Das Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg ist eine Einrichtung, die das Gespräch und die Zusammenarbeit zwischen den Wissenschaftskulturen fördert. Im Mittelpunkt steht der Brückenschlag zwischen den Natur- und Lebenswissenschaften einerseits und den Geistes-, Sozial- und Rechtswissenschaften andererseits. Die Erträge werden mit den Schriften des Marsilius-Kollegs der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Interdisziplinäre Anthropologie

Leib – Geist – Kultur

Herausgegeben von
THIEMO BREYER
GREGOR ETZELMÜLLER
THOMAS FUCHS
GRIT SCHWARZKOPF

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://dnb.d-nb.de* abrufbar.

ISBN 978-3-8253-6255-3

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2013 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

I Leib

THOMAS FUCHS
Verkörperung, Sozialität und Kultur 11

HANS-PETER KRÜGER
Embodiment und Embedding in der personalen Lebensführung. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie 35

MICHAEL WELKER
Was ist ein „geistiger Leib"? 65

II Geist

ANDREAS DRAGUHN
Animal rationale? Das Gehirn als Geist-Organ 87

MAGNUS SCHLETTE
Leben in Farben. Sprachkritische Vorüberlegungen zur Anthropologie der Wahrnehmung 107

STEFANIE HÖHL & SABINA PAUEN
Evolutionäre Ansätze zum Wissenserwerb in der frühkindlichen Entwicklung 139

Michael Welker

Was ist ein „geistiger Leib"?

1 Menschliche Entwicklung zu „geistbegabten Akteuren" (Tomasello, Fuchs, Jung)

In seinem bedeutenden Werk *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* bietet Michael Tomasello eine eindrückliche Beschreibung „geistbegabter Akteure, die die Welt repräsentieren"[1]. Er geht aus vom Beobachtungsphänomen des Verständnisses „sozialer Beziehungen Dritter, also Beziehungen, die zwischen anderen Individuen bestehen"[2], ein Verständnis, das die Menschen mit den Primaten teilen. Bereits auf der Ebene der Säugetiere, so Tomasello (davon gilt allerdings vieles wohl auch für Vogel- und Insektenarten) lassen sich ganz beachtliche kognitive Fertigkeiten identifizieren: das Erkennen von Individuen in ihren sozialen Gruppen; die Kalibrierung von Beziehungen als horizontale Verwandtschaftsbeziehungen und vertikale Relationen von Dominanz und Unterordnung; die Befähigung, handlungsrelevante emotionale Zustände und Bewegungsrichtungen vorauszusehen; Koalitions- und Kooperationsbildung; soziales Lernen von Artgenossen.[3]

Für die Entwicklung hin zu *menschlichen „geistbegabten Akteuren"* ist es aber nach Tomasello entscheidend, „die Welt aus der Perspektive anderer Personen zu sehen"[4], und das heißt nicht weniger als zunächst eine Vielzahl verschiedener imaginierter Perspektiven anderer Personen auf andere Personen und auf ihre Umgebungen zu verinnerlichen. Die Beobachtung von Interaktionen zwischen sogenannten Dritten, die

1 Michael Tomasello: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, S. 32.
2 Ebd., S. 17.
3 Vgl. ebd., S. 26f.
4 Ebd., S. 66.

Übernahme von Perspektiven der darin Involvierten, die Internalisierung einer Mannigfaltigkeit solcher Perspektiven und das Sich-Bewegen-Können in einem solchen Perspektivenhaushalt – diese großen Leistungen „erlauben (es schon Kindern), für sich selbst in einer stärker selbstregulierten Weise zu reflektieren und zu planen"; „[i]m Alter von vier bis fünf Jahren (verlagert sich) das Gleichgewicht zwischen der Tendenz der Kinder, andere nachzuahmen, und ihrer Tendenz, ihre eigenen kreativen kognitiven Strategien zu verwenden".[5]

Eine unbestimmte Mannigfaltigkeit von typisierten Perspektiven anderer auf andere und deren Interaktionsoptionen wird nicht nur im Gedächtnis gespeichert und in Imaginationen aufrufbar, sondern die erinnernde und imaginierende Bewegungsmöglichkeit zwischen diesen und analogen Perspektiven wird von den konkreten Personen und Situationen so abgekoppelt, so fließend internalisiert, dass neue und kreative Zugriffe auf soziale Situationen sowie Konstellationen von Gegenständen und transpersonalen Ereignissen möglich werden. Auf dieser Ebene eines erfahrungsabgestimmt autonom werdenden Erinnerns und Erwartens setzt die *„geistbegabte Repräsentation von Welt"* ein.

Dieser komplexe Ansatz geistig-kultureller Entwicklungsbeobachtung ist sicher weiterer Diskussion und Verfeinerung bedürftig. Er ist aber überzeugender als die alten abbildtheoretischen Zugangsversuche, die von der Befähigung von Menschen ausgingen, in sogenannten „Subjekt-Objekt-Verhältnissen" Gegenstände, Gegenstandskomplexe und Geschehnisse in ihrem Gedächtnis und in ihrem Vorstellungsvermögen zu vergegenwärtigen und peu à peu zu komplexieren. Thomas Fuchs formuliert im Blick auf die Interdependenzen von Gehirnaktivität, Körperbeteiligung und Umgebungskonfigurationen: „unsere Wahrnehmung und Erfahrung [erfasst] *primär* Ganzheiten, Eindrücke und Situationen, aus denen wir erst in sekundärer Analyse Einzelnes isolieren können", und umgekehrt werden *„Einzelelemente der Wahrnehmung oder Bewegung zu Ganzheiten integriert, das heißt in Gestalten transformiert"*.[6]

Zu prüfen wäre m.E., wie weit bewusste sprachliche Kleinkinderziehung und Oberflächenwahrnehmungen des Spracherwerbs hier die philosophische und auch naturwissenschaftliche Phänomenwahrnehmung systematisch fehlgelenkt haben. Das Trainieren einfacher deiktischer Operationen, erste Wörter, Gegenstandsidentifikation, dann Satzbildung, Beschreibung einfacher Vorgänge – diese Lernschritte im frühkindlichen Spracherwerb wurden wohl fälschlich mit dem Vollzug elementarer Intelligenzentwicklung und Welterschließung gleichgesetzt.

[5] Ebd., S. 67.

[6] Thomas Fuchs: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Stuttgart: Kohlhammer 2008, S. 158.

Doch wir herrschen in unserem Erinnerungs- und Vorstellungsvermögen nicht primär über bloße Gegenstandskomplexe, sondern über ein ganzes in hohem Maße verstraßtes „Reich des Geistes", in dem sich unter anderem auch sogenannte Einzelgegenstände befinden. Eine ganze Welt, ja ein Ozean von geistigen Bildern und geistigen Abläufen findet in unserem Erinnerungs- und Vorstellungsvermögen Raum, die wir punktuell aufrufen oder in die Latenz entlassen können. Nicht nur optische, auch akustisch-sprachliche Eindrücke werden in Hülle und Fülle aufgesogen und in vielfältiger Weise mit der Welt der geistig sichtbaren Bilder und Bildfolgen assoziiert, verbunden und kontrastiert. Auch Gerüche, Töne und Tonfolgen, sogar ins Geistige übersetzte taktile Impressionen beleben und bereichern diese geistige Welt. Mit dieser ins Geistige transformierten polyphonen Sinnlichkeit verbinden sich nachhaltige Eindrücke und starke Emotionen. Sind die internalisierten Imaginationen der Interaktionen anderer mit anderen die komplexen Grundbausteine dieser Welt des Geistes, auf die wir uns primär konzentrieren sollten?

Können sie uns helfen, die Macht des Geistes auf verschiedenen Ebenen der Erlebnisverarbeitung und Vorstellungskraft von der Literatur, bildenden Kunst, Musik und religiösen Liturgien bis hin zu abstrakten Symbolsystemen und Symbolbearbeitung in Mathematik, formaler Logik und analytischem Denken zu durchdringen? Die geistigen Potentiale der Menschen ermöglichen es ihnen, mit hoher Geschwindigkeit punktgenau zu kommunizieren, Erinnerungs- und Erwartungszusammenhänge miteinander abzustimmen, hochkomplexe vergangene Situationen, ja ganze Weltzustände gemeinsam zu rekonstruieren und viele zukünftige Ereignisse und Ereigniszusammenhänge erwartungssicher vorwegzunehmen. Sie erlauben es ihnen, über weite Distanzen hinweg zu kommunizieren und nicht nur Informationen, Gedanken und Erzählungen, sondern auch mehr oder weniger komplexe Auren und Emotionen zu übertragen und miteinander zu teilen. Menschen können höchst facettenreiche Erinnerungen und Erwartungen koordinieren und damit

die Orientierungs- und Organisationsmacht einer gemeinsamen geistigen Welt (Kultur und Kulturen) schaffen.

Schon diese wenigen Skizzen des individuellen und intersubjektiv geteilten geistigen Vermögens können geradezu zum Schwärmen für die Macht des menschlichen Geistes veranlassen, so lange wir ausblenden, dass Menschen mit eben diesen großartigen geistigen Energien auch ganz verheerende Verdummungs- und Verrohungsprozesse konditionieren können. Wie lassen sich die ungeheuren geistigen Kräfte erwartbar in positive Entwicklungsrichtungen steuern? Eine bahnbrechende Antwort in der abendländischen Geistesgeschichte war die Konzentration auf die selbstreferentielle Reflexivität. In der Möglichkeit des Geistes, Welterschließung und Selbsterkenntnis zu verbinden und beides kovariant zu steigern, sah Aristoteles in seiner Metaphysik nicht nur die Macht der Vernunft am Werk, sondern nicht weniger als das Wesen des Göttlichen.[7]

Aristoteles beschreibt die mentale Kraft, die sich selbst denkt, sofern sie am Gedachten teilnimmt und Teil bekommt, als die entscheidende Aktivität des Geistes. Der Geist ist die Tätigkeit des Denkens, das, indem es sich auf Gedachtes bezieht, sich selbst gegenständlich macht und sich gegenständlich wird. Diese gedankliche Selbstvergegenwärtigung und Selbsterfahrung ist nach Aristoteles das Beste und der Höhepunkt jedes denkbaren Wohlgefallens. Im philosophischen Denken, in der Spekulation, in der *theoria* wird dieses Wohlgefallen optimal realisiert: „Die gedankliche Schau (das philosophische Denken) ist das Erfreuendste und Beste. Wenn nun so wohl, wie wir uns zuweilen befinden, die Gottheit sich immer befindet, so ist dies etwas Wunderbares". Der Gottheit ist eine vollkommenere, gesteigerte Weise derjenigen geistigen Selbstverwirklichung und Selbsterfahrung eigen, deren wir in der philosophischen Betrachtung, im Denken des Denkens teilhaftig werden. Aristoteles verbindet diese Spitzenreflexion mit der Erfahrung höchster Lebendigkeit.[8]

7 Aristoteles: *Metaphysik XII*, Franfurt/M.: Klostermann, 4. Aufl. 1984; dazu Michael Bordt: *Aristoteles' Metaphysik XII*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006; Michael Welker: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 5. Aufl. 2013, S. 262ff.

8 Vgl. Aristoteles: *Metaphysik XII*, Anm. 7, 7 1072b.

Viele Denker sehen heute in diesem genialen und theoriegeschichtlich extrem wirkmächtigen Zugang, der im Cartesianismus, in der Transzendentalphilosophie, im Existentialismus und anderen potenten philosophischen Richtungen seine Nachfolger und Ableger gefunden hat, eine ähnlich problematische Engführung wie im Modell der Erkenntnisevolution aus immer komplexeren Synthesen von Einzelelementen. Erst das „Vergessen der Einzelelemente [ermöglicht] die ‚Vergeistigung' der Wahrnehmung".[9] Und viele große geistige Leistungen erfordern Formen von Konzentration und Hingabe, die ohne Selbstvergessenheit nicht möglich sind. Die Vergeistigung der Wahrnehmung kann durch beständig mit-thematisierte emotionale und reflexive kognitive Selbstreferenz geschwächt, behindert und deformiert werden. Man kann diese Beobachtung auch auf die Bewertung der Leistungen des Gehirns übertragen: „Kognitive Prozesse werden nicht von einem isolierten neuronalen Apparat produziert, der die Welt durch interne Repräsentationen in sich spiegelt. Sie überschreiten vielmehr fortwährend die Grenzen des Gehirns ebenso wie des Körpers [...] Geistiges beruht auf *Bedeutungen*, und Bedeutungen auf *Beziehungen*."[10]

Wie aber können die Beziehungsmannigfaltigkeiten, in denen wir uns zu orientieren suchen, so gefasst werden, dass wir beim Umgang mit ihnen nicht erneut in schlechte Reduktionismen verfallen? Sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie haben wir unter den vollmundigen Aufforderungen, „in Beziehungen zu denken", eine Fülle von Theorien entwickelt, die mit Hilfe von *Ego-Alter, Subjekt-Objekt, Hen kai pan* oder anderen binär gebauten Grundmodellen soziale, kulturelle und religiöse Phänomenzusammenhänge vergeblich angemessen zu erschließen suchten.

Ich denke, dass unsere Themenstellung „Leib – Geist – Kultur", wenn auch noch vage, in eine vielversprechende Richtung deutet, indem sie dazu auffordert, komplexe typische Konstellationen – biologisch-leibhaft und kognitiv-sozial – als Grundelemente in den Blick zu nehmen und in ihren Kontexten und Horizonten unsere Unterstellungen von Bausteinen der Realität, Subjektivität, Reflexivität und repräsentativen,

9 Fuchs: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Anm. 6, S. 137.

10 Ebd., S. 217.

allgemein formativen Beziehungen freizulegen und kritisch zu analysieren.

Im Folgenden möchte ich ein theologisches Beispiel für einen solchen Untersuchungsgang vor Augen stellen. Es ist aus zwei mehrjährigen internationalen und interdisziplinären Dialogen „Theology and Science on Anthropology"[11] respektive „Eschatology"[12] erwachsen. Im Dialog über Anthropologie kam schließlich der Erkenntnis der Plastizität des Leibes eine Schlüsselfunktion zu. Ausgangspunkt war das von vielen geteilte Leiden an den zahlreichen Theorien in unseren akademischen Umgebungen, die mit „cartesianischen Differenzen" ansetzen. Diese cartesianischen Differenzen hat Matthias Jung in seinem ausgezeichneten Buch *Der bewusste Ausdruck* mit den Dualen „Innen-Außen, Leib-Seele, Geist-Körper, Ich-Welt, Natur-Kultur" charakterisiert.[13]

Vor diesem Hintergrund mussten wir selbstkritisch feststellen, dass der heute unter Geisteswissenschaftlerinnen und Geisteswissenschaftlern viel beklagte kulturell vorherrschende naturalistische Reduktionismus in der Anthropologie eine nur zu verständliche Reaktion darstellt auf den mentalistischen Reduktionismus in vielen Philosophien und Psychologien, die bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts hinein den sogenannten gesunden Menschenverstand und die öffentlichen anthropologischen Diskurse in Europa dominiert haben. Mit größter Selbstverständlichkeit konzentrierten sich viele seriöse Philosophen auf die Relation von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, wenn es um Kernfragen der Anthropologie ging. Die leiblichen Dimensionen des Menschen wurden dabei notorisch ausgeblendet oder nur chiffrierend mitgeführt, aber auch der Geist wurde auf ein nur sehr begrenztes Spektrum mentaler und kognitiver Operationen reduziert.

[11] Michael Welker (Hg.): *The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids: Eerdmans 2013.

[12] John Polkinghorne und Michael Welker (Hg.): *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg: Trinity 2000.

[13] Matthias Jung: *Der bewusste Ausdruck: Anthropologie der Artikulation*. Berlin/New York: de Gruyter 2009, S. 4.

2 Sarx, Soma, Pneuma und der geistige Leib (Einige Erkenntnisse aus zwei mehrjährigen internationalen und interdisziplinären Forschungsprojekten „Theology and Science")

In den mehrjährigen Dialogen zwischen Kolleginnen und Kollegen der Theologie, Philosophie, Physik, Biologie, Entwicklungsbiologie und Psychologie, die wir zunächst in Princeton und Cambridge (UK), dann in Heidelberg und Berlin organisierten, war es zu unserem Erstaunen auf Seiten der Theologie schließlich die Anthropologie des biblischen Autors Paulus, die uns aus mehreren Sackgassen herausführte. Paulus, römischer Bürger, hellenistisch gebildet und hochgebildeter Pharisäer hat sich auf einem erhabenen intellektuellen Niveau bewegt und mit Korrespondenz und Reisetätigkeit die Medien seiner Zeit beeindruckend genutzt. Zugleich ist er allerdings berüchtigt für seinen Dualismus von Geist und Fleisch, den er mit misanthropischen und homophobischen Einstellungen zu verbinden scheint.

Es war die aufschlussreiche Differenzierung von Fleisch und Leib, *sarx* und *soma*, in seinen Texten, die uns im Dialog mit Natur- und Kulturwissenschaftlern dazu veranlasste, seine Anthropologie und Erkenntnistheorie noch einmal genauer ins Auge zu fassen. Dabei zeigte sich, dass der entscheidende Hintergrunddualismus bei ihm der *Dualismus zwischen fleischlicher Endlichkeit und geistiger bzw. geistlicher Ewigkeit* ist. Paulus kämpft, ja wütet gegen eine Haltung, die sich allein von den Interessen an biologischer Selbsterhaltung durch Ernährung und Reproduktion beherrschen lässt – von der „Macht des Fleisches", wie er formuliert. Denn dieses Interesse an Lebenserhaltung und Lebensverlängerung kann der Endlichkeit und Vergänglichkeit letztlich nicht trotzen. Zudem blendet es aus, dass fleischliches Leben nur auf Kosten von anderem Leben leben kann.

Der Geist ist demgegenüber die großartige Fähigkeit, in Erinnerungen und Erwartungen auf Abwesendes auszugreifen.[14] Im Geist können wir nicht nur mit auch fleischlich abwesenden Mitmenschen kommunizieren, sondern sogar mit dem Göttlichen in Kontakt treten. Dabei ist

[14] Im Folgenden nehme ich einige Überlegungen auf aus: Michael Welker: *Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie*, in: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg: Winter 2010.

Paulus aber höchst skeptisch gegenüber einem Interesse an einem *rein geistigen* Kontakt mit Gott, wie er von vielen religiösen Praktikern, aber auch religiös aufgeschlossenen Philosophen bis heute gern gesucht wird. Er kritisiert die Korinther, die „in Zungen reden", obwohl er ihnen bescheinigt, sie würden auf diese Weise „direkt zu Gott im Geist sprechen". Doch dieser geistige Direktkontakt zu Gott bringe – so Paulus – nur „Geräusche ohne Sinn" hervor, „rede in den Wind"; dieses Gotteslob bleibe „unverständlich, der Verstand bleibe unfruchtbar", und ein kollektives Zungenreden müsse bei Außenstehenden nur den Eindruck kollektiver Verrücktheit erzeugen (1Kor 14,6ff).[15] Paulus' Rat lautet: „Lieber fünf Wörter mit Verstand und Vernunft zu reden, als zehntausend Wörter in Zungen zu stammeln" (1Kor 14,19).

So unersprießlich nach Paulus die Operationen des reinen Geistes sind, so aufschlussreich und fruchtbar sind die Aktionen des Leibes. Der Leib ist einerseits fleischlich konditioniert. Deshalb kann Paulus gelegentlich über ihn auch als ein Gefängnis seufzen, das in den Schmerzen der Endlichkeit gefangen hält. Der Leib ist aber auch durch das Herz, die Seele, das Gewissen, die Vernunft und den Geist bestimmt. Ja, er kann nach Paulus sogar zum „Tempel des Heiligen Geistes" werden. Paulus bewundert den Leib in dem Zusammenspiel seiner verschiedenen Glieder und in seiner Fähigkeit, über die Selbsterhaltungsinteressen des Fleisches hinauszugehen und anderen Menschen und Geschöpfen zu Diensten zu sein. Der Leib beeindruckt durch das organismische Zusammenspiel einer begrenzten Vielzahl von Gliedern. Er wird deshalb für Paulus zu einem idealen Bild von Gemeinde und Kirche: ein polyphones Zusammenspiel der Glieder zur wechselseitigen Stärkung und Erbauung, nicht durch monohierarchische Machtformen, sondern nur durch wechselnde funktionale Vor- und Überordnungen strukturiert. Das Zusammenspiel der Glieder des Leibes spiegelt darüber hinaus die Vielfalt der Geistesgaben in einem organischen und fruchtbaren Zusammenhang. Durch den Leib wird der Geist greifbar.

Man muss diese Differenz von Fleisch und Leib, *sarx* und *soma*, und die Begeisterung für die geordnete Lebendigkeit des Leibes vor Augen haben, wenn man sich einen der schwierigsten theologischen Gedanken überhaupt erschließen will, einen Gedanken, der aber für das Programm

[15] Vgl. Welker, *Gottes Geist*, Anm. 7, S. 246ff.

„Leib – Geist – Kultur" aufschlussgebend sein könnte. Es ist dies der Gedanke des *geistigen Leibes*, des *soma pneumatikon*.[16]

Was ist das – ein geistiger Leib?

Für ein Denken in cartesianischen Dualismen ist die Rede vom geistigen Leib schlicht eine Absurdität. Sie lädt zu Kommentaren ein, die denen des Paulus gegen die Zungenrede entsprechen oder Kommentaren wie denen Einsteins über die Schriften Hegels und Heideggers, die er als „Gefasel eines Trunkenen" bezeichnete. Wird dann gar noch erkennbar, dass Paulus den geistigen Leib mit der Auferstehung verbindet, scheint das Interesse an seriöser akademischer Verständigung schnell beendet: Viel Freude im Bereich religiöser Fantasien! Wir bleiben lieber bei empirisch und rational gestützter wissenschaftlicher Arbeit!

In einem mehrjährigen Forschungsprojekt *Theology and Science on Eschatology* hatten wir uns zunächst mit naturwissenschaftlichen Endzeitszenarien nicht nur des individuellen Lebens, sondern auch des gesamten Kosmos befasst und gefragt, wie weit die unabweisbare Endlichkeit allen irdischen Lebens religiöses Denken negativ affiziere. Bleibt nur die Flucht in haltlose religiöse Wunschvorstellungen und Phantasiewelten? Eine bahnbrechende Erkenntnis eines theologisch gebildeten Physikers war, dass die relevanten eschatologischen Symbole jeweils *Kontinuität und Diskontinuität zwischen* endlichem und ewigem Leben thematisieren. „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht erben!" – d.h. Diskontinuität. Der Glaube an die Auferstehung des Leibes dagegen hält an der Kontinuität fest. Die religiöse Rede von *neuer* Schöpfung, von *neuem* Himmel und *neuer* Erde betont die Diskontinuität. Die dabei festgehaltene Rede von *Schöpfung, Himmel* und *Erde* signalisiert Kontinuität. Die Rede vom *geistigen Leib* fasst pointiert die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität eines vergänglichen und eines unvergänglichen Lebens ins Auge. Doch was thematisiert sie und warum könnte sie nicht nur religiös, sondern auch auf dem Gebiet interdisziplinärer anthropologischer Forschung, aufschlussgebend werden?

[16] 1Kor 15,44.

Um massive wissenschaftliche Erkenntnisblockaden zu beseitigen, ist zunächst die weit verbreitete Verwechslung von Auferstehung und physischer Wiederbelebung zu kritisieren und entschlossen aufzugeben – es muss klar werden, dass Auferstehung nicht Wiederbelebung ist. Diese Verwechslung wird sowohl von den religiösen Fundamentalisten vollzogen als auch von den aufgeklärten und meist herablassend-ironischen Kritikern der Auferstehung. Die religiösen Fundamentalisten behaupten: Die Auferstehung ist eine physische Wiederbelebung, das Für-wahr-Halten dieser Wiederbelebung ist der Bewährungstest für den wahren Glauben. Die Gegenseite behauptet: Die Auferstehung ist eine physische Wiederbelebung, und wer daran glaubt, hat jeden Realismus und jede Wahrhaftigkeit aufgegeben.

Eine gründliche Analyse der biblischen Auferstehungszeugnisse bietet aber ein ganz anderes Bild.[17] Lediglich zwei Hinweise bei Lukas, vor allem ein schwer dekodierbares Fischessen des auferstandenen Jesus vor den Augen der Jünger, legen die Annahme einer physischen Wiederbelebung nahe. Im Übrigen wird von allen Auferstehungszeugnissen die höchst irritierende Spannung von sinnfälliger Gegenwart und Erscheinung aufgebaut, von Gottesoffenbarung, Theophanie, und zugleich Zweifel. „Mein Herr und mein Gott!" sagt der ungläubige Thomas angesichts der Selbstvergegenwärtigung des Auferstandenen. Er sagt nicht: „Entschuldige, Jesus, dass ich dich nicht gleich erkannt habe." Geradezu quälerisch werden die Theophanien und die Hinweise – „Einige aber zweifelten" – verbunden.

Der Auferstandene wird durchgängig nicht gleich erkannt, er tritt ein durch verschlossene Türen und entzieht sich im Moment seines Erkanntwerdens (Emmaus). Aus vielfältigen Erlebnissen, die die Kontinuität zum vorösterlichen Jesus herstellen, erwächst die Erkenntnis, der gekreuzigte Jesus Christus lebt, er ist gegenwärtig, und zwar in der Kraft seines leibhaftigen Geistes. Die Schlüsselerkenntnisse sind der Friedensgruß, das Brotbrechen im Abendmahlsritus, das Erschließen der Schrift, besonders des Messiasgeheimnisses, der Taufbefehl, die Beauftragung und Sendung der Jünger. Der Harvarder Theologe Francis Fiorenza hat scharfsinnig gesehen, dass die Elementarereignisse frühen kirchlichen gemeinsamen Lebens mit den Identifikationen des Auferstandenen verbunden sind.[18]

Die Auferstehungserscheinungen laufen nun nicht wie nur ein Film vor den Augen der Zeuginnen und Zeugen ab, sondern sie involvieren sie, ziehen sie in das nachösterliche Leben des Auferstandenen hinein. Sie werden nun zu „Gliedern seines Leibes", sagt die theologische Sprache. Der nachösterliche Leib Jesu Christi gewinnt seine Materialität in der Fülle seiner Zeuginnen und Zeugen, die wiederum an seinem Leben Anteil gewinnen. Dieser geistige Leib ist keineswegs ein bloßes Ensemble oder eine Vernetzung von Erinnerungen. Es handelt sich vielmehr um geistige Bezugnahmen, die über Erinnerungen und Imaginationen, diszipliniert durch den Kult, durch die auch lebensgestaltend-praktisch relevante gemeinsame Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, durch liebevoll-diakonische wechselseitige Unterstützung alles darauf anlegen, gerade nicht möglichst viele originelle Jesusbilder und Jesusideen zu generieren. Es geht auch nicht um eine „rein geistige" Gemeinschaft mit Jesus und mit dem in ihm offenbaren Gott. Das Interesse richtet sich vielmehr auf ein reales Leben „in seinem Geist", auf eine immer wieder neue leibhafte Selbstvergegenwärtigung, in der sich diese konkrete Person in einer geistigen Leiblichkeit in vielfältiger Weise neu vergegenwärtigt. Die theologische Rede spricht von Offenbarung, genau: Selbstoffenbarung.

Paulus kann betont versichern: „Wir kennen Jesus nicht mehr dem Fleische nach!" Der Tod setzt eine Diskontinuität im Blick auf die fleischliche Existenz. Zugleich aber vergegenwärtigt sich der Auferstandene in einer leiblich-geistigen Kontinuität. Der Auferstandene ist nicht nur gegenwärtig im Gedächtnis seiner Anhänger, wie es in Todesanzeigen zu lesen ist: In unseren liebevollen Erinnerungen lebst du weiter! Die entscheidende Pointe ist die Selbstvergegenwärtigung, die fortgesetzte Ausstrahlung seiner Person und seines Lebens in Wahrheit, Ge-

[17] Siehe zum Folgenden Michael Welker: *Resurrection and Eternal Life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory*, in: Polkinghorn und Welker: *The End of the World*, Anm. 12; *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2. Aufl. 2012, 99-134.

[18] Francis Fiorenza: *The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology*, in: Stephen T. Davis et al. (Hg.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford: Oxford University Press 1998, 238ff.

rechtigkeit und Erlösung suchenden Gemeinschaften, die ein Ethos der Wahrheitssuche und eine Kultur der Liebe und der geistlichen Erhebung zu entwickeln suchen. Der Wertezusammenhang, der mit den großen Wörtern Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, aber auch Freiheit und Frieden markiert wird, hängt intrinsisch mit dem spezifischen Geist dieser Selbstvergegenwärtigung zusammen, ist aber auch für die Form dieses geistigen Leibes charakteristisch.

In der Liebe, die mit Eros, Agape und Philia notorisch unterbestimmt wird, erfahren und praktizieren wir eine schöpferische Selbstzurücknahme zugunsten anderen Lebens. Wir möchten, dass dem geliebten Menschen alle Dinge zum Besten dienen, „auf weiten Raum" sollen seine oder ihre Füße gestellt sein, um biblische Bilder zu verwenden. In der liebenden Selbstzurücknahme wird aber kein Verlust des Lebens erfahren, sondern eine freudevolle Steigerung. Eine merkwürdige Gegenbewegung zur Selbsterhaltungstendenz der fleischlichen Existenz liegt hier vor, die aber gerade auf ein Leben jenseits der sarkischen Selbsterhaltung verweist. Analoges gilt in komplexeren sozialen Zusammenhängen, die sich durch die Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit geprägt sehen.

Reflektieren wir dieses Geschehen auf der Ebene geistiger und kultureller Evolution, so können wir feststellen, dass der „geistige Leib" zu einem fortgesetzten Ausstrahlungsprozess führt. Da es verschiedene Geister und geistige Qualitäten gibt, wäre es falsch, einen „geistigen Leib" automatisch mit moralisch und religiös positiven Werten zu besetzen. Der geistige Leib ist machtvoll, aber nicht eo ipso gut und kreativ. Sowohl in der individuellen Ausstrahlungsgestalt als auch in der kollektiven Rezeptions- und Transformationsgestalt kommt es auf die Person, das gemeinsame Leben, die verleiblichten Wertekonfigurationen an, die wir analysieren müssen, wenn wir das Wirkungsspektrum inhaltlich beurteilen wollen. Wissenschaftlich herausfordernd sind die Interdependenzen zwischen Ausstrahlungsmacht und religiöser und ethischer Qualität. Dabei garantieren die derzeit gut zwei Milliarden Christen und die über 70 % Religiösen auf diesem Globus rein quantitativ nicht schon positive Urteile. Auch die kritische Bezugnahme auf den geistigen und geistlichen Leib ist also unverzichtbar.

3 Kanonisches Gedächtnis und Theorien der Kultur (Assmann und Eagleton)

Auf der kulturanalytischen Ebene muss die Untersuchung eines geistigen Leibes auf Strategien der Quellenpflege abstellen, die seine fortgesetzte Ausstrahlung entweder fördern oder unterbinden. Nach meinem Urteil ist dabei die Entdeckung des „kanonischen Gedächtnisses" von Gewicht. Worum geht es?

Der brillante Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann hat in seinem programmatischen Buch *Das kulturelle Gedächtnis* eine diffuse Teilhabe von Menschengruppen am „kommunikativen Gedächtnis" von einer differenzierten und gezielteren Teilhabe am „kulturellen Gedächtnis" unterschieden. Gegenüber dem fließenden kommunikativen Gedächtnis, das uns flexibel miteinander verbindet, richte sich das kulturelle Gedächtnis auf „Fixpunkte in der Vergangenheit" und bediene sich „institutionalisierter Mnemotechnik."[19]

Das kommunikative Gedächtnis verknüpft die individuellen Erinnerungen und die Prozesse des routinierten Abrufens, Fortschreibens und Bereicherns des Geistes mit immer neuen interaktiven Abstimmungsleistungen, die geteilte Erinnerungs- und Erwartungssicherheit ermöglichen. Es schöpft dabei aus einem sich beständig verändernden Reservoir von Themen, wobei sich in den verschiedensten sozialen Gruppierungen Kern-Themenbestände einspielen können. Man kann sich dann auf das „geteilte Gedächtnis" berufen und von einer über das Gedächtnis vermittelten sozialen Identität sprechen. Diese Identität verschiebt sich

19 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck 1992, S. 48ff. Beide Gedächtnis-Formen hatte Assmann zunächst der „kollektiven Erinnerung" eingegliedert, diesen Ausdruck von Maurice Halbwachs aufnehmend (ebd., S. 20ff). In späteren Veröffentlichungen hat er dann ein „kollektives oder Bindungs-Gedächtnis" vom „kulturellen Gedächtnis" unterschieden. Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München: C. H. Beck 2000, S. 21ff, 34ff. Inspiriert von Friedrich Nietzsche und Siegmund Freud, sieht er dieses kollektive Gedächtnis vor allem durch Leid, Schmerz und Trauma eingeprägt. Vgl. die zweite Abhandlung von Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke Bd. 5, München: DTV 1980, S. 291ff.

allerdings im Fluss der Ereignisse, der Erlebnisprozesse, der Bildungsimpulse, denen die Gedächtnisgemeinschaft ausgesetzt ist.

Das kulturelle Gedächtnis hingegen ist durch thematische Bindung und mehr oder weniger elaborierte mnemotechnische Folgebindungen identitätsstabiler. Die Französische Revolution, the Civil War, 1933, der Holocaust oder der 11. September – in solchen Ereignissen, Ereigniskomplexen und Umbrüchen imponiert sich ein kulturelles Gedächtnis. Auch an diesem Gedächtnis wird durch historische Forschung, literarische Beleuchtung, politische Instrumentalisierung, mediale Aufbereitung und in vielen anderen Formen verändernd gearbeitet. Dennoch prägt dieses Gedächtnis die Bedingungen seiner Rezeption und Zirkulation entscheidend mit. Die damit gegebene relative Identitätsstabilität und klare Identifizierbarkeit geht mit normativen Prägekräften einher.

Von beiden Formen des Gedächtnisses ist, wie ich, angeregt von Erkenntnissen Assmanns zur Genese eines Kanons, vorgeschlagen habe, noch einmal das „kanonische Gedächtnis" zu unterscheiden.[20] Das Bedürfnis nach Kanonisierung, nach Fixierung von tragenden Gedächtnisinhalten und normativen Vorgaben in Textsammlungen entsteht angesichts von Erfahrungen radikaler geschichtlicher Diskontinuität, von gewaltigen Erschütterungen, wie sie etwa die Situationen des Exils für Israel oder Kreuz und Auferstehung für das beginnende Christentum mit sich bringen. Diese Erfahrungen von radikaler Diskontinuität schlagen sich in den potentiell kanonischen Texten nieder. Die festgehaltene radikale Diskontinuität verlangt nach Interpretation. Für den Prozess der Kanonisierung ist nun charakteristisch, dass eine begrenzte Mehrzahl von Interpretationen eine Mehrzahl exemplarischer Möglichkeiten der Erklärung und Überbrückung der Diskontinuität entwickelt. Mit diesen Interpretations- und Vermittlungsmöglichkeiten entsteht ein im präzisen Sinn des Wortes „pluralistischer"[21] Bestand von Texten, der mehr ist, als

20 Jan Assmann: *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt*, Münster: LIT 1999; vgl. dazu Michael Welker: *Der Machtkreislauf des Pluralismus*, in: ders., *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh: Kaiser, 2. Aufl. 2000, S. 13ff.; *Kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 22 (2008).

21 Dazu Michael Welker: *Der Machtkreislauf des Pluralismus*, Anm. 20, S. 13ff.

nur eine unbestimmte „Pluralität" von Klassikern.[22] Erst wenn dieser Bestand in einen Zusammenhang gebracht wird, wenn also eine begrenzte Bibliothek von verschiedenen Perspektiven auf einen gemeinsamen Problemstand des geteilten Gedächtnisses entwickelt und festgelegt wird, entsteht ein Kanon, wie wir ihn in jüdischen, christlichen und konfuzianischen Kontexten kennen.

Der Kanon bündelt eine Mehrzahl von kulturellen Gedächtnissen und ermöglicht gerade aus der verschieden orchestrierbaren Polyphonie heraus ein „geistvoll-lebendiges kulturelles", eben ein kanonisches Gedächtnis. Stabilität und Lebendigkeit schließen sich hier nicht aus, sondern setzen vielmehr eine Kraft beständiger Erneuerung der Erinnerung frei.[23] Das kanonische Gedächtnis entspricht der Verfassung des geistigen Leibes. Es erlaubt das Zusammenspiel des flüssigen kommunikativen Gedächtnisses mit dauerhaft konzentrierten kulturellen Gedächtnissen. Durch den bestimmten Textbestand ist das kulturelle Gedächtnis einerseits gebunden, sind seinen Transformationsmöglichkeiten Grenzen auferlegt. Durch die bestimmte Vielzahl der Perspektiven der kanonischen Überlieferungen wird aber zugleich eine Lebendigkeit stimuliert, eine Lebendigkeit permanenter Auslegung. Wir werden prüfen müssen, ob uns die Erkenntnisse zur Entwicklung somatisch gebundener „geistiger" Kommunikation, zum Phänomen des „geistigen Leibes" und zu den Vollzugsformen des „kanonischen Gedächtnisses" helfen können, die schwierigen Zusammenhänge von Kultur und Geschichte unter bessere geistige und gedankliche Kontrolle zu bringen.

Es gibt unendlich viele verschiedene Definitionen und Theorien der Kultur. Die massive Verlegenheit lässt sich anhand des Werkes von Raymond Williams illustrieren, des „bedeutendsten Theoretikers der

22 Zur Verfassung von „Klassikern" und zur verbreiteten Verwechslung von Klassiker und Kanon siehe David Tracy: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad 1981, S. 99ff.

23 Diesen komplexen Zusammenhang bedenkt Aleida Assmann in: *Wie wahr sind Erinnerungen?*, in: Harald Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg: Hamburger Edition 2001. Treffend formuliert sie: „Die Stabilität der Erinnerung wird also von ihrer Fähigkeit zur Erneuerung abhängen" (ebd., S. 120).

Kultur im England der Nachkriegszeit".[24] Williams beginnt mit der „Idee eines Maßstabs der Vollkommenheit", spricht dann von Kultur „als individueller Geisteshaltung, als Zustand der intellektuellen Entwicklung einer ganzen Gesellschaft, als die Künste, als die gesamte Lebensweise einer Gruppe oder eines Volkes". Er experimentiert mit den Konzepten „signifying system", „structure of feeling" und „interrelations of elements in a way of life".

Schon in der Antike finden wir das breite Spektrum von „Haushaltung" oder „Pflege des natürlichen Wachstums" bis hin zu „Bewahrung" und „Gottesdienst" mit dem Ausdruck „Kultur" assoziiert. Eagleton hält fest, dass „Kulturen auf dem unablässigen Umgang mit der Natur errichtet [sind], den wir Arbeit nennen [...]. Bedeutet das Wort ‚Kultur' ursprünglich Hege und Pflege, so unterstellt es sowohl Regulierung als auch spontanes Wachstum".[25] „Kultur" kann damit als deskriptiver, evaluativer und auch normativer Begriff verwendet werden. Duale wie Rationalität und Spontaneität, Kalkulation und Wachsenlassen, Notwendigkeit und Freiheit können mit ihm verbunden werden. Das Vorgegebene und das Wünschbare, eine Sicht des Wirklichen und eine Vision der Perfektion können sich mit der Rede von „Kultur" verbinden. Dies erklärt, warum „Kultur" zu einem Faszinosum werden kann und warum der damit chiffrierte Phänomenbereich schwer unter gedankliche und wissenschaftliche Kontrolle gebracht werden kann.

Eine komplexe menschliche Aktivität oder ein Komplex tatsächlicher oder möglicher menschlicher Angelegenheiten, konzentriert auf natürliche Gegebenheiten oder symbolische bzw. geistige Wirklichkeiten, muss ins Auge gefasst werden. Eagleton unterscheidet drei moderne Konzepte: „Zivilisation" im 18. Jahrhundert „im Sinne eines allgemeinen geistigen, spirituellen und materiellen Fortschritts". Zweitens im 19. Jahrhundert die Differenzierung oder sogar Konfrontation von „Zivilisation" und „Kultur". Dabei wird „Kultur" mit Tradition oder mit einem „Hort wahrer Werte" verbunden oder auch mit Widerstand assoziiert. „Kultur" trägt also konservative, progressive und sogar revolutionäre Assoziationen. Kultur wird assoziiert mit Oberschicht, Aristokratie, Elite – aber auch mit dem Volk oder sogar mit der Masse.

[24] Terry Eagleton: *Was ist Kultur?* München: C. H. Beck 2001, S. 52f.
[25] Ebd., S. 10f.

Schließlich erfolgt – schon bei Herder – eine Pluralisierung der Kultur in Kulturen. „Kultur ist nach Herder nicht die großartige, unilineare Menschheitserzählung, sondern eine Vielzahl von spezifischen Lebensformen, deren jede ihr eigenes Entwicklungsgesetz in sich trägt."[26] Herder geht es darum, dem Eurozentrismus einer „Kultur-als-universaler-Zivilisation die Ansprüche jener Menschen ‚von den vier Ecken der Erde' entgegenzustellen, die nicht für die zweifelhafte Ehre gelebt haben und gestorben sind, ihre Nachkommen mit einer trügerisch überlegenen europäischen Kultur beglückt zu haben."[27]

Mit der Pluralisierung des Kulturbegriffs werden die abstrakte Theoretisierung über „Kultur" und die empirisch gestützten Untersuchungen spezifischer Kulturen differenziert. Der zuvor latente Transport von Normen und Werten mit dem Gebrauch der Rede von „Kultur" wird zumindest partiell erkennbar und befragbar. Ein großes Interesse, ja sogar ein Enthusiasmus für Kulturen und Völker bricht auf, die vorher als „exotisch" oder als „Wilde" angesehen wurden. Forschungsfelder und Disziplinen werden ausdifferenziert. Parallel dazu entwickeln sich Formen der „Kulturkritik" an den eigenen Traditionen und Umgebungen. Die permanente – ungewollte oder geplante – Veränderung der eigenen Kultur und der anderen Kulturen in den geschichtlichen Prozessen wird zu einem sich schnell ausbreitenden und bald unübersehbaren Forschungsfeld.

Wir werden prüfen müssen, ob wir mit der Figur des geistigen Leibes Strukturen in die jeweiligen Größen bringen können, die wir als Kultur identifizieren, beschreiben und geistig beeinflussen wollen. Eine begrenzte interdependente Pluralität von Zusammenhängen, die wir jeweils mit einem kulturellen Gedächtnis erfassen und festhalten wollen, müsste dann identifiziert werden. Die Prozesse würden in extrem gesteigerten Formen denen ähneln, die wir als elementare geistige Bildungsprozesse zu erschließen suchen. „Leib – Geist – Kultur", diese „thematische Vision" wäre vielleicht in Forschungsprogramme zu übersetzen, die auch auf der Makroebene interdisziplinärer Anthropologie greifen. Vorsichtiger Optimismus und milde Skepsis sind gleichermaßen ange-

[26] Ebd., S. 21.
[27] Ebd., S. 21f.

bracht. Wir stehen ja noch am Anfang der Suche nach einer „neuen Anthropologie".

Literatur

Aristoteles: *Metaphysik XII*, Franfurt/M.: Klostermann, 4. Aufl. 1984.

Assmann, Aleida: *Wie wahr sind Erinnerungen?*, in: Harald Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg: Hamburger Edition 2001, S. 103-123.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck 1992.

Assmann, Jan: *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt*, Münster: LIT 1999.

Assmann, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München: C. H. Beck 2000.

Bordt, Michael: *Aristoteles' Metaphysik XII*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.

Eagleton, Terry: *Was ist Kultur?* München: C. H. Beck 2001.

Fiorenza, Francis: *The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology*, in: Stephen T. Davis et al. (Hg.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford: Oxford University Press 1998, S. 213-248.

Fuchs, Thomas: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Stuttgart: Kohlhammer 2008.

Jung, Matthias: *Der bewusste Ausdruck: Anthropologie der Artikulation*. Berlin/New York: de Gruyter 2009.

Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke Bd. 5, München: DTV 1980.

Polkinghorne, John und Welker, Michael (Hg.): *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg: Trinity 2000.

Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.

Tracy, David: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad 1981.

Welker, Michael: *Resurrection and Eternal Life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory*, in: John Polkinghorn und Michael Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg: Trinity 2000, S. 279-290.

Welker, Michael: *Der Machtkreislauf des Pluralismus*, in: ders., *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh: Kaiser, 2. Aufl. 2000.

Welker, Michael: *Kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 22 (2008), S. 321-331.

Welker, Michael: *Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie*, in: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2009*, Heidelberg: Winter 2010, S. 98-108.

Welker, Michael: *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2. Aufl. 2012.

Welker, Michael: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 5. Aufl. 2013.

Welker, Michael (Hg.): *The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids: Eerdmans 2013.