

Zu diesem Heft

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2017. "Zu diesem Heft." Evangelische Theologie 77 (3): 163-66. <https://doi.org/10.14315/evth-2017-0303>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



Zu diesem Heft

Bernd Oberdorfer

Leiblichkeit ist so stark in den Fokus der Kulturwissenschaften geraten, dass man schon von einem »somatic turn« gesprochen hat. Doch spricht alles dafür, dass es sich dabei nicht um einen jener vielen sich atemlos abwechselnden »turns« handelt, mit denen im Wissenschaftssystem – in der Regel kurzlebige – Aufmerksamkeit durch Innovationsanspruch erzeugt, der Betrieb sozusagen in Dauerrotation gehalten wird. Denn zum einen gehört die leibliche Verfasstheit zu den nicht negierbaren Bedingungen menschlicher Existenz, und so ist das Gewahrsein der eigenen Leiblichkeit in ihren vielfältigen Facetten und der reflexive Umgang damit ein elementares Moment menschlicher Selbstverständigung und lebensgeschichtlicher Identitätsbildung. Zum anderen zeigt ein auch nur flüchtiger Blick in die Medien (und die eigene Lebenswelt), welch immense Bedeutung die Pflege, Gestaltung, Präsentation der eigenen Leiblichkeit im kulturellen Bewusstsein der Gegenwart gewonnen hat. Es gibt also gute, allgemein-anthropologische wie zeitdiagnostische, Gründe, sich mit Leiblichkeit auch wissenschaftlich zu befassen.

Dies gilt in besonderem Maße für die christliche Theologie. Das Christentum gründet in der Überzeugung, dass Gott sich inkarniert hat, in die Leiblichkeit, ja ins »Fleisch« eingegangen ist, sich den Bedingungen leiblicher Existenz, ihrer Versehrbarkeit und Verletzlichkeit ausgesetzt, auch ihren Freuden sich geöffnet hat. In der Auferstehungshoffnung verdichtet sich zudem ein Menschenbild, das die Leiblichkeit gelebten Lebens nicht einmal in der eschatologischen Vollendungsgestalt hinter sich lässt – was freilich dazu nötigt, das Verhältnis von

Leiblichkeit und Körperlichkeit genauer zu bestimmen, wie es schon Paulus in 1 Kor 15 unternimmt, wenn er von einer eschatologischen »Metamorphose« des Leibes spricht. Diese spannungsvolle Verbindung von angenehmer und transformierter Leiblichkeit mag einer der Gründe dafür sein, dass durch die Christentumsgeschichte sich auch eine starke Traditionslinie aus Leibmisstrauen, Leibkontrolle, Leibverdrängung, Leibverachtung bis hin zur Leibfeindschaft zieht. Die Bindung an den Leib und seine Neigungen und Bedürfnisse galt häufig eher als Gefahr fürs Seelenheil denn als der Ort, an dem, mit dem und für den sich Erlösung vollzieht. Es ist gut, dass diese einseitige Sicht heute weithin überwunden ist – wenngleich man sich angesichts des verbreiteten »Jargons der Ganzheitlichkeit« manchmal wünscht, dass die *particula veri* jener Tradition der Leibdistanz nicht gänzlich in Vergessenheit gerät, die Tatsache nämlich, dass es auch leiblich verfasste Prozesse gibt, die *nicht* lebensförderlich sind, so dass es heilsam ist, sich zu ihnen in ein distanzierend-gestaltendes Verhältnis setzen zu können.

Die drei ersten Beiträge dieses Heftes widmen sich in unterschiedlicher Perspektive diesem Themenkomplex. Den Anfang bilden *Andrea Bieler* »leibphänomenologische Erkundungen« zur Verletzlichkeit. Bieler konstatiert aktuell eine breite interdisziplinäre Aufmerksamkeit für »Vulnerabilitätsphänomene«; theologisch konkretisiert sich dies in dem »hermeneutische(n) Bemühen«, »eine realistische Anthropologie zu formulieren, die den vielfältigen widersprüchlichen Lebenserfahrungen Rechnung trägt«, etwa auch »Altern, Krankheit und Sterben«. Praktisch-theologisch sei es von

besonderer Relevanz, ein »defizitorientiertes Verständnis von Vulnerabilität« zu überwinden und diese vielmehr »als eine fundamentale Offenheit zu beschreiben, als das Potenzial berührt zu werden und andere zu berühren«. Vulnerabilitätsphänomene seien zudem nicht statisch, sondern »multidimensional, ambivalent und fluide«; im Lebensprozess entstünden »immer wieder neue Konstellationen, in denen die Verletzlichkeit des Lebens eine Gestalt findet«. Die praktisch-theologische »Wahrnehmung gelebter Religion« habe die Aufgabe, derartige »Oszillationen« verletzlichen Lebens anhand ihrer »religiösen und kulturellen Deutungen« »zu entziffern und zu interpretieren«. Dabei gelte es besonders »binäre() Wahrnehmungsraster()« wie »verwundbar – unverwundbar, krank – gesund, normal – abweichend, behindert – nicht-behindert« zu identifizieren und zu überwinden. Dies gelte im Übrigen auch für die Sprache in Predigt und Seelsorge. Gefragt sei eine »Erweiterung des Möglichkeits-sinnes in der Wahrnehmung des eigenen Lebens«, die über das Denken in »stare(n) Binaritäten« hinausführe. Diese »situative Vulnerabilität« sieht Bieler gegründet in einer »fundamentalen Vulnerabilität«: Das menschliche »Leib-Sein-zur-Welt« finde seine »Gestalt im oszillierenden Ineinander von Körper-Haben und Leib-Sein«, wobei »Leib« stärker den un- oder vorbewussten »Lebensvollzug« akzentuiere, »Körper« hingegen die Dimension der Objektivierung und Instrumentalisierung. Theologisch skizziert Bieler eine »christliche Anthropologie, die nicht primär auf Kategorisierung ausgerichtet ist, sondern die bemüht ist, den Möglichkeitssinn eines jeden Lebens freizulegen«. Gott erscheint dabei als die »Wirklichkeit des Möglichen«, der (so mit I. Dalferth) »im Eröffnen kreativer Lebensmöglichkeiten gegenwärtig ist und so zum verantwortlichen Gebrauch von Freiheit provoziert«. Darin erweise sich

die »Lebendigkeit Gottes als *bewegter* Bewegter«.

Dass körperliche »Fitness« auch eine geistliche Dimension hat, die durch spezielle Programme »devotionaler Fitness« gefördert werden könnte, ja müsste, ist im kirchlichen Mainstream-Kontext zumindest in Deutschland wohl eine überraschende Einsicht. Noch gewöhnungsbedürftiger dürfte es aber sein, solche – wenig überraschend: aus den USA stammende – spirituelle Selbstoptimierungsprogramme mit der alteuropäischen Mystik in Verbindung zu bringen. Genau dies unternimmt aber der Beitrag von *Benedikt Bauer*. Ambitioniert ist das auch deshalb, weil die Mystik im Protestantismus spätestens seit Albrecht Ritschl und der ihm hier folgenden Dialektischen Theologie nicht im besten Ruf steht; Emil Brunner stand nicht allein, wenn er »Die Mystik und das Wort« als einander ausschließende Gegensätze behandelte (und wusste, wofür man sich zu entscheiden hatte). Bauer will also, zugespitzt gesagt, etwas Befremdliches durch etwas mindestens ebenso Befremdliches erklären – und damit zugleich zur Ehrenrettung der Mystik beitragen. Was die Analyse der »devotionalen Fitness« betrifft, gelingt ihm dies zweifellos: Er stellt drei Programme mit den sprechenden Titeln »Free to be Thin«, »Loved on a Grand Scale« und »Body by God« vor und interpretiert sie mithilfe der für die mystische Frömmigkeitspraxis entwickelten Prozesskategorien der »Via illuminativa«, »Via purgativa« und »Via unitiva«. Sie lassen sich dadurch besser als *religiöse* Praxis durchsichtig machen; umgekehrt wird die Aktualität mystischer Frömmigkeitsformen an unerwartetem Ort sichtbar. Für die Theologie bleibt die doppelte Herausforderung, das mit solchen Programmen bediente Bedürfnis nach geistlicher Einbindung leiblicher Selbstgestaltungsprozesse ernst zu nehmen, ohne den damit häufig verbundenen Selbstoptimie-

rungsdruck religiös zu verbrämen oder gar zu verstärken.

Auf vertrautes Gelände zurück führt *Stefan Heuser*, wenngleich sein Beitrag zum Alter(n) einen »Wortwechsel über einen rätselhaften Lebensvorgang« ankündigt. Auch Heuser diagnostiziert im gesellschaftlichen Diskurs freilich einen Selbstoptimierungsdruck, wenn das rüstige Alter zum erwünschten (und erreichbaren) Normalzustand erklärt und Altern also von der weiterhin gegebenen *Aktivität* her definiert wird. »Im Bann von Ageism, Anti-Aging und Ableism« sind nachlassende Kräfte dann primär negativ konnotiert; in problematischer Weise wird »das Altern selbst zum Gegenstand der Gestaltung nach Maßgabe externer Normalitätsvorstellungen und Leitbilder« gemacht. Gegen eine solche defizitorientierte Sicht verweist Heuser auf den Philosophen Thomas Rentsch, der das Altern als »die Radikalisierung der menschlichen Lebenssituation bzw. der menschlichen Grundsituation« beschreibt, eben weil sich darin »die Endlichkeit des Menschen immer grundsätzlicher zeigt«. Gerade in der Annahme der eigenen Endlichkeit sieht Rentsch das Altern als einen »Selbstwertungsprozess«, der diesem »eine das ganze Leben bestimmende Dignität« verleihe. Theologisch ist nach Heuser freilich darüber hinausgehend »eine Wahrnehmung menschlichen Alterns (gesucht), in der die Endlichkeit nicht zur endgültigen Zielbestimmung des Menschen wird, sondern ihren Ort in einer Geschichte erhält, die weitergeht – ohne sich das Altern schönzureden«. In Anknüpfung an Überlegungen von Gerhard Sauter (vgl. *EvTh* 75, 2015, 435–445) fragt Heuser, »wie vom Altern im Zeichen eines in den Verheißungen Gottes begründeten Vertrauens gesprochen werden kann, dass Gott Menschen in ihren Lebensvorgängen bewahrt, begleitet und erneuert«. Entscheidend ist dabei der paulinische Gedanke, dass in

Christus »der innere Mensch von Tag zu Tag erneuert« werde, wenn auch »der äußere Mensch zugrunde geht« (2 Kor 4,16). Im Vertrauen darauf könne das Altern »als Geschichte von Gottes Fürsorge und Nähe« gedeutet werden. Im »Wortwechsel zwischen der Doxologie des Handelns Gottes und Äußerungen menschlicher Zerbrechlichkeit, Bedrängnis und Anfechtung« könne in tröstlicher Hoffnungsperspektive zum Ausdruck kommen, »wie eigenes Leben in die Geschichte Jesu Christi eingezeichnet ist«.

Die beiden folgenden Beiträge nehmen wichtige Grundlegungsfragen der Ethik und Dogmatik in den Blick.

»Gesinnungsethiker« sind immer die anderen. Diese einfache Beobachtung zeigt, dass die auf Max Weber zurückgehende Unterscheidung von »Gesinnungsethik« und »Verantwortungsethik« die primär diskursstrategische Funktion hat, gegnerischen Positionen Verantwortungsbewusstsein, d.h., Berücksichtigung der möglichen Folgen des eigenen Handelns abzusprechen. *Lukas Ohly* macht in seinem Beitrag zunächst auf den eigentümlichen Befund aufmerksam, dass in der neueren evangelischen Ethik normalerweise ebenfalls für eine Verantwortungsethik plädiert werde, zugleich aber ein »Konsequenzialismus«, der das Handeln ethisch anhand seiner (nützlichen oder schädlichen) Folgen bewerte, weithin Ablehnung finde. Sodann analysiert er Webers Unterscheidung selbst und zeigt auf, dass die »Verantwortungsethik« keinen Gegensatz, sondern einen Spezialfall der »Gesinnungsethik« darstelle, da sie auf der *Gesinnung* der Folgenberücksichtigung gründe. Allerdings könne auch sie ihre Urteile nur aus einem prognostischen Folgekalkül ableiten, das die tatsächlich eintretenden Ereignisse nie mit hinreichender Sicherheit vorhersehen könne. Die aktuelle Bedeutung dieser Überlegungen illustriert Ohly in Auseinandersetzung mit Ulrich Körtner und Johannes Fischer,

die die Aufnahme der Flüchtlinge durch die deutsche Bundesregierung im Herbst 2015 scharf als Ausdruck einer bloßen »Gesinnungsethik« kritisierten und die Schließung der Grenzen zum »verantwortungsethischen« Erfordernis erklärten. Ohly macht deutlich, dass aus einem »verantwortungsethischen« Folgekalkül keineswegs zwingend eine Grenzschießung deduziert werden könne; umgekehrt könnten für die Grenzöffnung durchaus auch »verantwortungsethische« Gründe geltend gemacht werden. Die Unterscheidung trägt daher für die ethische Urteilsbildung im konkreten Fall nichts aus.

Zum Abschluss des Heftes rekapituliert *Henning Theißen* die neuzeitliche Problemgeschichte der Christologie zwischen »historischem Jesus« und »kerygmatischem Christus« und diskutiert die (u.a. durch Jens Schröter entwickelte) neue Kategorie des »irdischen Jesus«. Er kritisiert an der theologischen Adaption der vor allem von Jan Assmann entwickelten Theorie des »kulturellen Gedächtnisses«,

dass dadurch die erinnerungsproduktive Tätigkeit der Gemeinde das Christusbild bestimme, ohne einen Gehalt zu finden in der unverfügbaren Selbstvergegenwärtigung Christi. Der »Offenbarungsanspruch«, der noch für Schleiermachers Christologie grundlegend gewesen sei, drohe sich dadurch ins »Postfaktische« zu verflüchtigen. Eine weiterführende Alternative erkennt Theißen im christologischen Ansatz von Hans-Georg Geyer. Dieser habe die österliche Auferweckung Jesu als das unverfügbare Grunddatum benannt, von dem her erst Licht auf den Lebensweg Jesu fällt. Jede christologische »Sinndeutung« müsse sich an diesem Licht orientieren, das »selbst keine Sinndeutung« sei. Umrisen ist damit die bleibende Herausforderung dogmatischer Christologie: den inkarnatorischen Weg Jesu als »Gottes Offenbarung« (Michael Welker) so zu verstehen, dass die deutende Aneignung als Moment dieses Weges erkennbar wird, ohne dass dieser als bloßes Produkt der Deutung erscheint.