

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– August 2020 –

Rieger, Hans-Martin: Leiblichkeit in theologischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2019. 317 S., brosch. € 39,00 ISBN: 978-3-17-037450-8

Ein Buch über Leiblichkeit in Corona-Zeiten fast ausschließlicher Virtualität zu lesen, hat seinen eigenen Reiz – insbes. wenn der Vf. darin Leiblichkeit so konsequent durchdenkt, dass der Titel eigentlich auch umgekehrt lauten könnte: Theologie in leiblicher Perspektive.

Hans-Martin Rieger, Privatdozent für Systematische Theologie in Jena und Pfarrer im Schweizerischen Heimiswil, hat sich nach Arbeiten in Dogmatik und Ekklesiologie seit einigen Jahren v. a. auf die Gesundheits- und Altersethik konzentriert. Seine Perspektive der Leiblichkeit handelt er nicht nur theoretisch ab, sondern seine Überlegungen münden in eine Ethik, die Alter und Demenz nicht als Bedrohung betrachtet: Die Würde der Person wird von einer Verschränkung von objektiv wahrnehmbarer Körperlichkeit, von subjektiv erlebbarem innerem Selbst und von intersubjektiv zugesprochener Mitmenschlichkeit getragen (248). Damit gibt es mehrere Aspekte, die stellvertretend füreinander eintreten können, und letztlich ruhen alle in Gottes Gedenken. Am „Testfall Demenz“ (242) und beim Ernstfall in der Pflegepraxis (249) zeigt sich eindrücklich die Relevanz und die Tragfähigkeit von R.s Konzeption.

Wer sich dafür mit der Kurzfassung beschränken möchte, dem bietet R. zum Schluss eine Zusammenfassung in Thesen. Allerdings bräuchten sich dann die Leser/innen um das Vergnügen und den Gewinn, das Buch auch als Überblick über die Leibphänomenologie zu lesen, als exegetische Skizze, als eigenständigen Beitrag zur Debatte mit den Neurowissenschaften und last but not least als Dogmatik der Leiblichkeit. Ausgehend von den Prolegomena zur Methode („Sich-Belehren-Lassen von der Leiblichkeit“) durchdenkt der Vf. die Anschlussfähigkeit der Leibphänomenologie an die Leibwahrnehmungen im AT und NT. Dabei nimmt er die Leiblichkeit als aktiven, wahrnehmenden Ausgangspunkt des Erkennens auf, betont aber im Anschluss an Waldenfels und V. von Weizsäcker v. a. auch die pathische Natur der Leiblichkeit. Aber auch diese ist nicht ursprünglicher Nullpunkt, sondern ihrerseits soziokulturell – und dazu gehören auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse – geprägt. Hier deutet sich das ethische Interesse an, wenn R. mit Verweis auf Jean-Luc Marion die Selbstwerdung in der zeitlichen Fleischwerdung – und d. h.: im Altern – sich nicht nur sedimentieren, sondern vollenden lässt.

Bei aller Anschlussfähigkeit warnt R. aber vor der Gefahr einer Privilegierung des subjektiven Erkenntniszugangs aus der Perspektive der ersten Person. Leiblichkeit ist für ihn nicht „Ursprungsformel“, sondern „Erschließungsformel“ (67). Aus der ersten Person erschließt sich anderes als aus dem körperfokussierten Zugang der dritten-Person-Perspektive, und so soll Leiblichkeit in

einer mehrdimensionalen Anthropologie reflektiert werden. Hier hat auch eine Vernunft des Leibes ihren Ort, welche sich zu beiden Perspektiven kritisch-urteilend zu verhalten hat.

Eine dritte Perspektive eröffnet sich aus den biblischen Quellen. Dort ist der Mensch vor einen „ihn anredenden Gott und ihn zum Gegenüber machenden Gott gestellt“ (73), was das menschliche Subjekt dezentralisiert und in die Perspektive der zweiten Person stellt. Der Leib ist in seiner geschöpflichen, gefallenen und erlösten Dialektik das Beziehungs- und Partizipationsmedium, welches durch das Herz als Vermittlungs- und Orientierungsorgan im Resonanzraum des „im Geist gegenwärtigen Christus“ (88) neu ausgerichtet wird. Dies könnte der Ausgangspunkt für eine Pneumatologie sein, wie sie z. B. Johannes Fischer entworfen hat; aber R. führt hier den Gedanken kreuzestheologisch weiter: Das sündige, selbstbezogene Fleisch muss gekreuzigt werden, damit dem Mensch ein neues Leib-Haben möglich wird. Das ultimative Leib-Haben realisiert sich in Christi Tod, als Sein-für-andere.

Zum weltgeprägten, habitualisierten Erkenntnismodus des Leibes kommt die evaluative Wirklichkeitserfassung des Herzens. Mit Pascal und gegenwärtigen Emotionstheorien spricht R. hier deswegen von einer „doppelten Einbettung der Vernunft“ (126), die einerseits darauf angewiesen ist, ihr Material von Leib und Herz zu erhalten, andererseits aber kritisch dieses kontingent Gegebene auf seine Geltung reflektieren kann und muss.

Der christliche Glaube wird von R. als ein Transformationsgeschehen bestimmt, welches sowohl ein neues Wahrnehmen und Verstehen als auch eine erneuerte Art der gelebten evaluativen Weltbeziehung (oder eben: ein neues Denken und ein neues Herz) zur Folge hat. Religion ist weder einseitig der Vernunft noch dem Gefühl zugeordnet, und auch die Frage, ob eine Epistemologie der Distanzierung oder des Involviertseins leitend sein soll, zeigt sich als falsch gestellt. In und mit der teilnehmenden Wahrnehmung von Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi eröffnet sich eine erneuerte Selbst-, Welt- und Gotteswahrnehmung, die Erkennen und Fühlen umfasst.

In der Gotteslehre denkt R. ebenso konsequent theologisch wie christologisch und eschatologisch die Leiblichkeit Gottes durch. Das göttliche Sein-für-andere zeigt sich in der menschlichen Niedrigkeit, und so ist die Menschwerdung Gottes keine Verminderung seiner Göttlichkeit, sondern ihr höchster Ausdruck. Die tiefste Erniedrigung erlitt Christus in der radikalen und gottverlassenen Verobjektivierung als zur Schau gestellter Körper am Kreuz. Hier wird die Verleiblichung Gottes ins Nichts und mit der Auferweckung wieder ins Recht gesetzt.

Vorsichtig tastet R. die umgekehrten Konsequenzen ab. Widerfährt das menschliche Leiden auch dem göttlichen Wesen? Er mag dies nicht soweit denken, dass es „seiner Göttlichkeit und damit der Beständigkeit seines Wesens widerspräche“ (181), sondern will die Unveränderlichkeit lieber stärker von der Treue Gottes her denken und ihn das Leiden „auf göttliche Weise“ erfahren lassen. Da hätte ihn ein Blick in prozesstheologische Überlegungen Gottes Beziehungshaftigkeit radikaler denken lassen, nämlich dass Gott eine echte und wechselseitige Beziehung mit der Welt hat und doch in seiner unvordenklichen Natur Gott bleiben kann.

Im Kap. über den „leiblichen Gottesdienst“ verbindet R. schließlich die Ekklesiologie mit der Ethik. Leibsein ist sowohl Gabe als auch Aufgabe – hier finden sich die pathische und die tätige Dimension der Leiblichkeit wieder. Das Empfangen und Feiern der Gabe ist als leibhafte Antwort auf den leibhaft gewordenen Gott zu verstehen und führt zur Aufgabe der Teilhabe an und zur Kommunikation mit der Welt. Kirche ist die Sozialisationsgemeinschaft, der Erprobungs- und Erfahrungsraum derer, die der Gestalt Christi entsprechen und hier zunehmend stellvertretend

Leibsein wollen für andere. Leiblicher Gottesdienst umfasst dann drittens auch das Zurückgeben und Transzendieren dieser Gabe der Leiblichkeit, nämlich die Fähigkeit abzugeben.

Hier spürt die Leserin R.s Herzblut am intensivsten, in der Konkretisierung – man ist fast versucht zu sagen, auf der Ziellinie – seiner theologischen Ausführungen. Was bedeutet Leiblichkeit dort, wo sie uns entgegensteht, wo sie uns behindert, wo sie uns entschwindet? Hier zeigt sich die Stärke seines Ansatzes, den Körper nicht zugunsten des Leibes zu ignorieren, die epistemologische Vernunft Herrschaft nicht zugunsten einer erstpersonalen Herrschaft des Leibes abdanken zu lassen, sondern die Perspektiven zu verschränken. Menschenwürde ist die unbedingte Achtung und Schutzwürdigkeit der Person, und d. h. auch, der individuellen Leiblichkeit. Diese besteht aus der Einheit von Ich, Du und Es, letzteres nicht etwa als minderwertigeres „Etwas“, sondern als „gegenständlich wahrnehmbare Dimension der Leiblichkeit“, gewissermaßen als „somatisierten Stellvertreter“ (241). Leibliche Existenz ist in der Wahrnehmung des Glaubens der Ort der Gegenwart Gottes, und so konkretisiert sich die Achtung der Person ganz konkret auch als Achtung der Scham dort, wo das beschämende Potential des Körpers erfahren wird.

Das Schlusskap. über die leibliche Seele erscheint fast als Anhängsel. Oder aber als Skizze einer Pneumatologie, wenn R. dafür plädiert, die Begriffe „Seele“, „Geist“ und „Person“ zu differenzieren und den Geist dort anzusetzen, wo der Mensch sich zu Streben und Erleben noch einmal verhalten kann. Der Geist ist der Grund der Einheit von Leib und Seele, die Seele ist der Platzhalter für die Person, und deren Würde besteht darin, dass ihr der lebensspendende Geist verliehen ist, der es dem Menschen ermöglicht, nicht vom Fleisch gehabt zu werden, sondern den Leib zu haben.

Hier müsste man nochmals zum Anfang des Buches zurückkehren, zum anredenden Gott und dem menschlichen Du. Oder vielleicht Calvin lesen.

Über die Autorin:

Christina Aus der Au, Dr., Dozentin für Religion, Ethik und Politik an der Pädagogischen Hochschule Thurgau (christina.ausderau@phtg.ch)