische Repräsentanz im Raum bezeichnet. Es ist verantwortlich dafür, dass wir unseren Körper im Verhältnis zu anderen Körpern wahrnehmen können" (Decker, Organaustausch und Prothesen, S. 158, Fn. 4).

körperlichen Existenz"<sup>91</sup>. Meuter, der Plessners Differenzierung aufnimmt, geht davon aus, dass der Leib insbesondere dann identitätsbildende Funktion erfüllt, wenn Differenzen zwischen realem Körper und virtuellem Leib entstehen<sup>92</sup>. Eine solche Differenz entsteht durch Amputation oder Explantation. Die in kurzer Zeit erfolgende Abtrennung eines Körperteils von seinem Körper wird vom Leib nicht im gleichen Tempo nachvollzogen. Der Phantomschmerz kann in diesem Phänomen seinen Ursprung haben. Die Integration der neuen körperlichen Beschaffenheit in die (Selbst-) Konzeption des Leibes ist Voraussetzung für eine in sich geschlossene Relation zu sich selbst. Wenn diese Integration (noch) nicht stattgefunden hat, ist ein vom Körper abgetrenntes Bein weiterhin Bestandteil des Leibes und so auch gegenüber der *coram meipso*-Relation. Dem Körperfragment kommt Identität zu, weil es noch immer als Teil des Leibes in seiner identitätsstiftenden Funktion *wahrgenommen* wird. Erst wenn ein Betroffener seine neue körperliche Beschaffenheit in seine Leibkonzeption integriert hat, ist der Körperteil nicht mehr Bestandteil seiner Identität.

### 3.5 Zwischenfazit: Theologisch bestimmte Identität zwischen Statik und Dynamik

Die drei Konzeptionen der theologischen Identitätsbestimmung unterscheiden sich hinsichtlich der Möglichkeiten einer dynamischen Identität. Die Identitätsbestimmung aus der *creatio continuans* zeigt ein statisches Modell von Identität, die Veränderungen und Entwicklung nicht berücksichtigt. Die Ableitung aus der Auferstehungskonzeption des Ersten Korintherbriefes stellt Identität in Leiblichkeit mit einer Differenz zwischen irdischer und himmlischer Existenz dar. Dieser Bruch ist übergangslos, so dass nicht von einer Entwicklung oder Veränderung die Rede sein kann, sondern vielmehr von Verwandlung (1 Kor 15,51) gesprochen werden muss. Die Identität die über die Relationalität bestimmt wird, hat im Gegensatz zu den beiden erstgenannten

---

<sup>91</sup> Meuter, Körper und Leib, S. 56.

<sup>92</sup> Meuter, Körper und Leib, S. 56.

Ansätzen eine dynamische Komponente. Dies gilt auch für die *coram Deo*-Relation, in der sich nur die menschliche Seite der Beziehung im Lauf der Zeit wandeln kann, wohingegen Gott in dieser Beziehung unverändert bleibt<sup>93</sup>. Die dynamische Komponente ist m.E. in einem theologisch definierten Identitätsbegriff unverzichtbar. Gott hat sich immer wieder Menschen auf dem Weg offenbart und immer wieder Menschen auf den Weg geschickt<sup>94</sup> und der Mensch musste immer wieder neu seine Identität über die *coram mundo*-Relation bilden und damit immer wieder neu seine Identität *coram meipso* verändern. Dieser dynamische Identitätsbegriff deckt sich mit den psychologischen Definitionen von Identität<sup>95</sup>. Das Besondere einer theologischen Definition besteht aber in den Invarianzen von menschlicher Identität, die mit Hilfe der Schöpfungstheologie und der Auferstehungsvorstellung deutlich werden:

- Der Mensch bleibt immer Geschöpf Gottes und hat damit eine Bestimmung, die ihm von außerhalb der Welt und seiner selbst zuteil wird.
- Die sozietäre Struktur im Gegenübersein von Gott, Mensch und Welt ist Teil der menschlichen Identität.
- Der Mensch geht auf ein Ziel und seine Vollendung in der Auferstehung zu, die ihm durch Gott zuteil wird.
- Die menschliche Identität ist immer eine körperliche, dabei aber nicht an die Unversehrtheit des Körpers gebunden.

Theologisch definierte Identität ist also sowohl gottgegeben als auch eine Eigenleistung des Menschen.

---

<sup>93</sup> Ex 3,14.

<sup>94</sup> Gen 12,1ff; 32,23ff; Ex 13ff; 1 Sam 8; Jes 43,16ff; Hos 2,16; Jona; Mk 8,27-10,52; Lk 9,51ff u.a.

<sup>95</sup> Vgl. Luthner, Identität und Fragment, S. 162f. Zur dynamischen Entwicklung von Identität vgl. Piaget, Identität und Invarianzbegriff, S. 115-127.

## 4 Theologisch definierte Identität und subjektive Wahrnehmung

### 4.1 Gegenprüfung der Konzeptionen der Patienten und der literarischen Untersuchung

Wenn im folgenden die drei Konzeptionen von Leiblichkeit wie sie unter 2.1 und 2.2 dargestellt wurden, kritisch mit den Ergebnissen der Theologisch-Anthropologischen Erwägungen verglichen werden, so zeigt sich, dass der zweite Typ, die Verortung von Identität in bestimmten Körperteilen, keine Entsprechung in den theologischen Konzeptionen findet. Die biblischen Texte, die einzelne Organe hervorheben, verwenden diese *pars pro toto* für den ganzen Menschen<sup>96</sup>. Der Einfluss der neuzeitlichen Naturwissenschaften auf die Körperwahrnehmung der wissenschaftlichen Theologie<sup>97</sup> hat sein übriges getan und diese Deutung als archaische Bildsprache gekennzeichnet. Als einzig mögliche Verortung von Identität bleibt aus medizinischer Sicht das Hirn, bei dem mit Hilfe der Naturwissenschaften lediglich eine *Funktionsstörung* im lebendem Menschen festgestellt werden kann und dessen vivisektive Explantation heute noch unmöglich scheint<sup>98</sup>. Im Hinblick auf die theologische Identitätsbestimmung mittels der Relation ist die Ethik vor das Problem gestellt, ob der so genannte Hirntod<sup>99</sup> als Abbruch von Beziehung zu bewerten ist und damit dem Körper eine individuelle Identität abzusprechen ist<sup>100</sup>.

Eine einseitige Beziehung zu dem hirntoten Körper bleibt bestehen, wobei diese Beziehung sich auf die Identität vor dem Eintritt des Hirntodes bezieht, als die Beziehung wechselseitig stattfand. Wenn die Angehörigen in Beziehung zu

---

<sup>96</sup> Vgl. Janssen, *Anders ist die Schönheit der Körper*, S. 61f.

<sup>97</sup> Auch wenn sich zur Zeit mit dem (amerikanischen) Kreationismus ein rückwärtige Bewegung beobachten lässt.

<sup>98</sup> Vgl. dazu das Gedankenexperiment zur Hirntransplantation von Körtner, *Unverfügbarkeit des Lebens*, S. 128 und den Fotofilm *Fremdkörper* von K. Pratschke und G. Hamos (auszugsweise abgedruckt in *Körper als Maß*, hg. v. S. Ehm).

<sup>99</sup> Zur Frage des Hirntods vgl. Frey, *Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben?* S. 13–28.

<sup>100</sup> So Linke, *Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden*. Er geht davon aus, dass das Hirn als "leibliches Medium der menschlichen Persönlichkeit" dient. Dies gilt für ihn jedoch nur bei Funktionsfähigkeit des Organs.

dem Hirntoten als einem Gegenüber bleiben, wird die Identität, die aus medizinischer Sicht nicht mehr existiert im Körper verortet werden, also dem dritten Typ Konzeption zugeordnet werden.

Der zweite Typ wird unter dem seelsorgerischen Aspekt erneut auf zu greifen sein.

Im Verlauf der Theologisch-Anthropologischen Untersuchung hat sich gezeigt, dass die Formulierungen des ersten und des dritten Typs nicht geeignet sind, um eine theologische Konzeption zum Verhältnis von Identität und Körperlichkeit zu beschreiben, da sie auf den Körper als Identitätsträger aufbauen und den Körper nicht als untrennbaren Bestandteil der Identität auffassen. Alle drei beschriebenen Wege zu einer theologischen Bestimmung dieses Verhältnisses haben klar gezeigt, dass Identität nicht getrennt von Körperlichkeit betrachtet werden kann. Identität hängt, das hat die relationale Bestimmung gezeigt, aber auch nicht von der (ursprünglichen) *Vollständigkeit* des Körpers ab. Die Differenz zwischen den Befürchtungen und Deutungen der Patienten und der theologischen Auslegung von Identität wird in den Konsequenzen für die seelsorgerliche Praxis (5.1) erneut aufgegriffen.

## 4.2 Heil sein als Menschenbild

Die Angst vor einem fragmentierten Dasein, die Befürchtung, *nicht mehr ganz Anneliese Brack zu sein*, ist Ausdruck einer tieferen Angst. Eine Amputation ist in einem gewissen Sinne eine vorweg erlebte Erfahrung des eigenen Todes. Zum einen ist das ganz konkret zu sehen, indem ein Teil des Körpers abstirbt und vergeht. Zum anderen hängt dies mit dem Verlust der Form zusammen. Der Körper scheint seinen Zusammenhalt zu verlieren, auseinander zu fallen und sich auf zu lösen<sup>101</sup>. Diese Auflösung der körperlichen Struktur rührt an der

---

<sup>101</sup> Bei diabetisbedingten Amputationen ist dieses Zerfallen über einen Zeitraum deutlich zu beobachten: Meist werden einzelne Zehen amputiert, bevor das Bein - ebenfalls oft in mehreren Schritten - abgenommen wird; in vielen Fällen folgt bei ungünstigem Krankheitsverlauf nach einiger Zeit das zweite Bein.

Grundangst vor dem Chaos und dem Nichtsein<sup>102</sup>. Die Frage der Patientin: "Bin ich jetzt weniger Anneliese Brack" ließe sich - von dieser Angst getrieben - weiterführen zu: *werde ich immer weniger bis ich nicht(s) mehr bin*.

Die Zuschreibung von Identität an bestimmte Körperteile (2.1.b & 2.2.b) oder den Körper in seiner Gesamtheit (2.1.c & 2.2.c) ist Ausdruck und auch Bewältigungsstrategie dieser Angst<sup>103</sup>. Indem dem abgestorbenen Körperteil Identität zugeschrieben wird, vergewissert sich der Patient, selbst eine Identität zu haben, die den Tod überdauert. Die Gefahr dabei besteht in der Fragmentierung der Identität. Diese fragmentierte Identität wäre dann ohne inneren Zusammenhalt und quasi Stückwerk. Die Integrationsleistung, die ein Mensch dann zu leisten hat, überfordert den menschlichen Verstand. Die Aufnahme von Bildern aus der Schauerliteratur hat dabei die Funktion die eigene Situation mithilfe der "durch ihre Geschlossenheit und Plausibilität verständliche Erzählwelt zu deuten"<sup>104</sup>. Gegen diese auseinanderdriftende Selbstwahrnehmung steht die christliche Heilszusage. *Heil* ist an dieser Stelle auch im Sinn von *Ganz, Nicht-Durcheinander* zu verstehen<sup>105</sup>. Die Zuwendung Gottes zu den Menschen als identitätsstiftende Tat überwindet die körperliche reale und seelisch befürchtete Zerrissenheit des Menschen, indem es die Vorstellung, dass der Mensch allein für seine Identität verantwortlich ist, überwindet und Gott als Garant für die menschliche Identität bezeugt.

---

<sup>102</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie Bd. 3, S. 78 und die Ausführungen zum Verlust der Struktur in Herrmann: Das Böse im Film, S. 2-4..

<sup>103</sup> Aus diesem Grund gibt es relativ viele Horrorfilme, die nicht das Abhacken, sondern das Abgehackte als eigentliches Schreckensmotiv beinhalten (The severed arm, Basket Case, Body Parts u.a).

<sup>104</sup> Gräß, Sinn fürs Unendliche, S.200.

<sup>105</sup> Damit ist Heil der Gegenbegriff für das Wirken des Teufels als der Diabolos, der Durcheinanderwerfer.

## 5. Implikationen für die (pfarramtliche) Praxis

### 5.1 Konsequenzen für die seelsorgerliche Praxis

Es liegen keine genauen Zahlen über Amputationen und Transplantationen in Deutschland vor, aber allein die Zahl der diabetisbedingten Amputationen werden auf 44000 pro Jahr geschätzt<sup>106</sup>, Die *Deutsche Stiftung Organtransplantation* schätzt, dass ca. 2000 Organe jedes Jahr nach einer postmortalen Spende transplantiert werden. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass ein Pastor innerhalb seiner Ortsgemeinde mit dieser Thematik in Kontakt kommt, insbesondere wenn ein Altenheim zum Gemeindebezirk gehört<sup>107</sup>.

Der Verlust eines Teils seines Körpers stellt im wortwörtlichen Sinne einen Einschnitt dar und erfordert m. E. eine zeitnahe Begleitung. Zeitnah aufgrund der ganz praktischen Tatsache, dass abgestorbene Körperteile schnell in den Zustand der Verwesung übergehen und sollte vom Patient der Wunsch geäußert werden, sein Körperteil noch einmal zu sehen, so muss dies rasch geschehen. Zeitnah auch deshalb, weil der Verlust eine Krise darstellt, ausgelöst durch das Auseinanderfallen von imaginärer Leibkonzeption und realem Körperzustand (vgl. die unter 3.4 dargestellte Differenzierung zwischen imaginärem Leib und realem Körper durch Plessner).

“So viele Jahre bin ich damit rumgelaufen, und wo ich damit überall war” war die Aussage einer Patientin. Die Lebenszeit, die ein Mensch mit seinem Körper verbringt, verstärkt die Verbindung von Körperlichkeit und eigener Lebensgeschichte. Die narrative Lebensdeutung erhält durch den Einschnitt einer Amputation oder Transplantation eine Wendung: Die Lebensgeschichte lässt sich dann gliedern in eine Zeit mit zwei Beinen und eine Zeit mit nur einem Bein. Durch die scheinbare Selbstverständlichkeit der körperlichen Unversehrtheit von der Unversehrte zumeist ausgehen, wird keine Beziehung zu einzelnen Teilen des Körpers aufgebaut. Erst im Verlust wird sich ein

---

<sup>106</sup> Nach <http://diabsite/aktuelles/gesundheitspolitik/news/2003/030212> (Abrufdatum: 15.12.2007). Nach einer anderen Quelle (<http://www.diabetes-news.de/arzt/daikeler/aktuelles5.htm> (Abrufdatum 15.12.2007) ist von 28000 Amputationen auszugehen.

<sup>107</sup> Der Großteil der diabetisbedingten Amputationen betrifft ältere Menschen.

Mensch dieser Beziehung gewahr. Es ist von einem Trauerprozess auszugehen, der ähnlich dem beim Verlust eines Menschen ist. Dieser wird jedoch von Klinikpersonal und sozialem Umfeld nicht im ausreichenden Maß wahrgenommen. Der Klinikalltag und die Bewältigung lebenspraktischer Aufgaben wie Reha, Prothesenanpassung und Nachuntersuchungen lassen zudem wenig Raum und Zeit für einen solchen Trauerprozess.

Die Befürchtung, dass die Trauer um einen verlorenen Körperteil vom Umfeld als unpassend oder "Spinnerei" empfunden werden könnte, erschwert den Prozess. Im Fall einer Transplantation kommt hinzu, dass man "ja eigentlich dankbar sein müsste, schließlich ist jemand anders für mich gestorben"<sup>108</sup>. Die Aufgabe des Seelsorgers liegt in Ermutigung zu und Begleitung in der Trauer. Die in 2.2 dargestellten kulturellen Deutungsmuster können helfen ins Gespräch zu kommen<sup>109</sup> und die Befürchtung nehmen, mit seinen absurd anmutenden Gedanken allein zu sein. Die oben angeführten Beispiele aus der phantastischen und Schauerliteratur mögen wie eine Freakshow erscheinen - für manche Betroffene ist dies, in verschiedenen Ausmaßen<sup>110</sup>, subjektive Realität. Diese subjektive Realität, die sich aus Urbildern, existenzieller Not und kulturell gegebenen Deutungsmustern zusammensetzt, muss zunächst ernst genommen werden und kann dann in einem zweiten Schritt in ihrer Zusammensetzung erkannt werden, denn "die Rückkoppelung der erzählten Welt an das gewöhnliche Leben [geschieht] auf dem Weg der Selbstdeutung der Leser oder Zuschauer [...]. Diese Rückkoppelung bleibt ein Angebot: Dem Einzelnen wird freigestellt, eigene Lebenserfahrungen durch ihre partielle Einspielung in die durch ihre Geschlossenheit und Plausibilität verständliche

---

<sup>108</sup> Der Gedanke, dankbar sein zu *müssen*, fand sich bei fast allen interviewten Patienten. Auch die Angehörigen äußerten diese *Pflicht* zur Dankbarkeit, vor allem in Hinblick auf all jene, die noch auf der Warteliste für ein Transplantat stehen. Es zeigte sich eine große Diskrepanz zwischen diesem Anspruch und der tatsächlichen Befindlichkeit.

<sup>109</sup> Welche der aufgeführten kulturellen Deutungsmuster verwendet werden können, ist stark abhängig von Alter und Bildungsstand. Sollte keine gemeinsame Basis bei Seelsorger und Patient vorliegen, so ist es auch möglich eine der Geschichten anzuführen oder kurz zu erzählen.

<sup>110</sup> Vgl. die von Decker, Organaustausch und Prothesen, S. 159, 161-164 beschriebenen psychotischen Wahnvorstellungen.

Erzählwelt zu deuten"<sup>111</sup>. Wenn diese Rückkoppelung als solche erkannt wird, wird es möglich, die eigenen Ängste wieder von den Geschichten zu abstrahieren und offen zu werden für das Evangelium und die oben erarbeitete Sicht, dass der Mensch auch in seinem fragmentarischem Zustand vor Gott ganz ist.

Ich halte es für sinnvoll, in der einen oder anderen Form Abschied von seinem Körperteil zu nehmen. Dies könnte im Rahmen eines Gesprächs oder eines Gebetes geschehen. Es ist auch durchaus möglich, sich den Körperteil noch einmal anzusehen, vor allem bei Organen, die in Spiritus eingelegt auch in einem Glas auf das Zimmer gebracht werden können<sup>112</sup>. Im Fall von Extremitäten halte ich dies nicht für sinnvoll, da eine große Wundfläche vorliegt und der Verwesungsprozess nicht so einfach wie bei Organen unterbunden werden kann (zu weiteren Umgangsmöglichkeiten mit abgestorbenen Körperteilen s. u. 5.2). Eine regelrechte Trauerfeier halte ich jedoch für übertrieben.

Das Abschied nehmen vom alten Organ hat m. E. auch eine Funktion in der weiteren medizinischen Behandlung. In den psychologischen Untersuchungen zu Transplantationsfragen kommt meines Wissens das explantierte Organ nicht in den Blick. Die unter 2.3 angeführten Arbeiten von Castelnovo-Tedesco, Heyink und Decker schildern die Probleme, die bei der Integration von Fremdorganen in den eigenen Körper und das Körperschema (s. Fn. 90) auftreten können, die bis hin zu einer Abstoßung des Fremdorgan führen kann. Ich halte es für wahrscheinlich, dass der Inkorporation eines Fremdorganes<sup>113</sup> und letztendlich die Integration in das eigene Körperschema ein Abschied vom alten Körperschema und vom alten Organ vorangehen muss<sup>114</sup>. Ein

---

<sup>111</sup> Gräß, Sinn fürs Unendliche, S. 200.

<sup>112</sup> Im o.g. Film *21 Gramm* lässt sich ein Transplantiertes sein altes Herz zeigen um Abschied zu nehmen. In Bertoluccis Film *Der letzte Kaiser* wird gezeigt, wie die Hofeunuchen des chinesischen Kaisers ihre Genitalien in Gläsern aufbewahren. Nach dem Niedersächsischem Bestattungsrecht wäre es jedoch nicht möglich, sein Organ mit nach Hause zu nehmen, da als Alternative zur Bestattung allein die Kremation durch das Krankenhaus genannt wird.

<sup>113</sup> Ähnliches gilt für Prothesen, vgl. Meuter, Körper und Leib, S. 57f.

<sup>114</sup> "Jede Transplantation löst simultan einen Trauerprozess und einen Prozess der Inkorporation

Spenderorgan ist zunächst ein Fremdkörper, nicht nur für das körpereigene Immunsystem sondern auch für die Psyche hat dieses Fremde im eigenen Körper etwas bedrohliches. Decker spricht in diesem Zusammenhang von Penetration<sup>115</sup> durch das Fremdorgan. Der Übergang von der alten Konstitution der Leiblichkeit hin zu einer Neuen müsste von einem Passageritus begleitet werden, der den Abschied und die Trauer ernst nimmt und frei macht für die Annahme der neuen Körperbeschaffenheit und hilft, das Bedrohliche des Fremdorgans, nämlich das subjektiv aggressive Besetzen des vom eigenem (bereits entnommenen) Organ noch immer belegten Platz im Körperschema, zu nehmen.

## 5.2 Möglichkeiten für den Umgang mit abgestorbenen Körperteilen

Von Sigmund Freud stammt die Aussage, dass niemand mit seiner eigenen Sterblichkeit wirklich rechnen würde. Der Verlust eines Körperteils, sei es durch Amputation oder durch Explantation bringt einen Menschen nicht nur in die Zwangslage, sich seine eigene Sterblichkeit vor Augen zu führen, sondern ist gewissermaßen ein vorweggenommenes Erleben der eigenen Sterblichkeit. Ich halte es für geboten, fragmentierte Körperteile als *gestorben* anzusehen. Juristisch gesehen handelt es sich bei abgetrennten Körperteilen um Leichenteile<sup>116</sup>, die bestattungsfähig, jedoch nicht bestattungspflichtig<sup>117</sup> sind. Damit gilt im Umgang ähnliches wie bei Föten und toten Frühgeburten unter 500 Gramm. Der Umgang mit Frühgeborenen hat sich in den letzten Jahren

---

aus. Der Abschied vom eigenen kranken Organ und das Gedenken an den Anderen, den Spender, sind Voraussetzungen für die Zuwendung zu dem erhaltenen Organ und seine Integration" (Gueniche: Pour une étude psychoanalytique de la transplantation hépatique, S.84).

<sup>115</sup> Decker, Organaustausch und Prothesen, S. 159.

<sup>116</sup> Leichenteile sind gekennzeichnet durch menschlichen Ursprung und einer Verbindung von Gebein und Gewebe (Knochen und Fleisch). Als Leiche gilt der unfragmentierte Körper, der Kopf oder der Rumpf. Definition nach dem Thüringer Bestattungsgesetz. Das Niedersächsische Bestattungsgesetz bietet keine Begriffsklärung.

<sup>117</sup> Die Beisetzung wird im Niedersächsischen Bestattungsgesetz als geregelter Umgang mit Leichenteilen genannt. Die Entsorgung durch den amputierenden Arzt wird als mögliche Ausnahme erwähnt.

grundlegend geändert und eine Bestattung<sup>118</sup> ist mittlerweile der Normalfall und wird von Seelsorgern und Klinikpersonal angeraten.

Im Bereich von Amputationen gibt es seltene Fälle von Bestattungen. Ein Bestatter erzählte mir von einem Fall, in dem ein Bein in einem Kindersarg auf einer Familiengrabstelle beigesetzt wurde. Das Vorhandensein einer Familiengrabstelle macht es sicherlich einfacher und senkt die Hemmschwelle eine Bestattung vorzunehmen. Eine Grabstelle für ein einzelnes Körperteil zur Verfügung zu stellen liegt, im Ermessen des Friedhofsbetreibers<sup>119</sup>. Bekanntestes Beispiel einer solchen Teilbestattung dürfte das Bein des Mexikanischen Präsidenten de Santa Anna (1833) sein, der seinem Bein ein Staatsbegräbnis geben ließ. Im Film *Grüne Tomaten* wird der Arm eines Kindes beerdigt, mit Trauerrede und Grabstein (Hier liegt Buddy Jr.'s Arm — Leb wohl alter Freund — 1933-1938).

Neben einer individuellen (und u. U. auch mit erheblichen Kosten verbundenen) Lösung könnten andere Möglichkeiten angedacht werden. Nicht für jeden Betroffenen ist der Verbleib seines Körperteils von Belang. Ich habe in den Gesprächen erfahren, dass doch viele Patienten auf einen kleinen Impuls reagierten und es ihnen nicht egal war, was mit dem Körperteil geschieht, auch wenn sie sich darüber bislang noch keine Gedanken gemacht hatten. Es ist auch damit zu rechnen, dass (vor allem bei traumatischer Abtrennung) anderes das Denken vorrangig beschäftigt. Bei traumatischen Abtrennungen kommt hinzu, dass eine Entscheidungsfähigkeit aufgrund von Medikation oder Hirnverletzungen nicht im vollen Maße gegeben ist.

Ich halte es deshalb für sinnvoll, einen generellen Umgang mit fragmentierten Körperteilen zu finden.

Die Gespräche mit Krankenschwestern haben gezeigt, dass es für sie belastend ist, größere Körperteile wie einen Arm oder ein Bein, aber auch innere Organe "einfach so in den Müll zu werfen". Eine Krankenschwester hat aus diesem Grund das OP-Team nach kurzer Zeit verlassen und kommentierte diesen

---

<sup>118</sup> Oft in Form eines Sammelbegräbnisses.

<sup>119</sup> Im oben beschriebenen Fall ergab sich die Absurdität, dass der Friedhofsverwalter Überlegungen betreffs der Liegefristen anstellte und andachte einem Bein als Teil eines Menschen nur einen Teil der Liegezeit zuzumessen.

Umgang: "Das erschien mir irgendwie pietätslos". Es muss also nicht nur im Interesse des Patienten und seiner Beziehung zum eigenen Körper ein Umgang gefunden werden, sondern auch im Interesse des Pflegepersonals. Ein pietätvoller Umgang mit dem menschlichem Körper, auch in seinem fragmentarischem Zustand könnte eine separate Kremation der Leichenteile darstellen, zumindest aber eine Kremation ohne weiteren Abfall, so dass die Asche an einem Ort beigesetzt werden kann, der dem Patienten mitgeteilt werden kann und den er - wenn gewünscht - aufsuchen kann.

Eine Sammelkremation halte ich schon aus Raum und Kostengründen für geboten, es sei denn ein individuelles Vorgehen wird gewünscht. Als Ort für eine Beisetzung könnte ein Platz auf dem Klinikgelände<sup>120</sup> oder der nächstgelegene Friedhof dienen. Ich denke nicht, dass ein solcher Ort aufwendig gestaltet werden müsste, da das Entscheidende ist, dass es einen Ort gibt, wo der Körperteil in der Wahrnehmung des Patienten *zur Ruhe kommt*<sup>121</sup>. Der Patientin, die die Ärzte um eine Photographie ihrer Leber gebeten hatte (s. Einleitung), war ihre Form von Abschied nehmen durch das Versäumnis der Ärzte verwehrt. In diesem Fall hätte ein Ort, an dem das Organ zur Ruhe gekommen hätte vielleicht auch die Patientin zur Ruhe kommen lassen.

---

<sup>120</sup> Amputate und Organe werden, solange sie nicht als infektiös werden von der Bundesabfallordnung als ungefährlich eingestuft. Da Leichenteile nicht als bestattungspflichtig gelten, ist eine Beisetzung auch nicht auf einen Friedhof begrenzt.

<sup>121</sup> Dieser Gedanke findet sich auch in der oben angeführten Geschichte *Das verräterische Herz* von E.A. Poe.

## 6. Eine Antwort

"Bin ich jetzt weniger Anneliese Brack?" lautet der Titel und die Eingangsfrage dieser Arbeit. Die Arbeit sollte zeigen, dass diese Frage nicht so absurd ist, wie sie zunächst klingt. Zum einen ist Frau Brack mit ihrer Befürchtung nicht alleine, zum anderen ist dies eine Deutung von Körperlichkeit und Identität, die sich über Jahrhunderte gehalten hat und Niederschlag in der religiösen und profanen Literatur fast aller Kulturen gefunden hat.

Die christliche Theologie zeigt Körperlichkeit als einen elementaren Bestandteil der menschlichen Identität, auch wenn der irdische Leib in der paulinischen Vorstellung von Auferstehung eine Relativierung angesichts der kommenden, himmlischen Körperlichkeit erfährt. Die menschliche Identität in ihrer Körperlichkeit wird jedoch durch den Verlust eines Körperteils nicht eingeschränkt - wohl aber beeinflusst. Abschließend kann die Antwort lautet: Nein, Sie sind nicht weniger Frau Brack.

### III Literaturverzeichnis

Literaturangaben erfolgen nach dem von Siegfried Schwertner besorgten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (Berlin/New York 1994<sup>2</sup>).

Darüber hinaus wird die Zeitschrift *Psychoanalysis Quarterly*, hg. v. H. Smith mit PsQ abgekürzt.

#### Literatur

Aischylos: *Der gefesselte Prometheus* (Übersetzung v. W. Kraus), Stuttgart 1999.

Behzadpour, A.: *Von der Verewigung der Seelen*, [www.behzanet.com/behzadpour/k\\_vvds.asp](http://www.behzanet.com/behzadpour/k_vvds.asp) (Abrufdatum: 29.11.2007).

Boethius: *Die Tröstungen der Philosophie* (Übersetzung v. R. Scheven), Leipzig 1893.

Bunzel, B.: *Herztransplantation. Psychosoziale Grundlagen und Forschungsergebnisse zur Lebensqualität*, Stuttgart 1993.

Burchhard, C.: 1 Korinther 15, 39-41. *ZNW* 75 (1984) S. 233-258.

Castelnuovo-Tedesco, P.: *Organ transplant, body image, psychosis*. *PsQ* 42 (1973) S. 349-363.

Dahl, R.: *William und Mary*. In: Ders. *Küßchen Küßchen. Elf ungewöhnliche Geschichten*, Hamburg 1994<sup>58</sup>, S. 17-25.

Decker, O.: *Organaustausch und Prothesen. Zerstückelung und Ganzheitsphantasien aus psychoanalytischer Sicht*. In: *Körper als Maß - Biomedizinische Eingriffe und ihre Auswirkungen auf Körper und Identitätsverständnisse*. Hg. v. S. Ehm, S. Schicktanz, Stuttgart 2006 (S. 147-168).

*Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Bd 2. Hg. v. K. Wander, Leipzig 1870. Art.: Herz (S. 602-623).

*Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Bd. 2. Hg. v. K. Wander, Leipzig 1870. Art.: Leber (S. 1867).

*Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Bd. 5 *Zusätze und Ergänzungen*. Hg. v. K. Wander, Leipzig 1880. Art.: Herz (S. 1434-1436).

Ebeling, G.: Dogmatik des christlichen Glaubens Bd I. Prolegomena T.1. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, Tübingen 1979.

Elyas, N.: Stellungnahme bei der Anhörung vor dem Gesundheitsausschuss des Deutschen Bundestages am 28.06.1995 zu den Themen Hirntod und Organverpflanzung, Berlin 1995. (Quelle: <http://zentralrat.de/include.php?site=zmd/publikationen/doch&di=v04> Abrufdatum: 2.12.2007).

Emmrich, M.: Mit neuen Händen das Leben wieder be-greifen. In: Frankfurter Rundschau (13.2.2001) S. 25.

Fabian, U.: Das Problem der Identität aus der Sicht der Psychologie, der Soziologie und der Theologie. In: KatBl 104 (1979) S. 164-169.

Frey, C.: Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben? Der Streit der Deutungen. In: Gehirntod und Organtransplantation, hg. v. H. Angstwurm (Beiheft zur BThZ 12) Berlin 1995 (S.13–28).

Gephart, W.: Art. Identität I. Religionswissenschaftlich. RGG<sup>4</sup> (2001) S. 20-21.

Gilgamesch-Epos, Hg W. von Soden, Hamburg 1986.

Gräb, W.: Lebensgeschichten - Lebensentwürfe - Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998.

Gräb, W.: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

Gueniche: Pour une étude psychoanalytique de la transplantation hépatique. Du fonctionnement psychique à l'évolution somatique post-greffe, Paris 1998. In Übersetzung zitiert nach: H. Müller-Nienstedt, Organtransplantation - Spender und Empfänger: Geben und Nehmen <http://www.organtransplantation-innensichten.net/spender.pdf> (Abrufdatum 19.12.2007).

Hauff, Wilhelm: Das kalte Herz, erste und zweite Abteilung. In: Ders. Hauffs Märchen, München 2002 (S.254-280, 362-382).

Hauff, Wilhelm: Die Geschichte von der abgehauenen Hand. In: Ders. Hauffs Märchen, München 2002 (S. 42-57).

Herrmann, J.: Das Böse im Film, unveröffentlichter Vortrag, Berlin 2001 (kann beim Verfasser dieser Arbeit eingesehen werden).

Herrmann, J.: Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, Gütersloh 2001.

Heyink, J: Liever-transplantation. Psychosocial problems following the operation, in: Transplantation 49, hg. v. J. Bradley et al., Baltimore 1990 (S. 1018f).

- Joest, W.: Dogmatik. Bd.1 Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1994<sup>4</sup>.
- Julian Jaynes, Der Ursprung des Bewußtseins, Hamburg 1993.
- Jüngel, E.: Der Gott entsprechende Mensch, in: Neue Anthropologie Bd. 6, Philosophische Anthropologie Erster Teil. Hg. v. H. Gadamer, Stuttgart 1975 (S. 342-372).
- Jüngel, E.: Tod, Gütersloh 1985<sup>3</sup>.
- Katechismus der Katholischen Kirche, hg. v. Generalsekretariat des Zentralkomitees der Katholischen Kirche, München 1993.
- Klauck, H.J.: 1. Korintherbrief, Würzburg 1984 (=NEB.NT7).
- Klessmann, M.: Art. Identität II. Praktisch-theologisch, TRE (1987) S. 28-32.
- Köhler, L.: Die Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1966<sup>4</sup>.
- Koehler, L; Baumgartner, W: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. 2, Leiden 1974.
- Körtner, U.: Unverfügbarkeit des Lebens. Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik, Neukirchen 2001.
- Kremer, J.: Der erste Brief an die Korinther, Regensburg 1997 (=RNT).
- Lem, Stanislaw: Existieren Sie, Mr. Jones, in: Das Molekular-Cafe (Hg. Ekkehard Redlin), Berlin 1969 (S. 121-135).
- Lindemann, A.: Der erste Korintherbrief (=HNT 9), Tübingen 2000.
- Linke, D.: Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden, Reinbek 1993.
- Luther, H.: Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen. In: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, S. 160-182.
- Melville, H: Moby Dick oder Der weiße Wal, Frankfurt a. M. 2006<sup>9</sup>.
- Merklein, H; Gielen, M.: Der erste Brief an die Korinther, Kapitel 11,2-16,24, Gütersloh 2005 (=ÖTKNT 7/3).
- Meuter, N: Körper und Leib. In Körper als Maß - Biomedizinische Eingriffe und ihre Auswirkungen auf Körper und Identitätsverständnisse. Hg. v. S. Ehm, S. Schicktanz, Stuttgart 2006 (S. 51-62).
- Nauer, D.: Seelsorge im Widerstreit, Stuttgart 2001(=Praktische Theologie

heute 55).

Niedersächsisches Bestattungsgesetz, Hannover 2005.

Pannenberg, W.: Systematische Theologie Bd. 3, Göttingen 1993.

Piaget, J.: Identität und Invarianzbegriff. In: Ders.: Von der Kinderwelt zur Erkenntnis der Welt, Wiesbaden 1978 (S. 115-127).

Plessner, H.: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Ders.: Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt a. M. 1982 (S. 201-388).

Plotin: Enneaden, Bd. 2 (Übersetzung v. H. Müller), Berlin 1880.

Poe, E. A.: Das verräterische Herz. In: Ders.: Die Maske des roten Todes. Kurzgeschichten, Leipzig 1964 (S. 12-17).

Pohl-Patalong, Ute: Gender, in: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2002<sup>2</sup>.

Pongratz, L.: Art. Seele LPs 3 (1972) S. 290-291.

Pongratz, L.: Art. Leib-Seele-Problem LPs 3 (1972) S. 416-418.

Putnam, H.: Gehirne im Tank. In: Philosophie der Skepsis, Hg. v. Th. Grundmann, Paderborn 1996.

Rakel, Claudia: Zwischen Verdacht und Vertrauen, in: Denken + Glauben, Nr. 123,124, Graz 2003.

Renards, M.: Orlacs Hände, München 1922.

Rowling, J. K.: Harry Potter und die Kammer des Schreckens, Hamburg 1999.

Schottroff, L.: Der Glaubende und die feindliche Welt, Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (=WMANT 37), Neukirchen 1970.

Shelley, M.: Frankenstein oder der neue Prometheus, München 1970.

Schicktanz, S.; Ehm, S.: Der menschliche Körper als bioethischer Konfliktstoff. In: Körper als Maß - Biomedizinische Eingriffe und ihre Auswirkungen auf Körper und Identitätsverständnisse, Hg. v. S. Ehm, S. Schicktanz, Stuttgart 2006 (S. 9-28).

Schmitz, H.: System der Philosophie, Bd 2, Der Leib, Erster Teil, Bonn 1998<sup>3</sup>.

Schrage, W.: Der erste Brief an die Korinther Teilband 4, 1 Kor 15,1-16,24, Neukirchen 2001 (EKK VII/4).

Schütt, H.P.: Identität II, Philosophisch, RGG<sup>4</sup> (2001) S. 21-22.

Specht Tomann, M.; Tropper, D.: Zeit des Abschieds, Sterbe und Trauerbegleitung, Düsseldorf 1998.

Stevenson, R: Die Schatzinsel, München 1965.

Stroh, R.: Art. Identität IV. Ethisch, RGG<sup>4</sup> (2001) S. 24.

Tag, B.: Rechtliche Erwägungen zu Körperspende, Plastination und Menschenwürde,  
<http://postmortal.de/Recht/JuristischerDiskurs/TagKoerperwelten/tagkoerperwelten.html> (Abrufdatum 17.12.2007).

Thüringer Bestattungsgesetz, Erfurt 2004.

Vogt, M; Kall, S; Jokuszies, A: Eine wiederhergestellte Identität. Die Verpflanzung kompletter Gliedmaßen in der medizinischen Praxis. In: Körper als Maß - Biomedizinische Eingriffe und ihre Auswirkungen auf Körper und Identitätsverständnisse, Hg. v. S. Ehm, S. Schicktanz, Stuttgart 2006 (S. 137-145).

Weinfeld, M.: Art. קבֹוּד, ThWAT IV (1984), S. 23-40.

Wilckens, U: Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 2000<sup>18</sup> (=NTD 4).

Williams, T.: Otherland III - Berg aus schwarzen Glas, Stuttgart 2000.

Wolff, H.: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.

Ziemer, J.: Seelsorgelehre, Göttingen 2001.

## Filme

21 Gramm, Regie: G. Inarritu, USA 2003.

Basket Case, Regie: F. Hennenlotter, USA 1982.

Body Parts, Regie: E. Red, USA 1991.

Der letzte Kaiser, Regie B. Bertulucci, GB/F/It 1987.

Fluch der Karibik, The curse of the Black Pearl, Regie: G. Verbinski, USA

2003.

Fluch der Karibik 2, Dead man´s chest, Regie: G. Verbinski, USA 2006.

Fluch der Karibik 3, At world´s end, Regie: G. Verbinski, USA 2007.

Frankenstein, Regie: J. Whale, USA 1931.

Fremdkörper, Regie K. Pratschke, G. Hamos, D 2002.

Grüne Tomaten, Regie: J. Avnet, USA 1991.

Matrix, Regie: Gbr. Wachowski, USA 1999.

Matrix - Reloaded, Regie: Gbr. Wachowski, USA 2003.

Matrix - Revolution, Regie: Gbr. Wachowski, USA 2003.

The Addams family (TV-Serie), Regie Sidney Lanfield (u.a.) USA 1964-1966).

The Addams family, Regie: B. Sonnenfeld, USA 1993.

The Severed arm, Regie: T. Aldermann, USA 1973.

Orlacs Hände, Regie: A. Tarkowsky, Österreich 1924.

Star Wars Episode V - The Empire striktes back, Regie: George Lucas, USA 1980.

Star Wars Episode VI - Return of tue Jedi, Regie: George Lucas, USA 1983.