Hans-Martin Rieger

Leiblichkeit in theologischer Perspektive

Kohlhammer

Kohlhammer

Hans-Martin Rieger

Leiblichkeit in theologischer Perspektive

Verlag W. Kohlhammer

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

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten
© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:
ISBN 978-3-17-037450-8

E-Book-Format:
pdf: ISBN 978-3-17-037451-5

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

1. Theologie und Leiblichkeit – ein methodischer Grundriss 19

1.1. „Sich-belehren-lassen“ im interdisziplinären und transdisziplinären Horizont 19
1.2. „Sich-belehren-lassen“ und theologische Methode 23
1.3. Rückbezug zum Phänomenbereich oder Rückgang zum naturwüchsigen Fundament? 29

2. Leibwahrnehmung im Kontext der Leibphänomenologie 35

2.1. Gelebter und erlebter Leib 36
2.2. Wahrnehmender Leib 42
2.3. Gespürter und pathischer Leib 47
2.4. Praktischer und kultureller Leib 53
2.5. Gegebener und sedimentierter Leib 57
2.6. Lebendiger und beseelter Leib 61
2.7. Vernünftiger und belehrender Leib 63
2.8. Überblick: Einsichten und offene Problemkonstellationen 66

3. Leibwahrnehmung im Horizont des Alten und Neuen Testaments 73

3.1. Lebendiger und angewiesener Leib 80
3.2. Beherrschter und erlöster Leib 84
3.3. Gottesdienstlicher Leib 88
3.4. Exponierter und orientierter Leib 91
3.5. Gemeinschaftlicher Leib 97
3.6. Pneumatischer Leib 100

4. Zusammenschau: Anschluss – Widerspruch – Profil..... 103

5. Leibliches Erkennen 111

5.1. Fundierende Weltbeziehungen der Wertschätzung und der Sorge 112
5.2. Differenz der Erkenntnismodi versus Tyrannei 119
5.3. Doppelte Einbettung der Vernunft 126
5.4. Habitus, Verkörperung und Emotion 131
5.4.1. Gefühl und Emotion 133
5.4.2. Habitualisierte Leiblichkeit 138
5.4.3. Grundfragen der Zuordnung und blinde Flecke 142
5.5. Religionsphilosophische Anstöße: Epistemologie der Beziehung und resonante Wahrnehmung 148
5.5.1. ‚head and heart' – Balance der Kognitionsmodi 149
5.5.2. Gotteserkenntnis in Beziehung 155
5.5.3. Glaubenswahrnehmung und Glaubenspraxis 157

6. Leiblicher Gott 161

6.1. Von der Leiblichkeit Gottes und der Menschlichkeit Christi – ein Überblick 161
6.2. Die Erniedrigung in die Körpergestalt des Menschlichen 168
6.3. Fleischwerdung als Moment der Geschichte Gottes 174
6.4. Leibliche Affekte Gottes als theologisches Problem 178

7. Leiblicher Gottesdienst 183

7.1. Leibsein als Gabe und Aufgabe 183
7.2. Gottesdienst der Leiblichkeit 192
7.3. Gesundheit als Lebensziel 202
7.4. Liturgischer Gottesdienst und leibliche Gemeinschaft 209
7.5. Leibliche Gemeinschaft in der geschlechtlichen Liebe 214

8. Leibliche Würde 219

8.1. Testfall Demenz: Anfragen an das Verständnis von Menschenwürde 219

8.2. Zur begrifflichen Grammatik von Würde und Person 224

8.3. Personsein und Leiblichkeit 230

8.4. Personsein als differenzierte Leibeinheit 236

8.5. ‚Testfall' Demenz 242

8.5.1. Die Bedeutung des leibgebundenen Personbegriffs im philosophischen Horizont 243

8.5.2. Die Bedeutung des leibgebundenen Personbegriffs im theologischen Horizont 245

8.5.3. Die Bedeutung des leibgebundenen Personbegriffs für die Pflegepraxis 249

9. Leibliche Seele 253

9.1. Seele zwischen Mentalisierung und Verleiblichung 253

9.2. Anstöße der biblischen und philosophischen Tradition 259

9.3. Seele als individuelle Erlebens- und Strebensgestalt des Lebens 263

9.3.1. „Beleben" 264

9.3.2. „Erleben" 268

9.3.3. „Geist" und „Person" 272

9.3.4. Einheit von Leib und Seele 276

9.3.5. Einzigartigkeit der leiblichen Seele 278

10. Zusammenfassung 281

Einleitung

Es ist der eigene Körper, auf den sich das Begehren der Menschen in der (spät-) modernen Gesellschaft richtet. Er ist derselbe eigene Körper, auf den sie auch ihre Ängste und Befürchtungen projizieren.[1] Es ist der eigene Körper, den zu kontrollieren deshalb ein zentrales Bedürfnis geworden ist. Der Aufwertung des Körpers entsprechen viele Begriffsbildungen und Slogans: Von einer ‚Konjunktur des Körpers', einem ‚Körperboom', einem ‚Körperkult' bzw. einem ‚Gesundheits- und Fitnesskult' ist die Rede.[2] Es gehört bereits zum Standardrepertoire der Reflexion, dass dabei einige Übertreibungen und Simplifizierungen im Spiel sind, welche Dialektiken und auch gegenläufige Entwicklungen zu verdecken drohen.

Um auf der Ebene griffiger Reflexionssprache zu bleiben: Ich ziehe es vor, in Anlehnung an Ch. Taylor von einem ‚Zeitalter des verkörperten Selbst' bzw. von einer ‚Gesellschaft der verkörperten Selbste' zu sprechen. Die Grundausrichtung vieler verschiedener Lebensstile und Lebensangebote ist darin zu sehen, dass der Körper das wichtigste ‚Kapital' (P. Bourdieu) zur Verwirklichung der eigenen Lebensziele bzw. zur Selbstverwirklichung darstellt. Diese Entwicklung geht mit einer anderen Entwicklung Hand in Hand, nämlich mit der Entwicklung einer ‚Gesundheitsgesellschaft'. Die ‚Gesundheitsgesellschaft' des 21. Jahrhunderts zeichnet sich dadurch aus, dass Gesundheit als höchster Wert aufgefasst wird und dabei zunehmend als machbar erscheint.[3] Nimmt man diese Entwicklungen zusammen, so ist der Körper dabei mehr als nur eine Ressource, mehr als nur äußeres Attraktivitätskapital oder soziale Statusinvestition – im Sinne von ‚Körper machen Leute'.[4] Ihm wird darüber hinaus eingeräumt (oder: zugemutet), Wertungen der Lebensorientierungen zu bestimmen und Sinn- und Sicherheitsbedürfnisse zu befriedigen. Das Enttäuschungspotential ist diesen Entwicklungen bereits eingeschrieben. Der Körper kann schnell zur narzisstischen Kränkung werden, wenn er sich jenen Bedürfnissen nicht fügt bzw. sich ihnen geradezu entgegenstellt.

Es liegt auf der Hand, dass die geisteswissenschaftliche Reflexion auf diese Entwicklungen reagieren musste. Sie machte sich nach vielen ‚turns' auch einen ‚corporeal turn' zu eigen. Die Philosophie hatte dabei mit der theoretischen Intervention des Begriffs ‚Leib' in die Diskussion eine wichtige Ausgangslage

1 Vgl. Rosa (2016), 208; Reckwitz (2018), 325–329. Bei Rosa handelt es sich allerdings um eine Ersatzhandlung, insofern aus dem Resonanzbegehren ein Objektbegehren wurde; bei Reckwitz handelt es sich um einen Baustein einer postmaterialistischen Orientierung an der Selbstverwirklichung.

2 Bette (2005), 9; als Bestseller in polemisch-konstruktiver Absicht: Lütz (2002).

3 So Kickbusch (2007), 8; dies. / Payne (2003); auch dies. (2004).

4 Posch (1999).

geschaffen.[5] Der Begriff des Leibes ermöglichte es, ein umfassendes In-der-Welt-Sein in den Blick zu nehmen, das in einem differenzierten Verhältnis zum Selbsterleben steht und angesichts dessen sich ein gegenständlich-objektivistisches Körperverständnis als Reduktion erweist. Für theologische und psychologische Diskurse eröffnet das dadurch gewonnene Theoretisierungspotential weiterführende Perspektiven. Dazu zählt insbesondere der Rückgang auf den pathisch-leidenschaftlichen Untergrund des Lebens, welcher der Körperzuwendung zugrundeliegt und ihr Triebkraft verleiht. Richtig besehen soll die begriffliche Differenzierung zwischen Leib und Körper festhalten, dass im Unterschied zum gegenständlichen *Körper*, den wir *haben*, der gelebte, gespürte und begehrende *Leib*, den wir *sind*, allem Wahrnehmen und Handeln am Körper *vorausliegt*. Mittels dieser Unterscheidung kann das Paradox verdeutlicht werden, dass *ein Körperkult eine Variante der Leibesverachtung sein kann*.

Der Zusammenhang ist dabei schnell umrissen: Insofern der moderne Körperkult von der Überzeugung getrieben wird, der Körper sei das wichtigste Kapital zur Selbstwerdung bzw. zur Selbstverwirklichung unseres Lebens, liegen ihm selbst leiblich-leidenschaftliche und leiblich-pathische Motive voraus, welche das Handeln am Körper, seinen Umgang mit ihm und die Hoffnungen, die sich auf ihn richten, prägen. Im Selbstdarstellungs- und Kontrollstreben werden solche Motivzusammenhänge manifest. Die Behauptung lautet also: Wird dieser leidenschaftlich-begehrende und pathische Untergrund der Leiblichkeit ausgeblendet, kann mit Fug und Recht von einer Leibvergessenheit gerade auch in einer körperzentrierten Gesundheitsgesellschaft geredet werden.

Dass die Theologie selbst genau an dieser Stelle innovatives Potential besitzt, wird zu zeigen sein: Bereits im Alten Testament wird die leidenschaftlich-pathische Dimension des leiblichen In-der-Welt-Seins und des leiblichen Zur-Welt-Verhaltens thematisiert – und zwar unter dem Begriff ‚Seele'. Der alttestamentliche Begriff der Seele steht nicht für die Verleugnung der Leiblichkeit, sondern gerade für die Thematisierung ihrer Tiefendimension, die sich in pathischen Bedürfnis- und Angewiesenheitsbeziehungen, in ihrer Begehrensnatur, ihrer Verletzlichkeit, ihrer der Welt ausgesetzten Körperlichkeit äußert. Um bereits eine weitere Behauptung dieses Buches vorwegzunehmen: Für Paulus setzt das Erlösung- und Erneuerungshandeln Gottes an dieser Tiefendimension an. Er stellt sich der Herausforderung, die Erlösung durch Christus am Ort der Leiblichkeit zu explizieren.

Nun stehen sowohl philosophische wie theologische Reflexionen zugleich selbst vor der Aufgabe, nicht ins andere Extrem zu fallen: Die Zuwendung zur vermeintlich ganzheitlichen Leiblichkeit kann umgekehrt auch zu einer Verachtung des Körpers führen. Bereits in den 1960ern hatte H. Plügge der Leibphänomenologie attestiert, in ihrer Zuwendung zur phänomenalen Leiblichkeit sei bei

5 Alloa / Bedorf / Grüny / Klass (2012), 1.

ihr „der *Körper* schlecht weggekommen".[6] In ihren Versuchen, den phänomenalen Leib zu inthronisieren, hatte sie sich nämlich vom Körperlichen als einem durch naturwissenschaftliche Konstruktion erzeugten Objekt abgesetzt. Sie drohte damit zu übersehen, dass der Körper als gegenständlich-erfahrbarer Körper bereits phänomenal zum Leib gehört – als widerständige Wirklichkeit und auch als Gegenstand des leiblichen Sorgens. Um die Balance von Leib-Sein und Körper-Haben zu wahren, nahm Plügge von M. Merleau-Ponty den Begriff der Ambiguität auf.[7] – Innerhalb der Theologie war es vor allem die feministische Theologie, die sich dem Thema der Leiblichkeit zuwandte. Sie sah sich ebenfalls dazu gezwungen, auf die bereits etablierte Differenz von ‚Leib' und ‚Körper' kritisch zu reagieren: Der Körper drohte auch für sie zum Uneigentlichen zu werden, das man ruhigen Gewissens den objektivierenden Naturwissenschaften überließ, um sich selbst ungestört einer vermeintlich ganzheitlichen Leiblichkeit zu widmen.[8] Demgegenüber gelte es den materiellen und vor allem den geschlechtlichen Körper ernst zu nehmen und ihm nicht durch einen neuen subtilen Dualismus von Körper und Leib auszuweichen.[9]

Mit diesen Ausführungen zur Dialektik von Körperaufwertung und Leibabwertung auf der einen Seite und von Leibaufwertung und Körperabwertung auf der anderen Seite ist man bereits mitten in die Reflexion eingetreten. Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch die Stoßrichtung dieser Untersuchung verdeutlichen. Das Anliegen ist ein *Wiedergewinnen des Leiblichen im Zeitalter des verkörperten Selbst*.

In der Gegenwart betrifft der Kontext der Auseinandersetzung nicht mehr nur eine naturwissenschaftliche Körperobjektivierung, er betrifft nicht mehr nur eine Vernachlässigung des Körpers in seiner Materialität, seiner Geschlechtlichkeit, seines lebensgeschichtlichen Gewordenseins und seiner Verletzlichkeit. Von der Auseinandersetzung in diesen Kontexten ist aber mitzunehmen, dass ein Wiedergewinnen des Leiblichen auch ein *Wiedergewinnen des Körperlichen* einschließen muss. Beispielhaft stehen dafür im Folgenden etwa das Thema Verletzlichkeit oder das Thema Scham.

Gegenüber der Auseinandersetzung der anfänglichen Leibphänomenologie mit einem naturwissenschaftlichen Körperverständnis oder gegenüber der Auseinandersetzung der feministischen Theologie mit körperlich-leiblichen Dominanzstrukturen hat sich der Kontext der Auseinandersetzung, auf den sich jedenfalls die anthropologisch-ethischen Teile dieser Untersuchung beziehen, erweitert und auch etwas verschoben. Die beiden Stichworte ‚Körperkult' und ‚Gesundheitsgesellschaft' zeigten dies bereits an. Im Grunde genommen geht es

6 H. Plügge (1967), 37.

7 Ebd., 66f.

8 Ammicht Quinn (1999), 30f.

9 Ebd., 36f. C. Janssen meint angesichts der Gefahr von theologischen Konstruktionen eines körperlosen Leibes dezidiert von einer „Körper-Theologie" des Paulus sprechen zu müssen: Janssen (2010), 4.

darum, dass der Körper zum zentralen Gegenstand einer *diesseitsreligiösen Sinn- und Identitätsbildung* geworden ist.

Auf die Brisanz eines solchen religiösen Kontexts weisen Betrachtungen der Kultur- und Körpersoziologie nachdrücklich hin. In ihnen lässt sich die Entwicklung des Körpers zum zentralen Bezugspunkt dessen, was Sinn und Halt im Leben zu versprechen vermag, als Verlängerung des die Religion seit längerem betreffenden Individualisierungsprozesses beschreiben. Gerade im Horizont einer Lebenseinstellung, die im diesseitigen Leben die ‚letzte Gelegenheit' erblickt,[10] stellt der Körper das entscheidende individuelle ‚Kapital' dar, in das zu investieren sich lohnt. Ein ‚Vorzug' gegenüber der herkömmlichen Religion besteht darin, dass die Arbeit am eigenen Selbst mit der Erwartung einhergehen kann, mit Wohlbefinden und Anerkennung bzw. Selbstbestätigung belohnt zu werden. Sie soll in einer diesseitig erlebbaren Dimension, nicht in einem eschatologischen Jenseits ihre Früchte tragen.

R. Gugutzer vertritt die These, der zeitgenössische Körperkult könne deshalb als eine „individualisierte Sozialform des Religiösen" betrachtet werden. Es handle sich um eine Religion, in welcher durch ‚Transzendenzschrumpfung' (Th. Luckmann) eine Verschiebung von jenseitigen zu diesseitigen Transzendenzen stattgefunden habe. Innerhalb dieser Verschiebung würden traditionell religiöse Themen und Funktionen wie Vermittlung von Sinn, Orientierung und Halt und vor allem auch der durchgehende Bezug auf das Individuum wiederkehren.[11] Die Sakralisierung des Profanen vollzieht sich als Sakralisierung des Selbst – und zwar so, dass sie sich als Sakralisierung des Körpers realisiert. *Wohlergehen und Transformation des verkörperten Selbst* werden zum letzten Sinn und Zweck dieser Diesseitsreligion. Dabei zeigt gerade die Variante des Wellnesskults, dass eine äußere Körpermodellierung und ein instrumentelles Körperverhältnis auch

10 Vgl. Gronemeyer (2012).

11 Gugutzer (2012), 292f.: „Der zeitgenössische Körperkult ist eine ‚unsichtbare', durch Transzendenzschrumpfung sich auszeichnende Religion, da hier ebenfalls das Individuum in einen ‚heiligen Status' gehoben wird bzw. eine ‚Sakralisierung des Subjekts' [...] zu beobachten ist. Der Körperkult ist ein paradigmatisches Beispiel für die im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse vonstatten gehende ‚Privatisierung' der Religion [...]."
Bette betrachtet die Körperzentrierung stärker als gegenläufige Entwicklung zu Entkörperlichungserscheinungen moderner (digitaler) Dienstleistungsgesellschaften und im Zusammenhang des Entstehens einer postmaterialistischen Wertekultur. In einer abstrakt-unübersichtlichen Gesellschaft stellt der eigene Körper eine generell noch verfügbare Größe dar, bei der Wirkungen noch erzielt und gefühlt werden können. „In einer immer mehr entsinnlichten Gesellschaft wird der Körper durch die ihm zugeschriebene Natürlichkeitsqualität zu einer wichtigen Sinninstanz. Begriffe wie Gesundheit, Spaß, Schönheit, Authentizität und Fitneß erleben kommunikative Karrieren und sickern in die Motivstrukturen vieler Menschen ein und beeinflussen deren Handeln." (Bette [2005], 38f.) Vgl. dazu auch die Aufnahme von körpersoziologischen Einsichten bei Karle (2014), 22–32.

überschritten werden können – zugunsten eines ‚ganzheitlichen' Leiberlebens des Wohlbefindens. Es ließe sich sagen, dass in diesem Fall die Leibvergessenheit der modernen Körperfixierung bereits intern verarbeitet wird.

Unabhängig von der Frage, ob und inwiefern man einen ‚Körperkult' im religiösen Sinne tatsächlich vorliegen sieht, scheinen die Vorzüge einer aus der religiösen Umbesetzung hervorgegangenen sinn- und haltstiftenden Funktion des Körpers bedenkenswert. Man könnte von einem ‚Körpertrost' sprechen. Dieser ‚Körpertrost' vermag alle drei ästhetischen Grunddimensionen des religiösen Erlebens verlässlich anzusprechen und auf die verkörperte Selbstwerdung zu beziehen: „Du kannst etwas aus Dir machen!" (schöpferisch-aktive Dimension, ‚vita activa' – Beispiel: Körpermodellierung) – „Du kannst etwas authentisch erleben!" (Erlebnisdimension, ‚vita contemplativa' – Beispiel: Wohlbefinden) – „Du kannst etwas individuell erleiden!" (pathische Haltungsdimension, ‚vita passiva' – Beispiel: Askese).[12] Bei der letzten Dimension ist der Übergang zum komplementären Moment des ‚Körpertrosts', nämlich zur ‚Körperklage', fließend. Hier wäre die zunehmende Popularität, den autobiographische Krankheitsberichte, sog. „Autopathographien", erfahren, eine eigene Betrachtung wert.[13]

Im Horizont eines solchermaßen beschreibbaren erweiterten Horizonts wird die Frage nach dem innovativen, aber auch nach dem kritischen Potential der Theologie noch einmal mehr spannend. Erwähnt wurde eben bereits die Behauptung, dass die anthropologische Begriffs- und Bildwelt der Bibel nicht auf eine Verleugnung der Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit hinauslaufen muss, sondern die Thematisierung ihrer Tiefendimension bieten kann. Wer solche Behauptungen zu formulieren wagt, wird freilich mit der Tatsache konfrontiert, dass sich der Theologie mehr noch als der Philosophie an dieser Stelle ein langer Schatten ihrer Geschichte in den Weg stellt. Dieser Schatten wird gerne summarisch und undifferenziert mit dem Begriff der Leib- bzw. Körperfeindlichkeit assoziiert. Häufig im Blick ist dabei der platonische Leib-Seele-Dualismus der frühen Kirche, weniger im Blick ist dessen kontextuell-hermeneutische Funktion, die christliche Unsterblichkeitshoffnung in eine hellenistisch geprägte Kultur hinein explizierbar zu machen. Viel grundlegender ist meines Erachtens der fortdauernde Prozess einer *Mentalisierung der Seele*. Dieser Prozess zementierte nämlich über Jahrhunderte eine *Instrumentalisierung des Körpers*. Begriffsgeschichtlich entscheidend war es diesbezüglich, dass die ‚*anima*' als ‚*anima intellectiva*' im Geist des Menschen gesucht wurde – dem Geist, welcher dem Körper des Menschen nicht nur gegenübersteht, sondern vor allem für dessen Beherrschung zuständig sein soll. Die Verbindung mit der spätestens seit Descartes wirkmächtig gewordenen Vorstellung des Körpers als Maschine und die Anschlussmöglichkeit an das moderne Computermodell des Geistes führten diese

12 Vgl. dazu auch die drei Sinn- und Wertkategorien bei Frankl (2017), 92f.
13 Dazu Moos (2018), 121–137.

Entwicklung fort. Es hat deshalb seine guten Gründe, dass in der vorliegenden Untersuchung, in welcher der ‚Umgangsfähigkeit' mit dem Körper eine hohe ethische Bedeutung zugemessen wird, immer wieder Recht und Grenze einer Betrachtung des Körpers als Instrument bzw. als Gegenstand bedacht wird. Am Schluss geschieht dies in der Auseinandersetzung mit einer dezidiert anti-dualistischen Einstellung der Leibphilosophie, die ich unter dem Begriff einer *Verleiblichung der Seele* diskutiere.

Gerade im Blick auf die skizzierte kulturgeschichtliche Entwicklung bleibt Selbstkritik angezeigt: Dass die Theologie der Neuzeit ein eigenes Interesse an einer Mentalisierung der Seele haben konnte, zeigt die neuprotestantische Fokussierung auf eine Religion der Innerlichkeit, auf eine Religion des Selbstbewusstseins, auf „Gott und die Seele" (A. Harnack). Der Schatten ist also länger, als man vielleicht denkt. In diesem Zusammenhang muss D. Bonhoeffers Betonung der Leiblichkeit in seiner Ethik – insbesondere seinem Eintreten für ein „Recht auf leibliche Freuden" – eine Signalwirkung zugeschrieben werden.[14] Die Thematisierung der Leiblichkeit innerhalb der neueren evangelischen Theologie ist dann, um nur die Namen von W. Pannenberg und E. Herms zu nennen, eigene Wege gegangen. Bonhoeffer mag zwar den Schatten einer protestantischen Leibvergessenheit durchbrochen zu haben, sein eigener Leibbegriff hatte aber den Leib als Medium der Teilhabe und Kommunikation und den Leib als Form des menschlichen In-der-Welt-Seins noch nicht umfänglich im Blick.

Die vorliegende Untersuchung lässt sich von der Methodik D. Bonhoeffers inspirieren, insofern diese das Grundmodell eines *theologischen* Wiedergewinnens der Leiblichkeit bzw. der Körperlichkeit beispielhaft vorführt.[15] Ihre differenzhermeneutische Zuordnung von theologischen und nichttheologischen Perspektiven ermöglicht es, leibliche Phänomene offen wahrzunehmen und in einem phänomensensiblen theologischen Bezugsrahmen zu thematisieren bzw. reflexiv zu verarbeiten.

Eine solche Herangehensweise ist alles andere als selbstverständlich. Denn gerade im Blick auf moderne Kontexte, in denen der Körper zum zentralen Gegenstand einer diesseitsreligiösen Sinn- und Identitätsbildung geworden ist, liegt die Versuchung nahe, den religiösen Glauben lediglich *funktional* auf jenes Bedürfnis der Sinn- und Identitätsbildung zu beziehen. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an die auffällige Zunahme von effekt- und leistungsorientierten

14 Bonhoeffer (1992), 180.

15 Bonhoeffer sah es als seine Aufgabe, dass „der Begriff des Natürlichen vom Evangelium her wiedergewonnen werden" müsse (Bonhoeffer [1992], 165). Die protestantische Theologie bot seiner Meinung nach eine offene Flanke gegenüber (nationalsozialistisch geprägten) Bestimmungsagenten, die den Naturbegriff auf ihre Art besetzten. Diese wähnten selbst bestimmen zu können, was ‚natürlich' oder ‚entartet' sei. Bonhoeffers Anliegen, den Begriff des Natürlichen theologisch wiederzugewinnen und für die Selbstzweckhaftigkeit menschlichen Lebens einzutreten, antwortet auf konkrete zeitgeschichtliche Herausforderungen. Dazu weiter unter 1.2.

Untersuchungen, welche den Glauben bzw. Religiosität als Ressource für die Gesundheit, für die Lebenszufriedenheit, für die Krisenbewältigung etc. betrachten.[16] Im Blick darauf ist kritisch von einer „Therapeutisierung der Religion" gesprochen worden.[17]

Die körperzentrierte Gesundheitsgesellschaft erzeugt für religiöse Sinnangebote in der Tat einen hohen Druck, falls diese anschlussfähig bleiben wollen: Der zentrale Bezugspunkt ist nicht mehr die Verstehbarkeit der Welt (Weltdeutung), erst recht nicht eine Gotteserfahrung (Gottesdeutung). Es ist der individuelle Körper und dessen Erlebbarkeit. Der Körper bietet die integrative Instanz bzw. das Medium der Sinnstiftung, an dem sich scheinbar auch religiöse Sinnangebote ausweisen können müssen.[18] Mit dieser Problemanzeige soll nicht gesagt sein, dass der christliche Glaube nicht auch positiv auf das moderne körperbezogene Sinndeutungsverlangen antworten könnte. Im Gegenteil. In einer weitgehend vergessenen Schrift mit dem bezeichnenden Titel „Vom Sinn des Leibes" trat W. Stählin bereits 1930 dafür ein, dass der Sinn des Lebens nirgends anders Gestalt gewinne als am Leib und durch den Leib.[19] Sein Anliegen war letztlich das Wiedergewinnen eines leiblichen Sinns angesichts einer „Sinnverirrung". Eine solche sah er schon damals in einer Instrumentalisierung des Körpers und in einer massenhaften Verzweckung menschlichen Lebens vorliegen.

Angesichts der Gefahr einer Funktionalisierung des religiösen Glaubens zur Sinn- und Identitätsstiftung kommt es letztlich darauf an, methodisch die Differenz richtig zu setzen: Es stellt einen erheblichen Unterschied dar, ob die Frage nach der Funktion des Glaubens von dessen Selbstverständnis aus angegangen wird oder von einer effekt- und leistungsorientierten Fremdbeschreibung aus. Mit Bonhoeffer beschreitet die folgende Untersuchung den ersten Weg. Der Anspruch besteht darin zu zeigen, dass der christliche Glaube nicht lediglich in einer funktionalen, grundsätzlicher gesagt: in einer *akzidentiellen* Beziehung zum Körper bzw. zum Leib steht. Folgt man der biblischen Selbstbeschreibung muss vielmehr gesagt werden: Der Körper bzw. der Leib und dessen Transformation stehen geradezu in einem *substanziellen* Bezug zum Zentrum des christlichen Glaubens. Die Erneuerung und die Erlösung sollen nämlich am und durch den Körper bzw. den Leib Gestalt gewinnen. Unter dieser Voraussetzung lässt sich eine christliche Ethik des Leibseins dann als „Gottesdienst der Leiblichkeit" verstehbar machen und ihr kritisches Potential gegenüber einem Körperkult der Moderne verdeutlichen. Der substanzielle Bezug des Körpers bzw. des Leibes zum Zentrum des christlichen Glaubens ist umfassend: Er ist schon im Begriff des Glaubens und des Erkennens und im Gottesbegriff geltend zu machen.

16 Dazu ausführlicher Rieger (2013), 225–232.
17 Karle / Thomas (2009), 9–22.
18 Mohn (2007), 68, 71.
19 Stählin (1968), 56, 58.

Bei alledem wird ein reflexiv-*theoretischer* Bezug auf die Phänomene überschritten. Es geht um die Gewinnung eines Wahrnehmungshorizonts im elementar *praktischen* Sinn. Denn die Reflexion richtet sich auf das, was ich erkenntnistheoretisch als ‚bedeutungsresonante Wahrnehmung' bezeichne. Eine solche ist mit einem bestimmten In-die-Welt-gestellt-Sein verwoben und hat immer schon handlungsleitende Implikationen. Ein Beispiel hierfür wäre die Diskussion um Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit des Körpers: Hier stellt es einen erheblichen Unterschied dar, ob der Körper als von Gott verliehene Gabe, ob er als verfügbares Eigentum im Sinne der Auffassung einer ‚Self-Ownership' oder ob er als wirtschaftliches Humankapital wahrgenommen wird. – Mehr noch: Bezieht sich ethische Reflexion tatsächlich auf ein gelebtes Ethos, also auf eine gelebte Wahrnehmungs- und Umgangspraxis, dann bezieht sie sich auf eine Praxis, von welcher es bereits abhängig ist, was wir als Körper bzw. Leib erfahren und in welcher Weise wir dies erfahren.

Die kontextuelle Situierung der vorliegenden Untersuchung ist damit ebenso umrissen wie ihr grundsätzliches Anliegen und den damit einhergehenden methodischen Entscheidungen. Bleibt noch auf einen Aspekt hinzuweisen, der eine Besonderheit dieser Untersuchung und ihres theologischen Zugangs zur Körperlichkeit bzw. zur Leiblichkeit darstellt. Sie pflegt zwar den engen Gesprächskontakt mit der Leibphilosophie, entscheidende Impulse zur Gewinnung eines theologischen Standpunkts bezieht sie aber aus der *biblischen Exegese*. Man könnte sogar sagen: Das, was als innovatives Potential der Theologie behauptet wird, rekurriert vielfach auf Neuinterpretationen anthropologischer Grundbegriffe des Alten und Neuen Testaments. Herausragende Bedeutung haben hier die Begriffe ‚*soma*' und ‚*sarx*' im Neuen Testament und, wie bereits angedeutet, die hebräischen Vorstellungen von Seele und Herz. Trotz des kulturgeschichtlichen Abstands entbergen sie bei entsprechender hermeneutischer Aufgeschlossenheit erstaunliches Wahrnehmungs- und Thematisierungspotential.

Damit ist kein Verfahren unterstellt, das von einer theologischen Wahrnehmungsposition ausgehend lediglich einlinig zu einer Explikation in einen nichttheologischen Horizont schreiten würde. Wie insbesondere im Themenbereich der Erkenntnistheorie und im Themenbereich des Problems der Menschenwürde zu sehen sein wird, kann das Verfahren geradezu umgekehrt ansetzen: Mit Aufgeschlossenheit und Lernbereitschaft wird zunächst ein bereits etabliertes und elaboriertes nichttheologisches Diskussions- und Thematisierungsfeld erkundet. In einem weiten philosophischen und wissenschaftlichen Horizont werden verschiedene Positionen und Konzeptionen beispielsweise danach befragt, ob und inwiefern sie menschlichen Phänomenen angemessen sind bzw. gerecht werden. In unserem Zusammenhang heißt das: Sie werden danach befragt, ob und wie sie der Leiblichkeit, ob und wie sie einem teilnehmenden In-der-Welt-Sein etc. Rechnung tragen. Eine solche Erörterung kann anregend sein, um den Blick für die Leibwahrnehmungen im biblischen Horizont zu schärfen,

um Möglichkeiten des Anschlusses, aber auch Möglichkeiten des Widerspruchs oder der Andersartigkeit zu entdecken.

Der Untersuchung wird aufgrund ihrer interdisziplinären Ausrichtung bewusst eine ausführliche methodische Rechenschaftsablage vorangestellt (Kap. 1). Im Themenbereich der Anthropologie geht es hier schnell um Grundfragen des Theologietreibens. Die nächsten zwei großen Kapitel widmen sich den Grundlagen von philosophischen und von biblischen Wahrnehmungen des Leibes (Kap. 2 u. 3). Auf diese zwei Kapitel wird im späteren Verlauf immer wieder zurückgegriffen, z. T. mit Vertiefungen oder auch mit kreativen Weiterführungen. Das nächste Kapitel (Kap. 4) bietet eine wichtige interdisziplinäre Zusammenschau und Konfrontation, welche Differenzen markiert und offenlegt, zugleich aber dem theologischen Diskurs zur begrifflichen Verständigung und Profilierung nach innen und außen verhilft.

Die weiteren Kapitel verfolgen dann auf dieser Grundlage Spuren in verschiedene Bereiche hinein – in den Bereich der Erkenntnistheorie und der Religionsphilosophie (Kap. 5), in den Bereich der Christologie und Gotteslehre (Kap. 6), in den Bereich einer Ethik des Leibseins (Kap. 7), in den Bereich von Menschenwürde-Konzeptionen (Kap. 8), und schließlich in den Bereich der Leib-Seele-Problematik (Kap. 9). Diese Kapitel sind einerseits so verfasst, dass sie auch als einzelne Essays gelesen werden können. Einigen von ihnen liegen Untersuchungen zugrunde, die an anderer Stelle und in anderen Zusammenhängen bereits veröffentlicht wurden. Nimmt man all diese Kapitel zusammen, ließe sich ihnen andererseits fast eine Theologie *in nuce* abgewinnen.

Die Zusammenfassung in Thesen soll das Gesamtgerüst der Kerngedanken und der wichtigsten Ergebnisse hervortreten lassen (Kap. 10). Für manche Leserinnen und Leser mag es verlockend sein, hier zu beginnen. Wenn dies dazu dient, Appetit anzuregen und auch schwerer verdauliche Kost einzelner Erkundungsgänge aufzuschließen, ist dagegen nichts einzuwenden.

1. Theologie und Leiblichkeit – ein methodischer Grundriss

„Sich-belehren-lassen" von der Leiblichkeit – so könnte man die Maxime formulieren, von der die folgenden Erörterungen ausgehen.[20]

1.1. „Sich-belehren-lassen" im interdisziplinären und transdisziplinären Horizont

Für die Humanwissenschaften, für Medizin und Gesundheitswissenschaften, aber auch für Philosophie und Theologie versteht sich diese Maxime nicht von selbst. In der naturwissenschaftlich-technisch orientierten Forschung wird Natur erklärt, indem sie allgemeinen Gesetzmäßigkeiten unterworfen wird. Selten wird dabei der innere wissenschaftsmethodische Zusammenhang reflektiert, wie I. Kant ihn offengelegt und auf seine Weise beantwortet hatte: Empirische Naturerkenntnis findet eine Mannigfaltigkeit der Phänomene vor, der Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht entnommen werden kann. Um den skeptischen Konsequenzen zu entrinnen, schlägt Kant eine „Veränderung der Denkungsart" vor, die als ‚kopernikanische Revolution' bekannt wurde: Die allgemeinen und notwendigen Bestimmungen der Erfahrungsgegenstände richten sich nach dem Erkenntnisvermögen des Erkenntnissubjekts. Es trägt seine durch Notwendigkeit und Allgemeinheit ausgezeichneten apriorischen Erkenntnisse, seine Kategorien und Regelmäßigkeiten in die Natur hinein.[21] In dieser Weise wird die Natur mittels der konstruktiven Vernunft „unterworfen".[22]

Eine solche Vorordnung des Erkenntnissubjekts und seiner konstruktiven Vernunft gegenüber der Natur mag zu Recht bedenklich scheinen. Der Gegensatz zu einem sich Sich-Belehren-Lassen könnte kaum grösser sein. Es wäre jedoch auch eine andere Lesart möglich: Im Unterschied zu einem verbreiteten modernen Wissenschaftsbetrieb machte Kant auf seine Weise zumindest damit Ernst, dass Erkennen mit den *Erfahrungen leiblicher Erkenntnissubjekte* anhebt. Das

20 Vgl. von Weizsäcker, GS 10 (2005), 15–18.

21 Kant (1990), KrV A 125: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d.i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein."

22 Vgl. ebd., B 280f.

gilt jedenfalls dem formalen Grundsatz nach. Die kritisch zu diskutierende Problematik würde sich dann auf die Bedeutung der leibhaften Kontingenz für den Erkenntnisprozess selbst verschieben: Dieser leibhaften Kontingenz selbst ausgenommen wähnte Kant nämlich die formalen Anfangsbedingungen des Wahrnehmens bzw. Erkennens, an vorderster Stelle Raum und Zeit. Freilich sollte ihm auch dies letztlich zur Selbstbeschränkung einer endlichen Vernunft dienen, die zur Wirklichkeit, wie sich die Dinge an sich darstellen, nicht zu gelangen vermag. Im Blick auf die Angewiesenheit der Vernunft auf leiblich gegebene Anfangsbedingungen war allerdings bereits B. Pascal konsequenter: „Unsere Seele ist in den Körper gestoßen, wo sie Zahl, Zeit und räumliche Ausdehnung vorfindet; sie denkt darüber nach [raisonne] und nennt das Natur, Notwendigkeit, und sie kann nichts anderes glauben."[23]

Die Maxime des „Sich-belehren-Lassens" ist bei V. von Weizsäcker, dann auch bei einigen Vertretern der Leibphänomenologie bewusst gegen die kantsche und auch husserlsche Vorstellung einer konstruktiv-konstitutiven Vernunft bzw. eines sinngebenden Bewusstseins gerichtet. Dementsprechend spielen nicht formale Kategorien bzw. Prinzipien allgemeinen Erkennens, nicht formale Ordnungen jener konstruktiv-konstitutiven Vernunft die entscheidende Rolle im Erkenntnis- und Sinngebungsprozess, sondern Ereignisse, die pathisch-passiv erfahren werden. (Leib-) Phänomene werden als Ereignisse gefasst, durch die Neues ins Bewusstsein tritt – Neues, das Vernunftordnungen zu durchbrechen und zugleich darauf zu verweisen vermag, was diesen Vernunftordnungen immer schon zugrundeliegt und eigentümlich unverfügbar bleibt. ‚Widerwärtigkeiten aus dem Leib', ‚Widerfahrnisse', Empfindungen, Affektionen werden diese Ereignisse oder Lebensvollzüge häufig genannt. Der Grund, auf den sie verweisen, ist dann ein ‚pathischer Untergrund des Lebens', eine passive Affektivität oder schlicht die Gegebenheit des Leibes. Gegenüber einer Charakterisierung einer erkenntniskonstitutiven Vernunft als unterwerfende, als vorschreibende und konstruierende wirkt dieser Wechsel zu den pathisch-passiven Bestimmungsmomenten des Menschseins auf den ersten Blick sympathisch.

Auch hier kann man jedoch – im Bild gesprochen – von zwei Seiten vom Pferd fallen. Im zuletzt ausgeführten Fall hieße das: Die Gefahr besteht in der Hybris einer (Leib-) Phänomenologie, die meint, nun endlich an die Welt bzw. an den Leib direkt herankommen zu können. Ihr gegenüber verdient dann wiederum die Selbstbeschränkung gehört zu werden, die der kantschen Vorstellung einer erkenntniskonstitutiven und darin endlichen Vernunft eingeschrieben ist: Unbeschadet dessen, dass die Wirklichkeit unabhängig von unserem Erkennen und Erfahren existiert, für uns Menschen ist diese Wirklichkeit nie unabhängig von den für uns konstitutiven Erkenntnis- und Erfahrungsbedingungen gegeben. Der Rekurs auf Gegebenes muss daher differenziert erfolgen, will man nicht

23 PLa 418, Nummerierung erfolgt nach der von Lafuma herausgegebenen Ausgabe der Pensées in: Pascal (1963); eine Übersetzung bietet Kunzmann: Pascal (1997).

einem ‚Mythos des Gegebenen‘ (W. Sellars) aufsitzen. Es muss daher heißen und wird in der Leibphänomenologie weithin so gesehen: Der Leib selbst ist Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung, die man mit der Welt und auch mit den gegenständlichen Erfahrungen des Leibes selbst macht.[24] Damit eröffnet sich der Blick auf ein immer schon leibhaftes Erkennen, das von tiefersitzenden Motiven und Trieben, Gewohnheiten und Überzeugungen abhängig ist.[25]

Die hiermit grob skizzierte Gegenüberstellung vermag bereits darauf hinzuweisen, dass das Verhältnis von Passivität und Aktivität, von phänomenaler Gegebenheit und konstitutiver Rolle des Bewusstseins verwickelter ist, als es prononcierte Positionen vermuten lassen. Die Rede von einem „Sich-belehren-Lassen“ ist daher wohl gewählt. Wir sind konstitutiv beteiligt, von was und in welcher Weise wir uns betreffen und belehren *lassen*. Zugleich vermögen wir von dem, was *uns* betrifft, tatsächlich zu lernen, insofern es unsere gängigen Sinn- und Regelbildungen auch durchbrechen und neue in Gang setzen kann.[26] Auf der Seite der Phänomene ist dabei lediglich vorausgesetzt, dass sie mehr und reicher sind als die jeweils konstitutiven Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen der Erkennenden bzw. Forschenden es erkennen bzw. erfahren lassen.

Die Maxime des „Sich-belehren-Lassens“ von der Leiblichkeit hat, geht man einen Schritt weiter, nun erhebliche Bedeutung für die Interdisziplinarität und Transdisziplinarität all derjenigen Disziplinen, die mit menschlichen Phänomenen zu tun haben:

Interdisziplinarität setzt bei der Einsicht an, dass sich der disziplinäre Erkenntnis- und Wissenszugang zu den Phänomenen immer als begrenzt darstellt. Diese Begrenzung spricht an sich noch nicht dagegen, dass umfassende Beschreibungs-, Erklärungs- und Verstehenshorizonte intendiert werden. Zu beachten ist aber, dass das in diesen Horizonten und mittels dieser Horizonte gewonnene Wissen immer schon auf geschichtlich sich wandelnden partikularen Wahrnehmungs- und Geltungsgrundlagen aufruht. Mitunter werden auch hohe methodische Reduktionen in Kauf genommen. Gerade dann, wenn das in der eigenen Disziplin erlangte Wissen nicht lediglich partikular begrenzte Bedeutung und Wahrheit beanspruchen will, kommt es auf (interdisziplinäre) Verständigung an. An erster Stelle steht dabei die Fähigkeit, den begrifflichen Gehalt des gewonnen Wissens zu *übersetzen*. Das ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass es in einen Verständigungsprozess als Wissens*anspruch* eingehen kann. Der Grundsatz der Interdisziplinarität besteht darin, die eigenen Begriffe so zu reformulieren und zu explizieren, dass sie in anderen Perspektiven begründet nachvollzogen und bewertet werden können.[27] Damit geht ein Verständnis von

24 Vgl. Gondek / Tengelyi (2011), 135; vgl. Seel (2002), 115–117.

25 Vgl. Waldenfels (2006), 83.

26 Ebd., 43.

27 Vgl. auch Dabrock (2010), 230. Im besten Fall können sie dann für Problem- und Fragestellungen, wie sie auch von Teilnehmern anderer Diskurse gesehen und bearbeitet werden, aufgenommen werden.

Anschlussfähigkeit einher, das Positionalität nicht ausschließt, sondern um der Widerspruchs- und gegenseitigen Korrekturfähigkeit geradezu bedarf. Man kann in einer solchen Praxis des wechselseitigen Verstehens, in welcher unterschiedliche Voraussetzungen und Perspektiven überbrückt werden müssen, schließlich eine kommunikative Vernunft gefordert sehen, die ganze Begriffszusammenhänge und (inferentielle) Begründungsnetze zu reflektieren und zu explizieren in der Lage ist. R. Brandom hat dazu das Modell einer explizierenden oder expressiven Vernunft vorgeschlagen.[28] – Wie immer man die Praxis eines interdisziplinären wechselseitigen Verständigens genauer fasst, im Bereich der Anthropologie scheint sich für sie der *Begriff des Leibes* bzw. der Leiblichkeit geradezu anzubieten. Denn dieser benennt einen *gemeinsamen Referenzpunkt* mit Humanwissenschaften, er ist in der biblischen Anthropologie fest verankert und nimmt auch im Begriffshorizont der (Leib-) Phänomenologie eine zentrale Stellung ein. Wissenschaftsphilosophisch wird den skizzierten Einsichten Rechnung getragen, wenn dann aber auch beachtet wird: Referentiell vermögen sich die verschiedenen Zugänge zwar auf das gleiche Phänomen des Leibes beziehen, doch welche Bedeutung ihm zugemessen wird, hängt vom inferentiellen Bedeutungs- und Begriffshorizont der eigenen Disziplin ab. Das ist nicht nebensächlich, denn ohne eine solche Bedeutungszuweisung bliebe der Rekurs auf Leiberfahrungen für diskursives Verstehen und Beurteilen letztlich semantisch stumm.[29]

Transdiziplinarität hat wie Interdisziplinarität zur Voraussetzung, dass Phänomene mehr bedeuten, als sich im jeweils disziplinären Begriffshorizont begreiflich machen lässt. Transdiszplinarität geht über interdisziplinäre Verständigung, über das Übersetzen, Verstehen und Beurteilen von Begriffsgehalten hinaus, insofern hier nun schon ein *gemeinsamer* Zugang zu komplexen, hier: menschlichen Phänomenen gesucht wird. Die Fachdisziplinen überschreiten (trans-) die Grenzen ihrer Disziplin in diesem Fall vor allem auch deshalb, weil zur Bearbeitung menschlicher Phänomene beides, sowohl wissenschaftlich-theoretisches Wissen als auch praktisch-lebenskundliches Wissen, erforderlich ist.[30] Sich belehren zu lassen führt, transdisziplinär aufgefasst, daher aus den jeweils disziplinären Begriffshorizonten heraus und loziert die Fragenden zumindest *auch* zwischen (trans-) den Disziplinen. Leitend wird der Wille zu lernen – durch die gemeinsame Zuwendung zum Phänomen und durch die Auseinandersetzung mit den verschiedenen begrifflichen Problembearbeitungen der anderen Disziplinen *hindurch*. Eine solche Zuwendung zum Phänomen bekommt so auch eine kritische Funktion im Blick auf das begrifflich gewordene Verständnis der je eigenen Disziplin (kritische Rückkopplung).

28 Brandom (2000).
29 Vgl. Brandom (2001), 71f.
30 Vgl. Mittelstraß (2003); ders. (2005).

1.2. *„Sich-belehren-lassen“ und theologische Methode*

Was bedeutet dies alles für die Theologie bzw. für die theologische Beschäftigung mit Leiblichkeit? Genauer gefragt: Was bedeutet der Rekurs auf Leiblichkeit, was bedeutet jenes „Sich-belehren-Lassen“ für die Methode der Theologie?

W. Pannenberg ist bekanntlich so weit gegangen, einen Standortwechsel zu empfehlen: Die Theologie müsse „in der Neuzeit ihre Grundlegung auf dem Boden allgemeiner anthropologischer Untersuchungen gewinnen.“[31] Um Allgemeingültigkeit zu erlangen, sei nicht mehr von dogmatischen Gegebenheiten und Voraussetzungen aus zu argumentieren, sondern von Phänomenen des Menschseins aus, wie sie von humanwissenschaftlichen Disziplinen ebenfalls bearbeitet werden. Die Anknüpfung bzw. Aneignung nichttheologischer Einsichten müsse freilich kritisch erfolgen, denn letztlich gehe es darum, „die von den anthropologischen Disziplinen beschriebenen Phänomene des Menschseins theologisch in Anspruch zu nehmen.“[32]

Eine kategorische Absage an einen solchen Standortwechsel hatte bereits K. Barth formuliert. Es tat dies mit dem Argument, dass theologisch Eindeutigkeit oder gar Allgemeingültigkeit zu gewinnen durch den Rekurs auf menschliche Phänomene gar nicht möglich sei. „Denn die Phänomene als solche sind neutral, relativ, zweideutig. Sie können in verschiedene Richtungen zeigen.“[33] Eindeutigkeit gewinnen sie erst in einem Bedeutungs- und Begriffshorizont, der um das Wesen des Menschen bereits weiß. Der Bezug auf den Phänomenbereich des Menschlichen soll dadurch nicht abgewertet werden; Barth will von dem lernen, was andere Phänomenbearbeitungen der theologischen Arbeit zutragen.[34] Die Stoßspitze seiner Kritik richtet sich gegen Versuche, die „Erkenntnis des wirklichen Menschen“, die „Besonderheit des menschlichen Wesens“ bereits auf dem Boden der Phänomene und ihrer Bearbeitung aufweisen zu wollen.[35] Bejaht wird dementsprechend eine sich auf menschliche Phänomene bezogene philosophisch-anthropologische Selbstreflexion, insofern sie auf die Explikation dieser Phänomene beschränkt bleibt und einem Verstehenwollen des wirklichen Menschen den Abschied gibt.[36] Von solchen Phänomenbearbeitungen könne theologische Anthropologie, wie gesagt, lernen – während sie selbst die Erkenntnis des „wirklichen Menschen“ von „anderswoher“, „auf einem ganz anderen Boden“ zu gewinnen habe.[37] Die theologische Begründung hierfür: Wenn die Besonderheit des wirklichen Menschen darin besteht, Geschöpf Gottes zu sein, dann lässt

31 Pannenberg (1983), 15.
32 Ebd., 19.
33 Barth, KD III/2 (1948), 88.
34 Vgl. ebd., 86, 144.
35 Ebd., 91, vgl. 88.
36 Ebd., 144.
37 Ebd., 86, 105, 236.

sich dieses Geschöpfsein auch bei allem Sich-belehren-Lassen von menschlichen Phänomenen nicht wegdenken.[38] Der perspektivische Standpunkt der Theologie besteht darin, den Menschen über alle Phänomene hinaus *als* Geschöpf Gottes in den Blick zu nehmen und zu verstehen.[39] Letzteres lässt sich den Phänomenen selbst nicht ablesen; es ist menschlicher Selbstwahrnehmung geradezu verborgen.[40] Die entscheidende Belehrung des Menschen habe deshalb von „außerhalb der Klammer des menschlichen Selbstverständnisses", nämlich von Gott selbst her, zu erfolgen.[41] Unter dieser Voraussetzung könne man dann auch die den humanwissenschaftlichen und philosophischen Bearbeitungen zugrundeliegenden Phänomene „im Licht dieses Lichtes" verstehen und würdigen.[42]

Barths Auffassung rechnet mit einer unhintergehbaren Positionalität nicht nur der humanwissenschaftlichen und philosophischen Disziplinen, sondern auch der eigenen Disziplin, der Theologie. Mit guten Gründen lässt er sich die weitverbreitete simple Zweistufigkeit versagt sein, wonach eine den menschlichen Phänomenen zugewandte Humanwissenschaft Sachverhalte ‚festzustellen' und Theologie diese dann lediglich zu ‚deuten' hätte. Kritisch fragen kann man allerdings, ob durch die Anwendung der kantschen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung[43] auf das interdisziplinäre Verhältnis zu anderen Disziplinen zwar nicht das Profil der Theologie, wohl aber das Einspruchsvermögen der sich auf menschliche Phänomene beziehenden humanwissenschaftlichen und philosophischen Disziplinen marginalisiert wird. Ihre Aufgabe wird auf die bloße Explikation der relativen und zweideutigen Phänomene beschränkt, bei der Bestimmung von wesenhaften Grundzügen des Menschseins haben sie nicht mitzureden.[44]

Schleiermacher hätte zu der bis hierher skizzierten Debatte um die Standortbestimmung der Theologie mit seinem Modell des zweifachen Standpunkts geantwortet: Philosophische und kulturwissenschaftliche Standpunkte und der Standpunkt der christlichen Lehre implizieren zwar unterschiedliche Konstitutionsprinzipien der jeweiligen Begriffshorizonte, gleichwohl lassen sich Widerspruchsfreiheit und Kompatibilität herstellen. Was sich beispielsweise „vom

38 Vgl. ebd., 87, 144f.

39 Vgl. ebd., 27f., v. a. 28: „Eben im Blick dorthin und von dorther hat die theologische Anthropologie den Menschen zu interpretieren. [...] Indem die theologische Anthropologie sich dieser seiner Wirklichkeit zuwendet, erhebt sie bei vollem Bewußtsein um ihre eigene Fehlbarkeit den Wahrheitsanspruch."

40 Ebd., 44f.

41 Ebd., 145.

42 Ebd., 241.

43 Zur Anwendung, aber auch zur Transformation der Kantschen Unterscheidung in Barths theologischer Erkenntnislehre vgl. McCormack (2005).

44 Mehr zu wollen, würde bedeuten, sich an die Konstruktion einer Wesenserkenntnis zu wagen. Genau dies stellt für Barth einen Missbrauch jener Phänomene dar, der zu nichts anderem führen kann als zu Eigenschaften eines „Schattenmenschen" (vgl. Barth, KD III/2 [1948], 87f.)

allgemein menschlichen Standpunkte aus“ als Duplizität von Vernunft und Sinnlichkeit beschreiben lässt, erscheint „vom eigentümlich christlichen Standpunkte aus“ als Duplizität von Geist und Fleisch.[45] Vorausgesetzt ist bei diesem Kompatibilitätsmodell allerdings ein philosophisch-theologischer Weltentwurf im Horizont eines dezidiert christlichen Daseinsverständnisses, bei dem sich Kants Doppelstämmigkeit nun in einer wissenschaftsmethodischen Architektonik wiederfindet. In ihr sind das spekulativ konstruierte Allgemeine und das kritisch bestimmte christliche Besondere vom selben Autor so bestimmt und aufeinander bezogen, dass sie sich passfähig zueinander darstellen.[46] Solange es sich im Rahmen von Schleiermachers Wesensbestimmung des Christentums in seiner Philosophischen Theologie um eine Standortversetzung „über dem Christentum“[47] und insofern um eine religionsphilosophische Außenperspektive handelt, mag dies wenig problematisch sein. Im Blick auf gegenwärtige Fragen der Interdisziplinarität von Theologie fällt die Abhängigkeit von einem spekulativ entworfenen Wissenssystem, innerhalb dessen die relativ eigenständigen philosophischen und humanwissenschaftlichen Gegenüber selbst erst konstruiert werden, schwerer ins Gewicht – ganz unabhängig von dem Problem, inwiefern für das konstruierte Wissenssystem, erst recht für das darin gewonnene Wissen „Allgemeinheit“ reklamiert werden kann.

Die Grundaufgabe, die indes sowohl durch die Position Schleiermachers als auch durch die Position Barths aufgegeben ist, könnte man in der Bearbeitung der Frage sehen, wie sich der *Gesichtspunkt und Horizont des christlichen Glaubens*, alle Phänomene im Lichte Gottes und als Schöpfung zu verstehen, zum *Gesichtspunkt des Leibes* verhält, welcher selbst so etwas wie einen „Nullpunkt“ unseres weltlichen Wahrnehmens und Orientierens darstellt.[48] Erst wenn diese Frage des Verhältnisses der beiden Orientierungsgesichtspunkte zueinander zureichend beantwortet ist, kann gesagt werden, was ein „Sich-belehren-Lassen“ von der Leiblichkeit für die Theologie bedeutet. Ich wende mich im Folgenden also dieser Frage zu, nehme aber schon einmal eine für theologische Methodik maßgebliche Grundlinie in thetischer Form vorweg: *Das Ich des Glaubens begreift sich nicht von seiner Leiblichkeit her, aber es lebt durch, von und vor Gott in einer von ihm erst noch zu begreifenden Leiblichkeit.*

Diese Grundlinie ergibt sich aus einer differenzhermeneutischen Zuordnung der beiden Gesichtspunkte, wie sie D. Bonhoeffer mit seiner Unterscheidung von Letztem und Vorletztem anvisiert hatte. Das Ausgehen von einem bestimmt christlichen Gesichtspunkt („Letztes“) und die Offenheit gegenüber dem Bereich menschlicher Phänomene („Vorletztes“), die Wahrnehmung der Christuswirk-

45 Schleiermacher (1884), 60f.
46 Vgl. Nowak (2001), 338.
47 Schleiermacher (1910 / 1977), § 33 (14).
48 Vgl. Husserl (1991), 158. Ich lasse die damit verbundene Problematik einer transzendentalen Denkfigur einmal außen vor.

lichkeit und die Wahrnehmung der Weltwirklichkeit bedingen sich einer reziproken Zuordnung zufolge gegenseitig.

Im Einzelnen: Der bestimmt christliche Gesichtspunkt und Horizont, alle Phänomene im Lichte Gottes und als Schöpfung zu verstehen, impliziert, dass Menschen *mehr* über sich und die Welt aussagen, „als von sich aus phänomenal zur Erscheinung kommt."[49] Gott und seine Gegenwart wird zum „Nullpunkt" im Sinne eines Gesichtspunkts und Horizonts, von dem aus und in dem sich die gesamte Welt *als Schöpfung* erschließt – und dies wiederum nicht anders also so, dass sich der wahrnehmende und verstehende Mensch selbst *als Geschöpf* wahrnimmt und versteht.[50] Was sich hier als Wirklichkeit erschließt, ist für Theologie die „letzte" und damit die entscheidende Wirklichkeit. Es ist die Wirklichkeit, wie Gott den Menschen sieht.[51] Wissenschaftsphilosophisch gesprochen handelt es sich um eine Wirklichkeitsthematisierung, die geltungstheoretische Priorität beansprucht. Das bedeutet konsequenterweise auch: Zu einem theologisch verantwortbaren Selbst-, Welt-, und Gottesverständnis gelangt man nicht durch modifizierende Fortbestimmungen eines nichttheologischen Verständnisses. Bonhoeffer lässt sich, darin ein Anliegen Barths aufnehmend, einen „Weg vom Vorletzten zum Letzten" versagt sein.[52] Im Blick auf die Wahrnehmung des menschlichen Leibes *als Schöpfung* ist dies relativ einfach einzusehen – jedenfalls in formaler Hinsicht.

Spannender wird es mit der komplementären Frage, welchen Stellenwert weltliche Wirklichkeitswahrnehmung, welchen Stellenwert also auch die Wahrnehmung leiblicher Phänomene einnehmen kann, wenn nur der „Weg vom Letzten zum Vorletzten" legitim sein kann. An dieser Stelle zeigen sich meines Erachtens die Vorzüge einer Differenzhermeneutik, die Bonhoeffers Unterscheidung von Letztem und Vorletztem auf unterschiedliche disziplinäre Standpunkte und Wahrnehmungshorizonte anzuwenden in der Lage ist. Die interdisziplinäre und transdisziplinäre Fähigkeit der Theologie bemisst sich diesem Modell zufolge nicht an ihrer Fähigkeit zum Standortwechsel (als Ausweis ihrer angeblichen „Anschlussfähigkeit") noch an ihrer Fähigkeit der Abwertung oder Marginalisierung anderer Standorte und Gesichtspunkte (als Ausweis ihrer „Widerspruchsfähigkeit"). Es handelt sich auch nicht um einen Versuch, die unterschiedlichen Standpunkte und Wahrnehmungshorizonte unter einer konstruierten prinzipiellen Einheit (etwa einer Wissenssystematik oder eines angeblichen Wirklichkeitsganzen) kommensurabel oder passförmig zu machen. „Letztes" und „Vorletztes" stellen Reflexionskategorien dar, die vielmehr eine reziproke Zuordnung umreißen: Im Unterschied zu einer limitativ bestimmten Zuordnung, wonach eine Stärkung der einen Position *eo ipso* eine Schwächung der

49 Dalferth (2012), 265.
50 Ebd., 240, 242.
51 Vgl. zur Explikation im Rahmen lutherischer Theologie: Thaidigsmann (1987).
52 Bonhoeffer (1992), 159.

anderen bedeutet, will Bonhoeffer die Andersheit anderer Gesichtspunkte und Wahrnehmungsweisen nicht nur wahren, sondern konstruktiv ins Spiel bringen. Denn die Wirklichkeit des Lebens lasse sich nicht in eine einzige Wahrnehmungsdimension zurückdrängen; analog zur musikalischen Mehrstimmigkeit erlaube gerade der *cantus firmus* eine Polyphonie, welche die „volle Selbständigkeit“ der kontrapunktischen Themen einschließe.[53] Für Bonhoeffers Hermeneutik kommt es deshalb darauf an, dass eine theologische Position, die von der ‚letzten‘ Wirklichkeit ausgeht, die *Welt* im besten Sinne *Welt sein lassen* kann.[54] Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens befreie zu „echter Weltlichkeit“, so dass weder der diesseitig-mündige Charakter weltlicher Wahrnehmung religiös vereinnahmt noch deren Eigenständigkeit in unkritischer Weise zur Eigengesetzlichkeit erhoben wird.[55] Theologisch ist die reziproke Zuordnung daher bei Bonhoeffer so konzipiert, dass eine positionale Wirklichkeitsauffassung, die beansprucht, von der letzten Wirklichkeit (Gottes) auszugehen, keinen Anlass hat, einer Wahrnehmung der Phänomene auszuweichen. Das lässt sich, freilich in abgeschwächter Form, auch für die vermittelten Formen der Phänomenthematisierungen nichttheologischer Disziplinen sagen. Grundsätzlich geht es darum, den Phänomenen den Vorrang vor allen Thematisierungen zuzuerkennen, sich ihrer also nicht zu bemächtigen, sondern ihnen eine gewisse Selbstständigkeit einzuräumen. Sie sind einerseits in ihrer Relativität freizugeben, andererseits in ihrer Andersheit so zu achten, dass sich von ihnen Rückfragen ergeben können. Es würde sich um Rückfragen handeln, denen sich gerade auch die Theologie kritisch und selbstkritisch stellen kann. Denn das Wissen um die letzte Wirklichkeit – hier ist die christologische Metastruktur unverkennbar – hält dazu an, die vorletzten Wirklichkeitserfahrungen, wie sie schon im Bereich der Alltagsphänomene gegeben sind, ernst zu nehmen und zu achten. Sie zu missachten, würde auch die Wirklichkeit des Letzten (die Wirklichkeit Gottes) missachten.[56]

Überträgt man diesen Ansatz auf den vorliegenden Zusammenhang, so erscheint ein „Sich-belehren-Lassen“ von menschlichen Phänomenen für die Theologie nicht nur möglich, sondern sogar notwendig. *Möglich* ist es, weil sie gerade aufgrund ihres theologischen Ausgangspunkts Phänomene *sein lassen* kann. Theologie muss sich nicht ihrer bemächtigen oder in ihnen ein Begründungsfundament suchen. *Notwendig* ist jenes „Sich-Belehren-Lassen“, weil das Wissen um die letzte Wirklichkeit es geradezu verbietet, die vorletzten Wirklichkeitserfahrungen und Phänomenwahrnehmungen zu überspringen. Sie werden in Kraft gesetzt – auch dann, wenn kritisch mit ihnen umgegangen wird. Der Bereich

53 Vgl. Bonhoeffer (1998), 440f., 453.
54 Bonhoeffer (1992), 263.
55 Ebd., 404, 406.
56 Ebd., 161.

menschlich-leiblicher Phänomene ist nämlich nichts weniger als der Bereich, in dem die ethische Verantwortung gelebt wird.[57]

Die skizzierte Zuordnung hat schließlich Bedeutung für die inhaltlich-konzipierte Ausgestaltung theologischer Anthropologie und Ethik, insofern diese nicht allein durch dogmatisch-theologisch begründbare Abkürzungswege zu gewinnen gesucht wird. Um nur ein Beispiel zu nennen: Was Gottesebenbildlichkeit bedeutet, ist theologisch relativ schnell umrissen – und dies einschließlich christologischer und rechtfertigungstheologischer Präzisierungen. Noch nicht eingelöst ist allerdings der Anspruch, damit eine angemessene Explikation im Blick auf den Phänomenbereich des Menschseins entfaltet zu haben. Das zeigt sich häufig darin, dass die Extensionsfrage, wem Gottesebenbildlichkeit denn zukomme, mit dem Hinweis auf eine nichtgegenständliche Gottesrelation bereits als beantwortet gilt: Weil er als begnadigtes Geschöpf in einer unverbrüchlichen Gottesbeziehung und Gottesbeauftragung steht, ist jeder Mensch Gottes Ebenbild. Dieser Satz ist theologisch zutreffend und von zentralem Stellenwert. Aber eben: Seine Bedeutung für den nicht-theologisch zugänglichen Phänomenbereich des Menschlichen ist damit noch nicht dargetan. Dazu wäre es erforderlich, den Gedanken der Gottesebenbildlichkeit auch als Achtung vor der Leiblichkeit – einer Leiblichkeit, der Fragilität und Verlustprozesse nicht äußerlich sind – zu explizieren.

Es gilt also, den theologischen Grundsatz auch tatsächlich mit dem Phänomenbereich des Menschlichen in Beziehung zu setzen. Es handelt sich dabei zunächst um eine Rückbindung an den Phänomenbereich zu explikativen Zwecken, die einer daran orientierten Verständigung mit nichttheologischen Wahrnehmungshorizonten dient. Aber nicht nur das. Es geht letztlich um eine kritische Rückbindung der Theologie selbst, insofern gesagt werden muss: Leistet eine theologisch explizierte Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit es nicht, den genannten Phänomenen der Leiblichkeit gerecht zu werden, dann kann dies für sie selbst nicht belanglos sein.

Bonhoeffer erkannte im Anspruch, auch theologischerseits einen sachgemäßen Zugang zum Phänomenbereich des Menschlichen dazutun, auch eine zeitgeschichtliche Brisanz. Insbesondere im Blick auf den damals in Frage stehenden Begriff des Natürlichen lag ihm daran, diesen für die (evangelische) Theologie wiederzugewinnen. Aus Gründen der Ideologiekritik forderte er dabei von jeder Begriffsfassung von ‚Natur' den kritischen Rückbezug zum Phänomenbereich.[58]

57 Vgl. ebd., 266.

58 Der Begriff des Natürlichen stellt einen Platzhalter in normativer Hinsicht dar für die Gleichheit und relative Selbstständigkeit des Gegebenen samt deren allgemeiner Erkennbarkeit. An diesen festzuhalten war ein dringendes Anliegen im Kontext einer nationalsozialistischen Ideologie, die sich anschickte, selbst den Extensionsbereich menschlicher Schutzwürdigkeit zu definieren. Unter Verschleierung ihrer eigenen ideologischen Partikularität geriet der Naturbegriff zur willkürlichen Setzung; man wähnte selbst bestimmen zu können, was ‚natürlich' und ‚entartet', ‚lebenswert' und ‚lebensunwert' sei. Nun sah

Wie in der Einleitung bereits angekündigt, nimmt die hier vorgeschlagene Methodik ein zentrales Motiv von Bonhoeffers Ethik auf und überträgt es auf Grundfragen der Interdisziplinarität von Theologie.

1.3. Rückbezug zum Phänomenbereich oder Rückgang zum naturwüchsigen Fundament?

Folgt man der skizzierten differenzhermeneutischen Zuordnung vermag theologischerseits ein „Sich-belehren-Lassen" von der Leiblichkeit, verstanden als Rückbezug zum Phänomenbereich menschlicher Leiblichkeit, unbefangen gewürdigt zu werden. Es stellt keinen Widerspruch dar, dass eine anthropologisch-theologische Reflexion einerseits von einem bestimmt christlichen Orientierungspunkt („Letztes") ausgeht, andererseits einen Rückbezug zum Orientierungsgesichtspunkt des Leibes und einer davon ausgehenden Verständigung im Bereich menschlicher Phänomenwahrnehmung („Vorletztes") sucht.

Alle Dinge, die mir in dieser Welt erscheinen, haben eine Orientierungsbeziehung zu meinem Leib. Dieser ist Medium und Ausgangspunkt, wodurch ich überhaupt wahrnehmen kann. Er ist das nur mir eigene und insofern für mich absolute ‚Hier', an das ich selbst, meine Erfahrung und meine Wahrnehmung gebunden sind.[59] Das leibliche In-der-Welt-Sein und das leibliche Zu-der-Welt-Sein machen meine unhintergehbare Eigenheit aus, die ich niemals überspringen kann, die mir gerade so aber die Partizipation an der Welt und die Begegnung mit menschlichen und nichtmenschlichen Gegenübern ermöglicht. Der Leib ist so gesehen die mir gegebene Brücke und Grenze zur Welt.

Von großer Bedeutung für die vorliegende Fragestellung ist es, dass es nur für solchermaßen leibliche Menschen überhaupt Phänomene und dann so etwas wie ‚Welt' gibt. In Anlehnung an Husserl formuliert J.-L. Marion: „Der Leib ist mitnichten fakultativ – er allein hebt die Welt ins Erscheinen, mit anderen Worten, das Gegebene ins Phänomen. Außerhalb meines Leibes gibt es für mich kein

auch Bonhoeffer, dass ein theologisch gewonnener Begriff der Natur in nicht-theologischer Perspektive selbst wiederum als Setzung erscheinen konnte. Er unterschied deshalb innerhalb des Natürlichen – seiner Leitdifferenz von Letztem und Vorletztem folgend – zwei Zugänglichkeiten: einer besonderen, die nur vom Evangelium bzw. vom Letzten her zugänglich ist, und einer allgemeinen, die einer dem gegebenen Phänomen zugewandten vernehmenden Vernunft zugänglich ist. Auf diese Weise konnte er dem Rückbezug zum Phänomenbereich eine kritische Funktion zuweisen – und zwar auch im Blick auf den eigenen theologischen Diskurs. Vgl. Bonhoeffer (1992), 165–169.

59 Das Verständnis von Leiblichkeit im Sinne einer absoluten Örtlichkeit hat H. Schmitz geprägt: Schmitz (1965), 6, 54.

Phänomen."[60] Der Leib selbst ist dabei ein erstes Gegebenes, insofern ich zuallererst mir selbst in einer so und nicht anders gewordenen Leiblichkeit gegeben bin.

Für die hier interessierende hermeneutische Zuordnung lässt sich daher festhalten: *Nur für sich leiblich gegebene Menschen gibt es überhaupt Phänomene – und nur für sich leiblich gegebene Glaubende sind sie Schöpfung.*[61] Die Zuordnungsstruktur von Letztem und Vorletztem gewährleistet es, dass der Orientierungsgesichtspunkt des Leibes zwar für den Menschen zum ersten Gegebenen gehört und für ihn selbst in einer noch näher zu bestimmenden Weise den „Nullpunkt" der Orientierung darstellt. Er kann aber nicht selbst zur Bezugsmitte alles Seienden erhoben oder gar zum letzten Begründungsfundament werden. In diesem letzten Sinn wäre er als „Nullpunkt" missverstanden. Es ist diesbezüglich erhellend, dass um dieses Missverständnis zu vermeiden, innerhalb der philosophischen Bewegung der Leibphänomenologie teilweise auf den Begriff des Fleisches zurückgegriffen wird. Es scheint sich dabei um eine Bewegung zu handeln, die der sogenannten ‚Kehre' Heideggers zum Sein entspricht. Was in solchen Fällen zum Zweck einer Dezentralisierung entworfen wurde, bringt einen eigenen Problemdruck mit sich. Aus der Wahrnehmung und Explikation der Phänomene wird dann schnell eine fragliche Ontologisierung und eine zum Teil höchst spekulative Leibmetaphysik.

Eine Theologie, die sich von der Leiblichkeit belehren lässt, kann mit großer Freiheit zu Werke gehen. Sie hat die Dezentralisierung gewissermaßen schon hinter sich. Sie benutzt Phänomene nicht zu *Begründungszwecken*, sie wendet sich ihnen vielmehr zu *Wahrnehmungszwecken* zu. Diese Herangehensweise ist von weitreichender Bedeutung, weshalb in einem letzten Gedankengang etwas ausführlicher auf sie einzugehen ist. Was „Sich-belehren-lassen" von der Leiblichkeit heißt, lässt sich damit noch einmal profilieren.

Das Ausgehen vom christlichen Orientierungsgesichtspunkt lässt Phänomene weltlicher Wirklichkeitswahrnehmung *als Schöpfung* verstehen. Sie als Schöpfung zu verstehen und zu achten, erlaubt es nicht, sich der Phänomene weltlicher Wirklichkeitswahrnehmung begrifflich zu bemächtigen. Ihnen ist ein Bedeutungsüberschuss zuzugestehen; sie lassen sich mehrfach bestimmen und verstehen. Ein Verstehens- und Erklärungsmonismus, wie er in der gegenwärtigen Wissenschaftskultur weit verbreitet ist, ist damit abgewiesen. Eine Kiefer wird von einem Biologen oder einem Forstwirtschaftler anders wahrgenommen und bestimmt als von einem Geigenbauer, der bereits die zukünftige Bestimmung zum Klanginstrument vor Augen hat. Dies ist sicher nur ein unzulängliches Beispiel für die Bestimmungsoffenheit der Phänomene, für ihre Überschüssigkeit gegenüber einzelnen Wahrnehmungs- und Verstehensmustern.

60 Marion (2012), 28.
61 Vgl. Dalferth (2012), 268.

Der Rückbezug zum Phänomenbereich des Leiblichen vollzieht sich so einerseits innerhalb von bestimmten Wahrnehmungs- und Verstehenshorizonten und bedeutet keinen Rekurs auf ein naturwüchsiges (Begründungs-) Fundament. Er bezieht sich andererseits tatsächlich auf ein erstes Gegebenes des menschlichen Lebens, das selbst zur Quelle neuer Verstehensmöglichkeiten und durchaus auch ethischer Ansprüche zu werden vermag. Es wird damit gerechnet, dass Phänomene des Leiblichen sich Wahrnehmungs- und Verstehenshorizonten auch widersetzen und korrigierende Anstöße vermitteln können. Auf diesem Hintergrund erhellt sich, warum in der genannten theologischen Grundlinie formuliert wurde: „Das Ich des Glaubens ... lebt durch, von und vor Gott in einer von ihm erst noch zu begreifenden Leiblichkeit." Und es erhellt sich ebenfalls, warum sich widersetzende Phänomene wie etwa der Schmerz oder die leidenden Zustände das Gegebene des Leiblichen deutlicher zu zeigen vermögen. Auffällig wird uns der Leib nämlich selten in Zuständen des Glücks und des Wohlbefindens, er wird dann in der Regel als ein der gegenständlichen Wahrnehmung verborgener Grund unserer Lebensvollzüge selbstverständlich in Anspruch genommen. Die Belehrung geht häufiger von irritierenden und widerständigen Erfahrungen aus, die dann wiederum auch Glück und Wohlbefinden als positive Widerfahrnisse bewusst machen können.[62]

Der Rückbezug zum Phänomenbereich des Leiblichen erfolgt der Maxime des Sich-belehren-Lassens folgend also zu Wahrnehmungszwecken und setzt zugleich (korrekturfähige) Wahrnehmungs- und Verstehenshorizonte voraus. In diesem Sinn vermag die Leiblichkeit sehr wohl zur *Quelle* eigener ethischer und dogmatischer Ansprüche zu werden – etwa im Blick auf die Wahrnehmung ihrer Angewiesenheit und Verletzlichkeit oder auch im Blick auf die Wahrnehmung einer irreduziblen subjektiven Vollzugsperspektive. Sie wird damit aber nicht zu einer *Norm*, die als solche schon zur Begründung dogmatischer Sätze oder zur Entscheidung ethischer Umgangsfragen hinreichend wäre. Die Abhängigkeit leiblicher Wahrnehmung von soziokulturellen Wahrnehmungs- und Praxisfeldern wäre damit auch missachtet.[63]

Diese Unterscheidung ermöglicht einen sachgerechten Umgang mit der Gefährdung eines naturalistischen Fehlschlusses, der das Projekt eines Rückbezugs

62 Vgl. von Weizsäcker, GS 10 (2005), 17f.: „Nur weil wir erfahren haben, daß die schmerzenden und quälenden Formen des Leidens über die Wahrheit weniger zu täuschen vermögen als die freundlicheren und friedlicheren Zustände, müssen sie als die belehrenderen gelten. Denn erlitten und empfangen werden die einen wie die anderen, und beide können wir nicht machen." Ausführlicher dann Plügge (1962), 97.

63 Vgl. Martens (1998), 252f.: „Leibliche Ansprüche sind erfahrbar nur in Horizonten des Verstehens. [...] Dabei lassen sich leibliche Ansprüche nicht beliebig gestalten. Dies wird vor allem dort deutlich, wo sich Ansprüche des Leibes bislang gültigen Verstehenshorizonten widersetzen. [...] Der Anspruch der leiblichen Natur läßt zwar Deutungsmöglichkeiten offen; als Anspruch aber wird er erfahren, weil er gerade nicht bloßes Deutungsprodukt ist."