

Tiefe Adressierung

Körperlichkeit zwischen Verdrängung und Aufwertung

Von Isolde Karle

1. Zur Fragestellung

Der Körper hat Konjunktur. Schon seit Jahrzehnten befassen sich Genderforschung und Sozialwissenschaften intensiv mit der Frage, inwiefern das Verständnis und das Erleben von Körperlichkeit gesellschaftlichen Einflüssen unterliegen. Auch die Theologie entdeckt das Thema wieder für sich. Die exegetischen Disziplinen betonen gegenüber einer platonischen Interpretation schon seit längerem, dass die biblischen Überlieferungen keinen Leib-Seele-Dualismus kennen, dass dem Leib vielmehr eine eigene Würde zukommt. Leiblichkeit und Menschsein gehören für die biblischen Überlieferungen untrennbar zusammen. Die Systematische Theologie hat die Leiblichkeit im Anschluss an die Philosophie anthropologisch reflektiert. Aus jüngerer Zeit sind die Arbeiten von Eilert Herms hervorzuheben, der sich insbesondere mit dem Phänomen des Sports befasst hat.¹ Ansonsten überrascht es, dass die neueren sozialwissenschaftlichen Diskurse zum Thema Körperlichkeit bislang in der Systematischen und Praktischen Theologie weitgehend unrezipiert geblieben sind.

Inwiefern ist Körperlichkeit ein Thema für die Theologie? Was bedeutet es, dass der Mensch ein körperliches Wesen ist? Für die Theologie erscheint es unter den Bedingungen der späten Moderne notwendig, diese Frage nicht nur im Kontakt mit der Philosophie, sondern auch und vor allem mit der Soziologie zu reflektieren. Denn der Körper versteht sich in der funktionsdifferenzierten Gesellschaft nicht mehr von selbst. Er zerfällt entsprechend der unterschiedlichen Kommunikations- und Funktionsbereiche in viele plurale Perspektiven: Er wird als sexueller Körper in der Liebe, als trainierter Körper im Sport, als kranker Körper im Medizinsystem, als ästhetischer Körper in den Medien und der Werbung, als toter Körper im Bestattungswesen, als modisch zu drapierender Körper in der Bekleidungsindustrie wahrgenommen. Körperlichkeit ist trotz der Materialität des Körpers nicht einfach objektiv gegeben. Die Genderforschung hat das in den letzten Jahren und Jahrzehnten anschaulich vor Augen geführt. Sie hat sich nicht nur mit den unterschiedlichen kulturellen und historischen Konzeptionen von weiblichen und männlichen Körpern befasst, sondern darüber hinaus auch die Auswirkungen von Kultur und Habitus auf den menschlichen Körper, auf Stimmhöhe, Hormone, Bewegungsgewohnheiten, Körpergröße, Muskelkraft u.a.m. analysiert. Die Genderforschung zeigt dabei, dass unsere Konzepte, Wahrnehmungen und Bilder von Körperlichkeit dem geschichtlichen Wandel unterworfen sind, selbst dort, wo man meint, den Körper oder auch die Verschiedenheit von zwei geschlechtsdifferenzierten Körpern naturwissenschaftlich-objektiv beobachten zu können.²

Der Fokus dieses Beitrages soll aber nicht auf die Genderthematik gerichtet sein, sondern auf zwei andere Bereiche der Körpererfahrung und der Körperkommunikation: Es geht um Krankheit und Sexualität, zwei Themen, die sowohl gesellschaftlich als auch innerkirchlich gegenwärtig viel Aufmerksamkeit erzeugen. Im Hinblick auf Krankheit gab es schon immer eine diako-

nisch-seelsorgerliche Begleitung von Kranken im Christentum, relativ neu aber ist, dass Krankheit auch zum Thema von öffentlichen Gottesdiensten wird. Diese Gottesdienste, die sich unter dem Begriff »Salbungsgottesdienste« in der Volkskirche seit wenigen Jahrzehnten etabliert haben, haben nicht nur kranke Körper zum Thema, sondern kommunizieren selbst mit Hilfe des Mediums Körper im Ritual der Salbung und erzeugen damit große Resonanz. Das Thema Sexualität ist massenmedial nahezu omnipräsent und ruft in den Kirchen seit Jahren Unsicherheit und Sprachlosigkeit, aber auch Konflikte, kontroverse Auseinandersetzungen und Spannungen hervor. Das gilt sowohl innerkirchlich als auch zwischenkirchlich für die Ökumene. Da das Thema emotional brisant ist und derzeit besonders im Hinblick auf Lebensführungsfragen im Pfarrhaus, aber auch im Hinblick auf die Kopplung von Sexualität und Ehe kontrovers diskutiert wird, muss sich ihm die Theologie stellen.

Insgesamt geht es in dem folgenden Beitrag darum, der Frage nachzugehen, warum körperbezogene Themen wie Krankheit und Sexualität gegenwärtig so viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen und körperorientierte Kommunikationsformen in der massenmedialen Gesellschaft, die von Körperlichkeit in einem Maß abstrahiert, wie das nie vorher der Fall war, zugleich eine solch große Attraktivität entfalten. Um diese Fragen zu klären, sind zunächst die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu analysieren.

2. Körperverdrängung und Körperaufwertung in der Moderne

Schon Norbert Elias konstatierte in seiner Analyse über den Prozess der Zivilisation, dass Körperlichkeit in den letzten Jahrhunderten zunehmend aus der Gesellschaft heraus und in die Privatsphäre hinein gedrängt wurde. Sie hat ihren Ort gewissermaßen »hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens«³ verlagert. Soziologen der Gegenwart wie Karl-Heinrich Bette und Sven Lewandowski gehen in ihren Analysen noch weiter. Sie beobachten nicht nur eine Körperverdrängung, sondern paradoxerweise eine gleichzeitige »Steigerung von Körperaufwertung und -verdrängung«.⁴ Beide Soziologen erklären die gegenwärtige enorme Attraktivität des Körpers mit der *Exklusion* des Körpers aus der funktional differenzierten Gesellschaft. So müssen die meisten modernen Funktionssysteme Körperlichkeit nicht weiter berücksichtigen. Sie verwenden Körperlichkeit zwar ab und zu, aber sie sind nicht mehr zwingend und unmittelbar auf sie angewiesen.

Folgende Beispiele sollen das erläutern: Immer mehr Menschen treten über immer größere Distanzen hinweg miteinander in Verbindung und kommunizieren miteinander, ohne physisch kopräsent zu sein. Im Zeitalter von Internet, Facebook und Twitter ist dies kein Problem. Selbst Online-Partnerbörsen kommen im Hinblick auf das Arrangement von Paarbeziehungen lange Zeit ohne physische Kopräsenz aus. Auch ist der Zusammenhang von Körperkraft und Arbeit mit der zunehmenden Technisierung und Computerisierung der Arbeitswelt deutlich in den Hintergrund getreten. Die Gentechnologie macht es sogar möglich, dass die gemeinsame Anwesenheit von einem Mann und einer Frau bei einem Zeugungsakt entbehrlich wird. In der Wirtschaft, in der noch vor wenigen Generationen Aushandlungsrituale und damit persönlicher Eindruck entscheidend war für den Preis, der am Ende zu zahlen war, ist körperliche Anwesenheit in vielen Fällen überflüssig geworden: Nur noch die Belastbarkeit der Kreditkarte interessiert. Dass auch die Universität einen Ort darstellt, der von Körperlichkeit weitgehend abstrahiert, ist offen-

sichtlich: Stundenpläne oder Sitzungszeiten sehen oft genug keine Pausen für Essen und Trinken oder andere körperliche Bedürfnisse vor. Es ist kein Wunder, dass unter diesen Bedingungen »die Körpersprache reduziert wird und die (körperliche) Ausdrucksfähigkeit abnimmt«⁵.

Trotzdem kann die Gesellschaft von Körperlichkeit nicht völlig absehen. Der Körper bleibt eine unerlässliche Sicherheitsbasis für jeden Sozialbereich. Vor allem aber *rächt sich der Körper für seine Nichtberücksichtigung*. Durch die Körperdistanzierung kommt es zu Stresserfahrungen, zu psychischen und somatischen Krankheiten und Mangelerscheinungen. »Der Körper kann sich besonders drastisch als Schmerzkörper, als kranker und gefährdeter Körper in Erinnerung rufen und in Bereiche eindringen, die ihn bereits als einen zu vernachlässigenden Umweltfaktor abgebucht hatten«.⁶ Die somatischen und psychischen Folgekosten der Modernisierung führen deshalb zu einer Etablierung von neuen Sozialbereichen, »die ein body-processing unter Sonderaspekten betreiben«.⁷ Gesundheit, Sport, der Boom der ganzen Wellness- und Fitnesskultur, aber auch die Verselbständigung von Sexualität sind hier zu nennen. Insofern folgt aus der Körperverdrängung zugleich eine Aufwertung von Körperlichkeit.

Doch lässt sich der *Körperboom* nicht nur als *Komplementärreaktion auf die Entkörperlichung* der modernen Gesellschaft verstehen. Die Problematik reicht tiefer. Es kommt insgesamt zu einer Fragmentierung und Pluralisierung der individuellen Lebensführung, die »ganzheitliche Bezüge« immer unwahrscheinlicher machen. Das Individuum erlebt sich zerteilt in höchst unterschiedliche und nicht selten auch sich widersprechende Erwartungs- und Anspruchszusammenhänge. Die Identität des Einzelnen gerät unter Druck: »Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?« fragt Richard David Precht.⁸ Das Individuum wird absorbiert von Imperativen aus ganz unterschiedlichen Funktionszusammenhängen, die nur zeitlich nacheinander abgearbeitet werden können. Es kommt dabei nicht nur zu Stresserfahrungen, sondern auch zu einer *Erwartungsüberlastung der Zukunft*: Das Gegenwärtige und Wirkliche erscheint permanent als Defizit, die Zukunft wird zum imaginären Ort, an dem alle Ansprüche abgearbeitet werden können bzw. müssen. Es kommt zu einer Schrumpfung der Gegenwart. »Der Genuß der Jetzt-Zeit wird zu einem knappen Gut, weil die Futurisierungserfordernisse durch die Köpfe der Menschen gehen und einen Anpassungsdruck hervorrufen«.⁹

Der Körper scheint nun insofern einen Ausweg aus diesem Dilemma anzubieten, als er Menschen an die *Jetztzeit* bindet und damit eine *Rückbesinnung auf die Gegenwart* nahelegt. »Indem Menschen bewußt auf ihre Körper einwirken, binden sie sich in eine permanent mitlaufende Erlebnisgegenwart ein, selbst wenn sie eine zukünftige Körpergegenwart im Sinne haben«¹⁰ wie bei Diäten oder körperlicher Fitness. Der Körper stellt gewissermaßen einen *Fluchtpunkt* dar, »der Konkretheit, Gegenwärtigkeit und Authentizität«¹¹ verspricht. Deshalb sind derzeit auch Tattoos und Piercings so attraktiv. Der fest bedruckte Körper steht für die Suche nach einer Festlegung angesichts einer Welt des Austauschbaren. Er soll vor der dumpf empfundenen Tatsache der Ersetzbarkeit und Vergänglichkeit schützen.

Anders als die Funktionssysteme der Gesellschaft ist der Körper eine generell verfügbare und zugleich beeinflussbare Größe. Am Körper kann noch etwas »bewirkt, beobachtet und auch gefühlt werden [...]. Er ist zu einem wichtigen Symbol für eine noch kontrollierbare Wirklichkeit geworden. An ihm können Zeichen gesetzt und Spuren hinterlassen werden.«¹² Das macht ihn so attraktiv – auch für die ganze Ratgeberindustrie, egal ob es nun um Ernährung, Sport, Fitness, Sexualität, Entspannungstechniken, Kosmetik, Vitalität, esoterische Heilungstechniken,

Yoga, Pilates oder was auch immer geht. Zugleich wird hier schon deutlich, warum der kranke Körper als so außerordentlich bedrängend erlebt wird: Er markiert die Grenzen der Kontrollfähigkeit über das eigene Leben und schließt mindestens partiell sowohl von Leistung als auch von Genuss, den beiden wichtigsten Parametern spätmodernen Lebens, aus.

Die Attraktivität von körperlichen Betätigungen ist insofern mindestens auch als »Reaktion auf die durch die moderne Gesellschaft ausgelösten Identitätsverunsicherungen«¹³ zu verstehen. Körperlichkeit wird »ins Zentrum gerückt, das Erleben von Körperlichkeit und körperbezogenen Kommunikationen ermöglicht und Körperlichkeit gesteigert«.¹⁴ Allerdings kann *Entkörperlichung* letztlich nicht durch *Verkörperlichung* aus der Welt geschafft werden.¹⁵ Denn bei der Körperaufwertung geraten immer nur je spezifische Körperlichkeiten wie der sportliche, der kranke oder stigmatisierte Körper in den Blick, der Körper wird nirgends »ganzheitlich« integriert.

Und doch scheint genau diese Sehnsucht, sich als Ganzheit zu erleben, der Motor für die Körperorientierung vieler spätmoderner Individuen zu sein. Denn das Erleben des eigenen berührbaren und spürbaren Körpers vermag eine nicht-virtuelle, *unhinterfragbare Identitätsversicherung* zu geben oder doch jedenfalls zu suggerieren. Der Körper ermöglicht es Individuen, »sich als mit sich eins zu erleben, in ein erlebnisförmiges Jenseits der sonst allgegenwärtigen Differenz zu gelangen.«¹⁶ Das ist beim Sport zu erleben, aber auch bei der Sexualität. Körperlichkeit wird damit zu einem »Garanten von Wirklichkeit, zu einem Anker im Meer der Relativität und der Relationen. Die Glücksversprechen, die im Körper, in körperlicher Betätigung gesucht werden, heißen: Fraglosigkeit, Echtheit, Eindeutigkeit.«¹⁷

Für Dietrich Kurz ist es nicht überraschend, dass der Körper in einer Zeit an Aufmerksamkeit gewinnt, in der andere Quellen der Sinnstiftung wie Religion und Familie an Kraft verlieren. »In Lebensphasen verstärkter Sinnsuche oder Unsicherheit neigen wir alle dazu, uns an den Körper zu halten.«¹⁸ Es erstaunt vor diesem Hintergrund nicht, dass Körperdiskurse religiös aufgeladen werden und umgekehrt, dass sich religiöse Kommunikation auch in den Kirchen immer mehr auf Körperlichkeit und körperbezogene Rituale wie Segnungen und Salbungen bezieht. Aus dem Lebenskunstdiskurs, der Ratgeberliteratur, dem Gesundheitssystem, der Esoterik und dem Wellnessbereich wandert das Thema Körperlichkeit in das Religionssystem ein und beansprucht dort, den Menschen »ganzheitlich« und authentisch wahrzunehmen.

3. Tiefe Adressierung im Fall von Krankheit und Fragilität

Die von den Reformatoren unterstützte Ausdifferenzierung von Medizin und Religion ist eine der Grundlagen der Leistungsfähigkeit des modernen Medizinsystems. Doch die scharfe Differenzierung beider Systeme ist in der späten Moderne nicht mehr unumstritten. Gegenwärtig lässt sich sowohl eine *Spiritualisierung von Krankheit* beobachten als auch eine *Therapeutisierung von Religion*.¹⁹ Die Grenzen zwischen den Funktionssystemen Gesundheit und Religion verwischen. Besonders krass tritt dies bei Heilungsgottesdiensten evangelikaler und charismatischer Couleur zutage, die mit dem Anspruch auftreten, Menschen durch Gebete oder Handauflegung heilen zu können. Volkskirchliche Salbungsgottesdienste kommunizieren demgegenüber eine deutlich vorsichtigere Bezugnahme von Religion auf Krankheit. Sie versuchen die Leiblichkeit des Leidens ernstzunehmen, ohne mit dem Anspruch aufzutreten, kranke Menschen

heilen zu können. Sie schließen an die anglikanische Praxis des »ministry of healing« an, vermeiden aber tendenziell die Bezeichnung »Heilungsgottesdienst«, weil sie nicht falsche Erwartungen wecken und nicht in Konkurrenz zum Medizinsystem geraten wollen.²⁰

Wie kommt es zu diesem neuen Gottesdiensttyp? Meine These ist, dass dies mit der *tiefen Adressierung* zu tun hat, die in den Salbungsgottesdiensten inszeniert wird. In der funktional differenzierten Gesellschaft werden wir laufend flach adressiert, das heißt, wir werden mit ganz unterschiedlichen Erwartungen konfrontiert, je nach sozialem Kontext, in dem wir uns befinden. Auf der Bank interessiert unser Kontostand, aber nicht unser körperliches Befinden oder unsere religiöse Überzeugung, an der Uni interessieren wissenschaftliche Bemühungen, aber in der Regel nicht die Herausforderungen und Belastungen, die wir gerade in der Familie zu bewältigen haben usw. Diese Form der flachen Adressierung führt zu großen Freiheitsgewinnen, aber zugleich auch zu einer großen Sehnsucht nach sozialen Kontexten, in denen die flache in eine tiefe Adressierung überführt werden kann, in der sich Menschen quasi als »ganze« gemeint und angesprochen fühlen.

Dafür scheinen Salbungsgottesdienste besonders gute Voraussetzungen zu bieten. Salbungsgottesdienste richten sich an kranke und belastete Menschen in prekären Lebenssituationen, an Menschen, die sich fragmentiert und zersplittert erleben. Inhaltlich geht es bei den Salbungsgottesdiensten vor allem darum, die Unverfügbarkeit, Endlichkeit und Verletzlichkeit des Lebens, aber auch die Solidarität der christlichen Gemeinde für Menschen in Not in Predigt und Liturgie zum Ausdruck zu bringen. Referenztext für die Salbungsgottesdienste ist Jak 5,13–17. Dort heißt es in V. 14: »Ist jemand unter euch krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde, dass sie über ihm beten und ihn salben mit Öl in dem Namen des Herrn.« Das Ritual der Salbung ist Kern der Salbungsgottesdienste. Während der Salbung kümmern sich mehrere Personen kurze Zeit individuell um eine Person und wenden sich ihr direkt zu. Die Beteiligten fühlen sich dabei als ganze Menschen gemeint und sind in der Regel emotional tief involviert. Die Einbeziehung des Körpers in das Ritual der Salbung wird als *tiefe Adressierung* empfunden. Ich zitiere aus einem Interview, das Heike Ernsting in ihrer empirischen Studie über Salbungsgottesdienste durchführte: »Ich bin ja gemeint. Nur ich. Also ich sitze da. Ich, da sind zwar andere, die waren vor mir oder sind hinter mir dran, aber diese drei Menschen beschäftigen sich gerade kurz mit mir, ohne mich zu kennen, ohne, dass sie jetzt den Auftrag hätten, dieses und jenes muss an der Person verbessert, verstärkt, getröstet werden [...].«²¹

Viele Menschen zeigen in der emotional dichten Atmosphäre und unter dem Schutz des Rituals als öffentlich Gefühle und weinen. Das Ritual schafft dabei sowohl zwischenmenschliche Nähe über die Körperkommunikation als auch Distanz über seine streng ritualisierte Form: »Die Realität wird [im Ritual] radikal vereinfacht [...], nur das Jetzt zählt. Handeln und Bewußtsein verschmelzen [...]. Die Grenzen des ›Selbst‹ weiten sich, werden durchlässig.«²² In dieser kurzfristigen Auflösung der normalen zeitlichen und sozialen Struktur liegt das kreative transformierende Potential des Rituals. Der oder die Einzelne erlebt sich befreit von der Erwartungsüberlast und den Sorgen der Zukunft und lässt sich ganz in das Hier und Jetzt fallen. Die körperorientierte Kommunikation des Evangeliums durch die Salbung ermöglicht »das Erleben von Gleichzeitigkeit und Unmittelbarkeit.«²³ Zugleich werden die Salbung und die Segnung als göttliche Zuwendung erlebt: Gott selbst segnet die kranke und leidende Person und wendet sich ihr zu.

Für körperliche Gesten wie die Salbung ist »von Bedeutung, dass der Körper einen gewissen ›Eigensinn‹ hat, der sich über körperliche Kommunikation mitteilen kann. Körperkommunikati-

on eignet sich für die ›Darstellung hochkomplexer und zugleich personennaher Zusammenhänge‹.²⁴ Körperbasierte Kommunikation ist zwar unpräzise und weniger eindeutig als Sprache, aber dadurch zugleich *interpretationsoffener*. Körperkommunikation kann Sachverhalte ausdrücken, die sprachlich nicht oder doch kaum kommunizierbar sind. Die Bedeutung eines Lächelns oder einer sanften Berührung lässt sich nur schwer in Worte fassen.

Die Betonung des Körpers als Medium der Kommunikation bedeutet nicht, dass die kognitiven und reflexiven Aspekte des Gottesdienstes zu vernachlässigen wären. Es geht mitnichten darum, in die heute vielfach geäußerte Kritik an einer Verkopfung des protestantischen Gottesdienstes, die sich vor allem an der Predigt festmacht, einzustimmen. Die Zeichenhandlung der Salbung ist auf Deutung angewiesen. Für die befragten Akteure ist die Predigt im Salbungsgottesdienst deshalb elementar. »Es geht nicht nur ums Fühlen, sondern auch um das Verstehen und Deuten. Der Salbungsgottesdienst ist ein Ort der kritischen Auseinandersetzung mit den Zumutungen der modernen Gesundheitsgesellschaft, mit den Erwartungen an ein gesundes und langes Leben und der Angst vor Krankheit und [...] Einschränkung.«²⁵ Lebenskrisen sind immer auch *Wissenskrisen*, deshalb ist *der argumentative Charakter von Predigten* nicht als kognitivistisch zu diffamieren, sondern zentral für die Erfahrung des Trostes und der Sinnvergewisserung.²⁶ Gute Predigten haben gerade deshalb tröstenden Charakter, weil sie sich argumentativ-reflexiv mit existentiellen Lebensfragen und der Erfahrung von Leid und Krankheit auseinandersetzen und Antworten oder doch mindestens differenzierte Reflexionsperspektiven dafür anbieten.²⁷

Dass die Salbungsgottesdienste Risiken bergen, liegt auf der Hand. Ein diffuses Heilungsverständnis einerseits und eine »Gott-tut-gut«-Trivialisierung andererseits sind die Pole, zwischen denen sie sich bewegen. Die Nähe zum Gesundheitssystem und zur *Wellness-Spiritualität* hat insofern ihren Preis. Aber entscheidend ist zu verstehen, warum sie auf so große Resonanz stoßen: Sie reagieren auf die Körperverdrängung der späten Moderne, sie nehmen kranke Körper wahr, sie würdigen Leiblichkeit in einem umfassenden Sinn und ermöglichen über das Salbungsritual und den individuellen Zuspruch des Segens eine Art der tiefen Adressierung, die von vielen Menschen als heilsam, tröstend und stärkend erfahren wird.

4. Tiefe Adressierung in der Sexualität

Damit komme ich zu meinem zweiten Thema: der Sexualität. Auch der Boom der Sexualität kann als Reaktion auf die moderne Körperverdrängung verstanden werden. Dabei sind zwei unterschiedliche Tendenzen zu beobachten: Sexualität ist heute relativ einfach ohne tiefe Adressierung möglich. Sie setzt nicht zwingend Liebe oder persönliche Bindung voraus. Der Familiensoziologe Hartmann Tyrell konstatiert: »Innerhalb weniger Jahrzehnte ist das Sozialklima von erheblicher Intoleranz gegen Abweichungen von Ehemoral und Familiensittlichkeit in weitgehende Permissivität umgeschlagen.«²⁸ Zugleich, so belegen es empirische Studien von Sexualwissenschaftlern, ist es nach wie vor die Sehnsucht der großen Mehrheit der Menschen, in der Sexualität tief adressiert zu werden, als »ganzer« Mensch gemeint zu sein, mit Leib und Seele involviert zu sein. Das romantische Liebesideal lebt von dieser Vorstellung: Es geht in der Liebe »um die Komplettberücksichtigung des Anderen«²⁹, um die Höchstrelevanz des Anderen. Diese Höchstrelevanz schließt den Körper mit ein. Allerdings ist diese tiefe Adressierung anspruchs-

voll und fragil. Ich kann hier nur in aller Kürze einige Gesichtspunkte nennen, die mir im Hinblick auf die Würdigung sexueller Leiblichkeit elementar zu sein scheinen:

a. »Freude am leiblichen Leben«

Nietzsches Vorwurf der Leibfeindlichkeit des Christentums ist nicht völlig von der Hand zu weisen: Das Christentum hatte und hat Leibfeindliche Tendenzen. Zugleich gab es in der Kirchengeschichte immer wieder Gegenbewegungen und Gegenimpulse – Ute Gause hat das jüngst für die Reformation, Wolfgang Breul für Zinzendorf und damit für einen wichtigen Strang des Pietismus gezeigt.³⁰ Im 20. Jahrhundert hat Dietrich Bonhoeffer in seiner Ethik gefordert, das Natürliche vom Evangelium her wiederzugewinnen und wertzuschätzen, weil Christus selbst in das natürliche Leben eingegangen ist. Für Bonhoeffer resultiert aus der Inkarnation Gottes in Christus eine *Hochschätzung der Leiblichkeit*. »Es ist idealistisch, aber nicht christlich, den Leib ausschließlich als Mittel zum Zweck zu verstehen.«³¹ Der Leib hat nach christlicher Lehre eine eigene Würde, weil der Mensch ein leibliches Wesen bzw. ein »Ineinander von Leib und Geist«³² ist. »Leiblichkeit und Menschsein gehören untrennbar zusammen. So kommt der Leiblichkeit, die von Gott gewollt ist als Existenzform des Menschen, Selbstzwecklichkeit zu.«³³

Diese *Selbstzwecklichkeit* kommt nach Bonhoeffer in den *Freuden des Leibes* zum Ausdruck. Wäre der Leib nur Mittel zum Zweck, so hätte der Mensch kein Recht auf leibliche Freuden. »Ein zweckmäßiges Minimum leiblichen Genusses dürfte dann nicht überschritten werden.«³⁴ Für Bonhoeffer ist es hingegen evident, dass es ein Recht auf leibliche Freuden gibt, das unabhängig von der Frage nach der Zweckhaftigkeit besteht. Denn: »Es liegt im Wesen der Freude selbst, daß sie durch Zweckgedanken verdorben wird.«³⁵ So sind Essen und Trinken nicht nur ein Mittel zur Sättigung, sondern dienen zugleich der »*natürlichen Freude am leiblichen Leben*«. ³⁶ Auch Erholung, Spiel und Sexualität haben jenseits der Zwecke, die sie ansonsten erfüllen mögen, ihren Sinn in der Freude am Leben bzw. bei der Sexualität: in der Freude zweier sich liebender Menschen aneinander. »Es geht aus dem Gesagten hervor, daß der Sinn des leiblichen Lebens niemals in seiner Zweckbestimmtheit aufgeht, sondern erst in der Erfüllung *des ihm innewohnenden Anspruchs auf Freude* erschöpft wird.«³⁷ Auch wenn Bonhoeffer daraus nicht immer die sozialetischen Konsequenzen zieht, die wir heute daraus ziehen würden, ist es bemerkenswert, wie klar Bonhoeffer das Recht auf leibliche Freuden in seiner Ethik verteidigte.³⁸

1971 hat die Sexualethik-Denkschrift der EKD daran angeschlossen und gegenüber der römisch-katholischen Kirche darauf bestanden, Sexualität als Schöpfungsgabe Gottes *unabhängig von Generativität* zu begreifen.³⁹ Die römisch-katholische Kirche besteht nach wie vor auf dem »unlösbaren Zusammenhang« von »liebender Vereinigung und Fortpflanzung«⁴⁰ und lehnt deshalb Empfängnis verhütende Mittel und eine Praxis von Sexualität, die nicht auf Fortpflanzung bezogen ist, wie Homosexualität ab. Mit Siegfried Keil ist demgegenüber zu betonen, dass Sexualität »unabhängig von ihrem generativen Zweck zur Schöpfung Gottes«⁴¹ gehört. Sie hat »unabhängig von ihrer sozialen Funktion für das Personsein des Menschen ihr eigenes Recht und ihren eigenen Wert«.⁴² Sie ist ein Geschenk des Schöpfers, das die Beziehung zwischen zwei Liebenden bereichern, vertiefen und beglücken kann.

Die evangelische Seite hat dieses Niveau der Argumentation nicht immer gehalten und scheut sich bis in die Gegenwart hinein, diese Erkenntnis im Diskurs mit der römisch-katholischen

Kirche klar zum Ausdruck zu bringen. Dabei hat sie erhebliche Folgen – nicht nur für die Anerkennung von Homosexualität, sondern auch für das Verständnis von Partnerschaft, Ehe und das Verhältnis der Geschlechter.⁴³

b. Sexualität zwischen flacher und tiefer Adressierung

Im 20. und 21. Jahrhundert gewinnen Sexualität, Sexyness und physische Anziehungskraft eine nie gekannte Bedeutung. Waren Jane Austens Frauenfiguren gerade mal »ansehnlich« und der »Charakter« wichtiger als das Aussehen, treten in den gegenwärtigen Verfilmungen der Austen-Romane nur noch höchst attraktive Frauen auf. Die Soziologin Eva Illouz bringt die Erotisierung der Körper mit der Konsumkultur in Verbindung: Die Kosmetik-, Mode- und Diätindustrie, Filme, Werbung und Musik schufen und schaffen immer neue Möglichkeiten, den Körper zu propagieren, zu manipulieren und zu erotisieren.⁴⁴ Sexuelle Attraktivität wird zu einer eigenen kulturellen Kategorie. Über Empfängnis verhütende Mittel wird Sexualität unabhängig von Fortpflanzung, Ehe oder auch persönlicher Bindung. Ein gutes Sexualleben, so propagieren es neuerdings viele Ratgeber, scheint unerlässlich für ein gutes Leben und die körperliche Gesundheit zu sein.

Durch diese starke Hervorhebung von Sexualität und Sexyness fühlen sich nicht wenige Menschen unter Druck. Darauf weist die empirische Sexuallforschung hin: »Der neuen Freiheit, sexuelles Vergnügen um seiner selbst willen zu suchen, stehen ein gesteigerter Leistungs- und Profilierungsdruck, gar eine neue Ideologie der sexuellen Fitness und Selbstoptimierung entgegen.«⁴⁵ Die Ansprüche an ein sexuell lebendiges und befriedigendes Beziehungsleben sind signifikant gestiegen, die Risiken, enttäuscht zu werden, damit freilich auch. Im Kontext von Seelsorge und von Unterricht wäre es wichtig, hier für Entlastung zu sorgen. Sexuelle Fitness ist nicht alles. In langjährigen Beziehungen sind Vertrauen und Geborgenheit oftmals wichtiger als die Häufigkeit oder Erlebnisintensität der Sexualität.

Sexualität verlangt nach christlichem Verständnis nach einer *tiefer Adressierung*, weil der Leib nicht von Seele oder Geist zu trennen ist.⁴⁶ Der Leib lässt sich nicht einfach verobjektivieren und instrumentalisieren, denn »als Leib sind wir stets mehr als nur dieser.«⁴⁷ Deshalb ist die Autonomisierung von Sexualität ein Irrweg. Daraus resultiert sozialetisch dreierlei:

(1) Die evangelische Kirche verteidigt in ihren bisherigen Äußerungen das Leitbild Ehe. Sie tut dies, weil sie Sexualität mit Liebe, Bindung, Treue und wechselseitiger Verantwortungsbeziehung gekoppelt sieht. Will man diese Werte verteidigen, dann ist der Leitbildcharakter der Ehe auch auf andere Partnerschaften zu übertragen, die sich in gleicher Weise diese Kriterien zu Eigen machen. In diesem Sinn setzte sich die konservativ geführte Regierung von Premierminister David Cameron in Großbritannien im Jahr 2013 für die sogenannte Homo-Ehe ein. Der Premierminister hielt dies für geboten, nicht »obwohl«, sondern »weil« er konservativ sei und weil es nicht vertretbar sei, »dass Schwule und Lesben von einer großen Institution ausgeschlossen sind«.⁴⁸ Dasselbe gilt für die kirchliche Trauung. Das kirchliche Trauritual und die traditionelle Trauformel werden von denen, die sich eine kirchliche Trauung wünschen, gerade deshalb geschätzt und gewählt, weil hier öffentlich und reziprok ein fester Wille zu dauerhafter Liebe und Treue, »bis dass der Tod uns scheidet« bekundet wird und zwar im Vertrauen darauf, dass die Öffentlichkeit des Versprechens und die Bitte um den Segen Gottes selbst noch einmal eine beziehungsstabilisierende Dynamik entfalten. Die evangelische Kirche sollte deshalb ein Inte-

resse daran haben, dieses Trauritual und damit den Segen Gottes auch gleichgeschlechtlichen Paaren, die dies wünschen, zukommen zu lassen.

(2) Nicht für jeden und jede ist es in jeder Lebenssituation möglich, dem Idealbild einer tiefen Adressierung zu entsprechen. Wenn die evangelische Kirche nach einer realistischen ethischen Orientierung sucht, muss es Abstufungen von diesem Idealbild geben, die nicht diskriminiert werden. Der Vielfalt und Komplexität spätmoderner Lebensformen ist in diesem Zusammenhang Rechnung zu tragen, vorschnelle Moralisierungen sind zu vermeiden. Der evangelischen Kirche, die um die Möglichkeit des Scheiterns und die Grenzen menschlicher Steuerungsmöglichkeiten weiß, sollte dies eigentlich nicht allzu schwer fallen.

(3) Eine tiefe Adressierung in der Sexualität ist besonders kostbar, zugleich aber auch verletzlich und riskant. Sexualität kann übergreifend sein wie jede Form der Körperkommunikation. *Freiwilligkeit, Konsens und Respekt* sind deshalb grundlegende Voraussetzungen für ihr Gelingen. Zugleich bleiben Liebe und Leiden nahe miteinander verwandt. Eva Illouz hat jüngst mit Nachdruck darauf hingewiesen und zu mehr Leidenschaft und Hingabe in Liebe und Sexualität ermutigt. Die Fähigkeit, »auf eine Weise zu lieben, die das Selbst in seiner Gänze mobilisiert«⁴⁹, ist eine tiefe Bereicherung des Menschseins. »Nur wer sein Leben verliert, wird es gewinnen«, so bringt es die jesuanische Ethik auf den Punkt (Mt 16,25). Diese *Haltung der Hingabe* steht im Widerspruch zu einer Lebenshaltung, die aus Angst vor Leid auf ein Unberührt-Bleiben abzielt. Beglückende Sexualität ist deshalb sowohl auf Freiwilligkeit, Respekt und Konsens als auch auf eine tiefe emotionale Bindung und Intensität angewiesen.

5. Schluss

Zwei Themenfelder habe ich skizziert, die zeigen, wie elementar und existentiell es für die Theologie ist, sich mit Körperlichkeit als fundamentalem Bezugspunkt menschlicher Identität auseinanderzusetzen. Sie ist dabei herausgefordert, die paradoxe Gleichzeitigkeit von Körperverdrängung und Körperaufwertung sensibel wahrzunehmen. Die hier vorgestellten Überlegungen zeigen, warum sich Menschen in der späten Moderne nach einer tiefen Adressierung auch und gerade in ihrer Leiblichkeit sehnen und wie die Kirche damit in aller Diskretheit und im Rekurs auf ihre biblische Tradition umgehen kann, sowohl im Gottesdienst als auch im Diskurs über Lebensführungsfragen.

Die Kirche stand lange im Schatten einer leibfeindlichen Tradition, die eine Distanz zum Körper pflegte und die Freude am natürlichen Leben vernachlässigte. Es ist an der Zeit, dass Kirche und Theologie diese Tradition hinter sich lassen und sich zugleich kritisch mit dem Körperkult der Gegenwart auseinandersetzen. Es gilt, in Theorie und Praxis Impulse für eine lebensbejahende Leibbezogenheit zu setzen und auf diese Weise eine tiefe Adressierung der Leiblichkeit zu fördern.

Prof. Dr. Isolde Karle
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Evangelisch-theologische Fakultät
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150, Gebäude GA 7/59
D-44780 Bochum
isolde.karle@rub.de

Abstract

In late modernity, human bodies are suppressed and overestimated at the same time. The paper analyzes this paradoxical development and shows what the consequences are for the experiences of illness and sexuality. Thereby, theology and church are challenged to deal with its somatophobic tradition on the one hand and with the ambivalent cult of the body in the present on the other hand.

Anmerkungen

1. Vgl. *Eilert Herms*, Der Körper als Symbol, in: ders., Sport. Partner der Kirche und Thema der Theologie, Hannover 1993, 13–24. Darüber hinaus vgl. auch *ders.*, Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der christlichen Kultur, in: ZThK 96 (1999), 94–135.
2. Vgl. *Isolde Karle*, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006.
3. *Norbert Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Amsterdam 1997, 254.
4. *Karl-Heinrich Bette*, Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin/New York 1989, 16. Zu Lewandowski vgl. *Sven Lewandowski*, Sexualität in Zeiten der funktionalen Differenzierung. Eine systemtheoretische Analyse, Bielefeld 2004.
5. Bette (wie Anm. 4), 21.
6. A.a.O., 26.
7. A.a.O., 27.
8. *Richard D. Precht*, Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise, München 2007.
9. Vgl. Bette (wie Anm. 4), 30.
10. A.a.O., 31.
11. Ebd.
12. Ebd.
13. Lewandowski (wie Anm. 4), 170.
14. A.a.O., 237.
15. Vgl. Bette (wie Anm. 4), 41.
16. Lewandowski (wie Anm. 4), 170.
17. Ebd.
18. *Dietrich Kurz*, Körper und Sinn, in: Ommo Grube/Wolfgang Huber (Hg.), Zwischen Kirchturm und Arena. Evangelische Kirche und Sport, Stuttgart 2000, 151–167, 162.
19. Vgl. zu diesem Themenfeld ausführlich: *Günter Thomas/Isolde Karle*, Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Eine Einführung in das Problemfeld, in: dies. (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 9–22.
20. Vgl. *Heike Ernsting*, Salbungsgottesdienste in der Volkskirche. Krankheit und Heilung als Thema der Liturgie, Leipzig 2012.
21. A.a.O., 185.
22. *Karl-Heinrich Bieritz*, Ritual, in: Glaube und Lernen, 13. Jahrgang 1/1998, 11–23, 17.
23. Ernsting (wie Anm. 20), 111.
24. A.a.O., 207.
25. A.a.O., 262.
26. Vgl. *Ursula Roth*, Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2002, 388ff.
27. Es ist offensichtlich, dass manche der hier vorgetragenen Überlegungen zu den Qualitäten körperlicher Kommunikation auch für Taufe und Abendmahl gelten.
28. *Hartmann Tyrell*, Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Kurt Lüscher/Franz Schultheis/Michael Wehrspaun (Hg.), Die »postmoderne« Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz 2¹⁹⁹⁰, 145–156, 154.
29. *Peter Fuchs*, Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion moderner Intimsysteme, Konstanz 1999, 24.
30. Vgl. dazu die Beiträge im Themenheft »Gender und Sexualität« der Zeitschrift Evangelische Theologie 73/5 (2013): *Ute Gause*, Durchsetzung neuer Männlichkeit? Ehe und Reformation, in: EvTh 73/5 (2013), 326–338. Und: *Wolfgang Breul*, Ehe und Sexualität im Pietismus, in: a.a.O., 339–352.

31. *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik (DBW 6), München 1992, 179f.
32. *Ulrich H. J. Körtner*, Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen, Göttingen 2010, 20.
33. Bonhoeffer (wie Anm. 31), 180.
34. Ebd.
35. Ebd.
36. A.a.O., 181. Hervorhebung I.K.
37. A.a.O., 182. Hervorhebung I.K.
38. Zur Rezeption Bonhoeffers in der gegenwärtigen Sozialethik vgl. Körtner (wie Anm. 32), hier bes. 19ff.
39. Vgl. *Kirchenkanzlei der EKD*, Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Gütersloh 1971 und *Siegfried Keil*, Was wir damals noch nicht schreiben durften/konnten – die sexualethische Denkschrift von 1971 in der Rückschau eines Beteiligten, in: *EvTh* 73/5 (2013), 353–363.
40. So *Humanae Vitae*, Enzyklika Papst Pauls VI. von 1968, erneut bekräftigt in »Licht der Welt« von Papst Benedikt XVI. 2010 und einer Note der Glaubenskongregation »über die Banalisierung der Sexualität« im Hinblick auf einige Textstellen aus »Licht der Welt«. Benedikt XVI. formuliert: »Was Paul VI. sagen wollte und was als große Vision richtig bleibt, ist: Wenn man Sexualität und Fruchtbarkeit grundsätzlich voneinander trennt, wie es durch die Anwendung der Pille geschieht, dann wird Sexualität beliebig«. *Benedikt XVI.*, Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg ³2010, 175.
41. *Siegfried Keil*, Evangelische Sexualethik und Sexuelle Bildung, in: Renate-Berenike Schmidt/Uwe Sielert (Hg.), Handbuch Sexualpädagogik und sexuelle Bildung, Weinheim/München 2009, 167–175, 171.
42. *Ulrich H. J. Körtner*, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen ³2012, 276.
43. Vgl. dazu ausführlich: *Isolde Karle*, Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, erscheint im Herbst 2014 bei Gütersloh.
44. Vgl. *Eva Illouz*, Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Berlin 2012.
45. *Gunter Schmidt u.a.*, Spätmoderne Beziehungswelten. Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen, Wiesbaden 2006, 141.
46. Das ist auch das Anliegen des Paulus in der Auseinandersetzung mit der Gemeinde in Korinth zum Thema Sexualität (1Kor 6,12ff.). Paulus besteht darauf, dass Gott den Menschen als leiblichen Menschen geschaffen hat. Nicht nur der Geist, auch der Leib ist der Ort, durch den Gott am Menschen wirkt. Der Mensch kann sich gegenüber seinem Leib nun in Würde verhalten oder ihn gering achten.
47. Körtner (wie Anm. 32), 11. Zur verwendeten Begrifflichkeit noch eine Bemerkung: »Körper« und »Leib« werden hier bewusst nicht trennscharf unterschieden, um den Leib nicht zu spiritualisieren und den Körper nicht gleichzeitig wieder abzuwerten. Es ist zwar möglich, mit der phänomenologischen Unterscheidung »ich bin Leib, habe aber einen Körper« unterschiedliche Erfahrungen zu akzentuieren. Doch bleibt die Leib-Körper-Unterscheidung prekär. Denn auch der subjektive Leib/das eigenleibliche Spüren kann dem gesellschaftlichen Leib nicht einfach gegenübergestellt werden. Auch das eigene Greifen, Fühlen und Riechen ist nicht einfach ontologisch gegeben, sondern wird durch kulturelle Vorgaben und durch soziales Lernen beeinflusst. Bei Sexualität ist dies mehr als evident. Soll mit dem Begriff Leib hervorgehoben werden, dass der Mensch sich in seiner Leiblichkeit selbst wahrnehmen und spüren kann und nicht nur als objektiver Gegenstand z.B. medizinischer Behandlung zu betrachten ist, ist die Unterscheidung von Leib und Körper hilfreich. Sie darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass jede Selbsterfahrung durch Kultur imprägniert ist: Es gibt hinsichtlich des Leibes keine vorsoziale Erkenntnismöglichkeit, auch wenn der Leib vorsozial existiert. Vgl. dazu ausführlich: Karle (wie Anm. 43), Kapitel I.
48. David Cameron, zit. nach FAZ 4.2.2013, 5: »Die Tories und die Homo-Ehe«.
49. Illouz (wie Anm. 44), 438. Vgl. dazu ausführlich: *Isolde Karle*, Sex – Liebe – Leidenschaft. Eine Auseinandersetzung mit Eva Illouzs Analyse spätmoderner Beziehungsformen, in: *EvTh* 73/5 (2013), 376–390.