

Pastoralpsychologische Reflexionen zur Leiblichkeit des Menschen*

von Michael Klessmann

Die neuere Pastoralpsychologie sieht ihre Aufgabe unter anderem darin, die menschliche Wirklichkeit von einer zunächst bewußt einseitigen humanwissenschaftlichen, d.h. psychologischen Perspektive her zu betrachten. Sie will damit gewohnte theologische Einstellungen und seelsorgerliche Haltungen problematisieren, das Bewußtsein für Ambivalenzen wecken, Ängste und Unsicherheiten thematisieren, statt sie zu verdrängen oder zu agieren, und neue, bisher nicht wahrgenommene Aspekte eröffnen. Eine solche Vorgehensweise mag zunächst Unsicherheit und Abwehr auslösen; das Ziel pastoralpsychologischer Arbeit bleibt eine hoffentlich umfassendere Integration bisher vernachlässigter Schattenprobleme¹.

Eine solche Schattenproblematik in der Seelsorge und in der theologischen Anthropologie scheint mir die Frage nach der Leiblichkeit des Menschen zu sein: In der theologischen Anthropologie wird sie selten explizit erörtert; die Seelsorgetheorien kommen kaum über pauschale Behauptungen, daß Seelsorge immer auch Leibsorge sei, hinaus; und schließlich ist die Seelsorgepraxis, im Gefolge der sie leitenden psychoanalytischen Therapieverfahren, ausgesprochen körperfeindlich. Diese Körperfeindlichkeit ist nicht nur therapietechnischer Natur, sondern entspringt einer spezifischen Vernachlässigung dieser Thematik, für die eine protestantische Theologie des Wortes besonders anfällig erscheint.

* Leicht überarbeitete Fassung eines am 9. 12. 1983 vor der ev.-theol. Fakultät der Universität Bern gehaltenen Gastvortrags.

Außer der in den Anmerkungen erwähnten Literatur sei auf folgende mitberücksichtigten (in alphabetischer Reihenfolge aufgeführten) Arbeiten hingewiesen: F. Deutsch, Der gesunde und der kranke Körper in psychoanalytischer Betrachtung, in: J. Grunert (Hg.), Körperbild und Selbstverständnis (1977) 19–31; D. Eicke, Der Körper als Partner (1973); S. Essen, Körpererleben und religiöse Erfahrung, WzM 33 (1981) 18–32; E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: H. G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, Bd. VI (1975) 342–372; M. Mauss, Soziologie und Anthropologie, Bd. II (1978); B. Stevens, Body Work, in: J. O. Stevens (Ed.), Gestalt is (1977) 160–191; D. Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart (²1966).

¹ Vgl. K. Winkler, Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie, in: R. Riess, Perspektiven der Pastoralpsychologie (1974) 105–120.

Erst neuere Impulse aus der Gestalttherapie und der Bioenergetik haben zu einer „Wiederentdeckung des Leibes“² geführt, gerade auch im Bereich der Seelsorge. Es scheint mir notwendig, diese humanwissenschaftlichen Perspektiven über die Leiblichkeit des Menschen zur Kenntnis zu nehmen. Neben den einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen kommt es vor allem auf die „latente Anthropologie“³ an, die sich hinter den einzelnen Ergebnissen und Ansätzen verbirgt und erst eine Wertung und Deutung ermöglicht. Der Seelsorger, der verstärkt auf die Leiblichkeit seiner selbst und seiner Gesprächspartner achtet und mit ihr arbeitet, sollte wissen, woraufhin, auf welche Vorstellung von Leben hin, er das tut.

Damit habe ich hier den Begriff des Lebens als eine Art Leitbegriff eingeführt: Das Phänomen der Leiblichkeit braucht einen umfassenden Rahmen, auf den bezogen es interpretiert werden kann; gleichzeitig kann der Begriff des Lebens durch die Leiblichkeit präzisiert und spezifiziert werden.

Die Einführung des Lebensbegriffs scheint auch insofern sinnvoll, als er sich gut dazu eignet, den, wie G. Ebeling sagt, Zusammenhang von Glaube und Wirklichkeit einzuschärfen: „... die ganze Breite der Lebenswirklichkeit aufzubieten und sich in dieser Absicht dem Phänomen des Lebens vorbehalten zu stellen, gehört zu den Grundpflichten der Dogmatik“⁴. Dazu muß allerdings deutlich werden, von welchem Leitfaden, von welchem Erfahrungshorizont her der Begriff des Lebens entfaltet wird. Das wird bei Ebeling nicht klar, es kommt letztlich zu einem abstrakten Lebensbegriff, der die ganze Breite der Lebenswirklichkeit m.E. nicht aufzubieten vermag.

Der Leitfaden der Leiblichkeit des Menschen stellt einen ganz spezifischen und sehr konkreten Erfahrungshorizont dar, mit dessen Hilfe es möglich erscheint, wieder der primären Sinnlichkeit des Lebens ansichtig zu werden und diesbezüglich zu einem umfassenden Verständnis des Lebens und des Lebensbezugs des Glaubens zu kommen.

Insofern scheint es mir auch ein theologisches Interesse zu sein, humanwissenschaftliche Perspektiven zur Leiblichkeit des Menschen zur Kenntnis zu nehmen und sie auf neue Fragestellungen hin abzuhorchen. Ich stelle mich dieser Aufgabe, indem ich in einem ersten Teil (I) Konzepte der Leiblichkeit aus (1.) Psychoanalyse, (2.) Psychosomatik, (3.) Biologie und (4.) Bioenergetik vorstelle, deren Ansätze und Fragestellungen ich in einem zweiten Teil (II) für eine theologische Interpretation von Leiblichkeit und Leben (1. Leib als Subjekt, 2. Befreiung des Leibes, 3. Leibgeschehen als Kommunikationsgeschehen, 4. Leiblichkeit als Modell von Leben) heranziehe.

² So der gleichnamige von P. M. Pflüger hg. Band (1981).

³ A. Mitscherlich, Krankheit als Konflikt, Bd. I (1967) 61.

⁴ G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I (1979) 91.

I

1. S. Freud⁵ hat vom Beginn seiner Tätigkeit im physiologischen Laboratorium an ein fundamentales Interesse an somatischen Vorgängen. Zwei Beispiele können das verdeutlichen:

a) Freud bezeichnet den Begriff des Triebes als einen Grenzbegriff zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen; er hält aber immer daran fest, daß ein Trieb ohne die primäre körperliche Reizquelle nicht angemessen verstanden werden kann.

b) Die prägende Rolle der frühkindlichen Entwicklung für das Leben des Erwachsenen kann nur von den frühen Körpererfahrungen des Säuglings bzw. Kleinkindes her begriffen werden. Was später als oraler, analer oder genitaler Charakter beschrieben wird, stellt zunächst die primäre körperliche Erfahrung der Nahrungsaufnahme, der Ausscheidung und der Entdeckung der eigenen Geschlechtlichkeit dar; daran knüpfen sich dann psychische Korrelate: Nahrungsaufnahme kann identisch mit Zuwendung-Bekommen sein; Ausscheidung mit ersten Gefühlen für die Autonomie eines eigenen Ichs etc. Entscheidend bleibt, daß auch die Leiblichkeit ohne Intersubjektivität nicht gedeihen kann.

Auf der anderen Seite gilt Freuds Interesse fast ausschließlich den psychischen Phänomenen – der Körper kommt dabei explizit nur ins Spiel, wenn psychische Vorgänge ins Somatische konvertieren, wie er das in seinen frühen Hysterieforschungen nannte. Der „geheimnisvolle Sprung“ aus dem Seelischen ins Körperliche ist Gegenstand seiner Aufmerksamkeit mit dem Ziel, diese Konversion rückgängig zu machen, somatische Symptome in psychische Affekte zurückzuverwandeln. Dabei legt Freud in seinen ersten Therapien mit Hysterikern noch Wert darauf, daß die krankmachenden Reminiszenzen durch Abreagieren, d.h. durch das Freisetzen psychischer und körperlicher Energien gelöst werden.

Erst als er merkt, daß die dadurch erzielten Heilungen nicht lange vorhalten, entwickelt er die Methode der freien Assoziation. Statt eingeklemmte körperliche Affekte durch starkes körperliches Engagement abzureagieren, geht es jetzt ausschließlich um den Austausch von Worten zwischen Patient und Therapeut. Körperliche Ausdrucksformen gelten als Agieren und werden in der Regel als Widerstand gedeutet⁶. Das therapeutische Ziel besteht darin, der Vernunft die Herrschaft über den Körper zu verschaffen.

Freuds Konzept vom Körper-Ich⁷ könnte eine gewisse Vermittlung zwischen beiden Ansätzen darstellen. Es geht jedoch über vage Andeutungen nicht hinaus. Dementsprechend hat seine Entdeckung des Zusammenhangs

⁵ Vgl. S. Freud, Gesammelte Werke. Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a. (1969ff).

⁶ Vgl. Freud, GW I 43.

⁷ Vgl. GW III 294.

zwischen primären körperlichen Erfahrungen und Charakterbildung keinen konsequenten Niederschlag in seiner therapeutischen Technik gefunden und den Eindruck verstärkt, Psychoanalyse sei ein vorwiegend intellektuelles Unterfangen.

Damit hat Freud der landläufigen Aufteilung des Menschen in Leib und Seele Vorschub geleistet; ein derartig aufgeteiltes Wesen ist gesellschaftlich relativ ungefährlich, während sich die körperlichen Bedürfnisse des Menschen gesellschaftlich nicht so leicht verrechnen und manipulieren lassen; sie bleiben am ehesten widerständig⁸!

Im Zusammenhang mit dem Gedanken eines Körper-Ichs ist jedoch schon parallel zu Freud von Neurologen und Psychiatern das Konzept eines Körper-Bildes oder Körper-Schemas entwickelt worden, das für unseren Zusammenhang sehr bedeutsam ist.

Der englische Neurologe Henry Head hat als erster die Beobachtung festgehalten, daß jeder Mensch im Lauf seiner Entwicklung ein Bild, ein Modell, ein Schema seines eigenen Körpers quasi konstruiert und daß dieses unbewußte Schema den Rahmen abgibt, innerhalb dessen das Individuum sich selbst, seine Bewegungen in Beziehung zur Umwelt abschätzt und beurteilt⁹.

Mehrere Aspekte sind in dieser Beobachtung wichtig:

a) Das Körperbild entsteht aus der Interaktion mit anderen. Die Art und Weise, wie z.B. die Mutter mit dem Körper ihres Kindes umgeht, ob sie die körperlichen Verrichtungen liebevoll und warm, oder distanziert und mit Abscheu ausführt, prägt entscheidend dessen Körperbild und Körpergefühl.

b) Das Körperschema ist ein mentales, symbolisches Konstrukt, das sich wesentlich von den tatsächlichen, objektivierbaren Körperproportionen unterscheiden kann.

c) Das Körperbild ändert sich häufig. Schmerzen, Verletzungen, Verstümmelungen lassen einen Teil ganz in den Vordergrund treten, der Rest des Körpers rückt in den Hintergrund.

d) Das Körperschema ist neben dem Körpergefühl ein wichtiger Baustein für das Identitätsgefühl eines Menschen.

e) Das Körperschema stellt aus psychoanalytischer Perspektive ein Modell der Verknüpfung psychischer und somatischer Prozesse dar; es ist ein Verbindungsglied zwischen Körper und Gesellschaft, das eine rein naturalistische oder biologistische Betrachtung des Körpers als zu simpel erscheinen läßt.

⁸ Vgl. K. Strzyz, Überlegungen zur Funktion des Körpers in der psychoanalytischen Therapie, in: Trans. Magazin für therapeutische Kultur. Thema: Körper, hg. v. M. Arndt u. a. (o. J.) 71-77, hier 76f.

⁹ Vgl. S. Fisher/S. E. Cleveland, Body Image and Personality (²1968) 4ff.

2. Der psychoanalytisch orientierten *Psychosomatik* ist es stellenweise gelungen, stringenter als Freud die eigenständige Rolle des Körpers als Träger und Medium somatischer, psychischer und psychosomatischer Prozesse zu berücksichtigen. Am Stichwort der „latenten Anthropologie“ gemessen heißt das, daß jene gesellschaftlich erwünschte Teilung des Menschen in Leib und Seele, Bauch und Kopf, aufgegeben wird zugunsten einer ganzheitlichen Polarität somatischer und psychischer Prozesse.

Aus der Fülle der psychosomatischen Literatur will ich das an einem Beispiel verdeutlichen: J. Cremerius schreibt: „Die biologischen Grundbedürfnisse des Menschen sind mehr als nur Triebabläufe. Sie verlaufen sozusagen zweigleisig. Stets ist z. B. die Befriedigung des Hungers auch zugleich Befriedigung des Liebesbedürfnisses; Stuhlzurückhalten auch zugleich trotzen, sich behaupten, Nein sagen und vieles andere mehr... Ich will sagen, alle diese Vorgänge haben für jeden Menschen zugleich eine reale und eine symbolische Bedeutung...“¹⁰. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „psycho-physischen Zusammenspiel“¹¹ oder von einem „psycho-physischen Affektganzen“¹².

Einerseits ist diese Sicht im Vergleich zu Freud nicht neu; andererseits enthält sie wesentlich deutlichere Akzentuierungen, an denen zweierlei bedeutsam ist:

a) Cremerius stellt hier ein Phänomen dar, das man als *funktionale Identität* von somatischen und psychischen Prozessen beschreiben könnte. Diese funktionale Identität läßt sich für den Säugling und das Kleinkind noch einfach feststellen; mit zunehmendem Alter differenzieren sich beide Prozesse: Befriedigung des Hungers ist beim Erwachsenen nicht mehr einfach Befriedigung seines Liebesbedürfnisses. Es kommt zu einer teilweisen Entkoppelung, nicht aber Trennung beider Funktionen. Das Sprichwort „Liebe geht durch den Magen“ erinnert daran.

b) Die morphologische Struktur „Körper“ hat immer einen symbolischen Charakter und ist insofern immer mehr als das unmittelbar Vorfindliche. Der symbolische Charakter des Körpers erwächst aus der Tatsache, daß er quasi eingespannt ist zwischen seinen eigenen Bedürfnissen und den Angeboten und Wünschen der Umwelt an ihn. Die Angebote und Wünsche der Umwelt – ich spreche hier von Wünschen, weil Umwelt ja nicht nur aus der Natur, sondern vor allem aus der Gesellschaft besteht, die ihren Mitgliedern sehr eindeutige Erwartungen ansinnt – prägen den Körper und seine Bedürfnisse in spezifischer Weise, etwa durch die Art und Weise, wie der Hunger eines Säuglings gestillt wird, wie er/sie zur Reinlichkeit erzogen wird, wie der Bewegungsdrang kanalisiert wird etc. (vgl. dazu Eriksons Untersuchungen).

¹⁰ J. Cremerius, Zur Theorie und Praxis der Psychosomatischen Medizin (1978) 37f.

¹¹ AaO. 39.

¹² AaO. 41.

Insofern muß man von einer polaren Zuordnung somatischer und psychischer Prozesse reden, die in bestimmten Bereichen zu einer funktionalen Identität verschmelzen. Unter dieser Voraussetzung ist es dann auch nur sinnvoll, dem Körper symbolische Aspekte zuzuschreiben.

Die Rede von der symbolischen Funktion des Körpers impliziert aber nun auch, daß der Körper nicht nur analysierbares, geschichtsloses Objekt der Wissenschaft, sondern immer auch Subjekt ist: Subjekt in dem Sinn, daß es sich erst aus der Integration mit anderen Subjekten bildet, deswegen auch Geschichte hat und auf ein Ziel aus ist¹³.

V. von Weizsäcker, einer der Väter der Psychosomatik, drückt das so aus: „Körper und Seele gehen miteinander um“¹⁴. Das heißt dann für den Körper: „Der Körper ist jetzt einer, bei dem das Menschliche, was die Psychoanalyse darstellt, mit-redet, mit-spielt, mit-lügt und mit-listet, auch Wahres mit-zeigt und Echtes mit-fühlt; er handelt mit“¹⁵. Die rein physiologische Betrachtung des Körpers verfehlt ein wesentliches Element, sie degeneriert sozusagen zur Pathologie.

Ein angemessener Umgang mit dem Körper ist dann in doppelter Weise auf der Objekt- und der Subjekt-Stufe notwendig. Die Behandlung auf der Objekt-Stufe – also z. B. die medizinische Objektivierung – ist dabei nicht eo ipso vom Übel, vielmehr kommt es darauf an, ob die Rückkoppelung mit der Subjekt-Stufe gelingt, d. h., ob z. B. die objektivierende Diagnose in Beziehung zur biographischen Diagnose gesetzt wird, die dann wiederum neues Licht auf die medizinische Erkenntnis und mögliche Therapieziele wirft.

Von einer medizinisch-technischen Perspektive her bedeutet dieser Ansatz eine Aufwertung des Psychischen in dem Sinn, daß körperliche Prozesse ohne die korrelierenden psychischen Abläufe nicht angemessen zu verstehen sind. Von einer der Leiblichkeit eher ratlos gegenüberstehenden Perspektive her bedeutet die Psychosomatik eine Aufwertung des körperlichen Aspekts, etwa in dem Sinn, in dem von Weizsäcker von einer „Beseelung in der Physiologie“¹⁶ spricht.

Das bedeutet mit den Worten von Weizsäcker: „Ich persönlich vertrete, daß die Eingeweide genauso auch verstandesmäßig, nicht nur gefühlsmäßig handeln, wie umgekehrt Hände und Füße gefühlsmäßig, nicht nur verstandesmäßig bewegt werden“¹⁷.

Der Körper erbringt sinnvolle Leistungen – sinnvoll verstanden als: integriert ins Lebensganze. Der „Verstand“ des Körpers ist dem Leben genau so dienlich wie die praktische Vernunft!

¹³ Vgl. M. von Rad, *Anthropologie als Thema von psychosomatischer Medizin und Theologie* (1974) 37f.

¹⁴ Zit. bei von Rad aaO. 38.

¹⁵ V. von Weizsäcker, *Diesseits und Jenseits der Medizin* (1950) 259.

¹⁶ Zit. bei von Rad aaO. 22.

¹⁷ von Weizsäcker aaO. 142.

Der darin enthaltene Lebensbegriff läßt sich vielleicht am besten mit dem Begriff des Umgangs charakterisieren: Körper und Seele gehen miteinander um, so wie die Subjekte Arzt und Patient miteinander umgehen. In dieser Beziehung entsteht Leben, das weder als Natur noch als Geist richtig erfaßt ist, sondern mit Beziehungskategorien wie Gegenseitigkeit, Angewiesenheit, Entsprechung, Solidarität¹⁸. Leben ist Beziehungsgeschehen auf der Subjektstufe, man könnte sogar sagen: Der Leib ist ein Beziehungsgeschehen auf der Subjektstufe.

Mit dieser Definition eröffnet sich eine überraschende Parallelität zu einer vergleichbaren *theologischen* Beziehungsdefinition, die bei Paulus die Gestalt des Lebens ‚kata sarka‘ oder ‚kata pneuma‘ angenommen hat. Allerdings ist Paulus wohl der Meinung, daß es nicht ausreicht, Leben allein als Beziehungsgeschehen zu definieren, daß es vielmehr notwendig ist, die Normierung dieser Beziehung immer schon mitzudenken. Ich komme darauf im zweiten Teil zurück.

3. Der Übergang von diesen psychosomatischen Konzepten zu bestimmten *biologischen Grundanschauungen* ist ziemlich fließend. So besteht z. B. ein gemeinsames Interesse zwischen A. Portmann und V. von Weizsäcker in der Überwindung eines einlinigen Kausalitätsdenkens oder in der Erkenntnis, daß der menschliche Körper gegenüber dem tierischen nicht nur quantitativ verbessert und differenziert, sondern qualitativ anders ist, weil er subjekthaft zu verstehen ist. Wie die Biologie zu einer solchen Perspektive kommt, soll näher erläutert werden:

Darwins Evolutionstheorie hat – vor allem in ihren popularisierten Versionen – die Kluft zwischen Mensch und Tier scheinbar überbrückt. In neuerer Zeit ist deutlich geworden, daß dieser Schein trügt, weil man einen von den Primaten getrennten Eigenweg der menschlichen Entwicklung annehmen muß, der zur Sonderstellung des Menschen in der Natur geführt hat. Diese Sonderstellung leitet sich aber nicht nur, wie gemeinhin angenommen wird, aus der dann so bezeichneten geistigen Natur des Menschen, seiner Sprach- und Denkfähigkeit ab, sondern manifestiert sich bereits in seiner morphologischen Struktur. Bereits die Morphologie des Menschen ist so beschaffen, daß sich an ihr spezifisch Menschliches zeigt¹⁹. Nicht zusätzliche geistige Prozesse machen einen ansonsten tierhaften Körper menschlich, sondern in der Art der Koordination seiner einzelnen Teile und Abläufe ist dieser Körper typisch menschlich – das heißt für den Biologen: nicht einfach aus dem Tierischen ableitbar.

¹⁸ Vgl. P. Achilles, Krankheit und Naturbegriff bei Victor von Weizsäcker, in: von Rad aaO. (Anm. 13) 66ff.

¹⁹ Vgl. K. Goertler, Morphologische Sonderstellung des Menschen im Bereich der Lebensformen auf der Erde, in: H. G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, Bd. II (1972) 215–257.

Einige der wichtigsten Attribute dieser morphologischen Sonderstellung, die immer im Zusammenhang mit dem Verhalten zu sehen ist, sollen hier im Anschluß an Portmann²⁰ genannt werden:

- Der Mensch wird im Vergleich zum Tier besonders unfertig und weit entfernt von seiner Reifeform geboren.
- Sein untypisch hohes Geburtsgewicht korreliert mit einem untypisch hohen Gehirngewicht.
- Der Mensch wird quasi ein Jahr zu früh geboren, er stellt eine physiologische Frühgeburt dar. Deren Sinn ist darin zu sehen, daß das, was bei den Tieren ein rein biologischer Vorgang der Embryonalentwicklung ist, beim Menschen von Anfang an sozial und geschichtlich vermittelt wird.
- Das Wachstum des Menschen vollzieht sich im Vergleich zu allen anderen Nestflüchtern untypisch langsam. Das erscheint zweckgerichtet im Zusammenhang mit seiner psychischen, weltoffenen Entwicklung.
- Die Instinktorganisation des Menschen ist weitgehend der persönlichen Entscheidung, der Formung und Gestaltung zugänglich. Das gilt sogar für das noch am meisten instinktgebundene Verhalten, die Sexualität. Der Grund dafür ist in der zunehmenden Cerebralisation beim Menschen zu sehen, d. h. die Steuerungsvorgänge des Lebens werden zunehmend aus dem Instinktbereich herausgenommen und in den Gehirnbereich verlagert.
- Der Instinktlockerheit des Menschen entspricht seine Umweltoffenheit, d. h., es gibt keine festgelegte, optimale Umwelt für ihn. Seine Natur besteht darin, daß er sich seine Umwelt, seine Kultur schafft. Der Mensch ist von Natur ein Kulturwesen – so hat es Gehlen formuliert.

Welches Verständnis von Leib und Leben in diesen knapp zusammengefaßten Charakteristika der morphologischen Sonderstellung des Menschen zum Ausdruck kommt, will ich zusammenfassend in drei Punkten verdeutlichen:

a) Der menschliche Körper ist ein umweltoffenes System. Man kann in diesem Sinn auch unter biologischem Aspekt von der Subjekthaftigkeit des Leibes reden: Er stellt ein Zentrum eigener Aktivität dar, wirkt über seine Grenzen hinaus auf die Umwelt ein bzw. steht in einer wechselseitigen Beziehung zu ihr, wählt unter ihren Angeboten aus, auch da, wo Bewußtsein erst ganz rudimentär entwickelt ist, wie beim Neugeborenen²¹. Zu dieser Subjekthaftigkeit paßt es, daß verschiedene Sinnstufen – finale, gerichtete und entsprechend deutbare Prozesse – im Lauf der Entwicklung festzustellen sind. Damit ist ein wesentlich weiter gefaßter Subjektbegriff vorausgesetzt: Subjekt-sein ist nicht, wie in der klassisch-abendländischen Philosophie – an Bewußtsein allein gekoppelt, sondern an das, was Portmann eine Weltbeziehung nennt²².

Entsprechend müßten zentrale Kategorien wie Erfahrung oder Entscheidung aus ihrer Engführung mit Phänomenen des Bewußtseins gelöst werden. *Erfahrung* würde in

²⁰ A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (1969).

²¹ Vgl. A. Portmann, *Vom Lebendigen* (1979) 21.103 u. ö.

²² AaO. 47.82.

diesem Zusammenhang einen Umgang mit Welt im Sinn von Aufnehmen, Assimilieren, Zurückgeben bedeuten – und dies auf allen Stufen der Entwicklung, nicht nur der bewußten Wahrnehmung. *Entscheidung* wäre dann nicht nur das, was ich bewußt, entschieden wähle, sondern immer auch das, wozu sich mein Körper „entscheidet“, indem er z. B. ein Verlangen nach bestimmten Nahrungsstoffen entwickelt und andere zurückweist. Dabei ist zu betonen, daß solche körperlichen Entscheidungen keineswegs einen Rückschluß auf so etwas wie unverstellte Natur oder Natürlichkeit erlauben. Auch körperliche Entscheidungen sind sozial und geschichtlich vermittelt und damit manipulierbar.

b) Den zweiten Punkt exemplifiziere ich am Beispiel der Sexualität: Die traditionelle theologische Unterscheidung zwischen Sexus, Eros und Agape suggeriert – unter biologischer Perspektive – etwas Falsches: Es gibt den oft apostrophierten animalischen Leib und Geschlechtstrieb beim Menschen nicht. Es gibt nur eine Sexualität, die immer schon durch eine spezifische Sozialisation – sprich Lernerfahrung – hindurchgegangen und von ihr geformt ist. Diese Lernerfahrungen können sehr unterschiedlich aussehen und im Extrem von der Maxime „Man lebt seine Bedürfnisse aus“ bis zu dem Satz „Sexualität muß gezügelt werden“ reichen. Aber auch die erste Maxime ist nicht animalisch, sondern menschlich, weil sie bereits das Ergebnis von Sozialisation ist.

c) Auch die Biologie muß also den Menschen und sein Leben im Spannungsfeld von Natur und Geschichte sehen; damit stößt sie aber an Grenzen ihrer naturwissenschaftlichen Erklärungsmöglichkeiten. Portmann formuliert das so: Der Begriff „Natur“ ist „heute ein billiges Mittel verbaler Erklärungen geworden, gerade gut genug, um anzukünden, daß alles mit rechten Dingen zugeht – und um die Illusion bestehen zu lassen, als wüßten wir um die tieferen Gründe des Seins, das uns doch so fremd und so verschlossen umgibt“²³.

4. Ausgangspunkt der *Bioenergetik* ist die Verknüpfung psychoanalytischer mit marxistischen Ansätzen bei dem frühen Freud-Schüler W. Reich dergestalt, daß Reich nicht mehr Kultur und Geschichte aus der individuellen Triebdynamik erklären will, sondern umgekehrt, daß gesellschaftliche Verhältnisse die individuellen Bedürfnisse so verändern und prägen, daß sie in eine gegebene Lage hineinpassen: Jede Gesellschaftsordnung schafft sich die Charaktere, die sie zu ihrem Bestand benötigt²⁴, oder anders: „Die charakterliche Struktur ist erstarrter soziologischer Prozeß einer bestimmten Epoche“²⁵. Diese Erstarrung glaubte Reich vor allem in chronischen Muskelspannungen, die er Panzerung nannte, wiederzuerkennen. Sie bilden, analog zu Freuds Neurosentheorie, den eigentlichen Widerstand des Menschen.

So wichtig es ist, die Neurosentheorie auf die basalen Leibvorgänge auszuweiten, so kündigt sich andererseits bei Reich ein fataler Dualismus an:

²³ Biologische Fragmente (Anm. 20) 12.

²⁴ W. Reich, Charakteranalyse (1973) 12.

²⁵ AaO. 15.

Der Dualismus zwischen einem gesellschaftlich unverdorbenen Körper, sozusagen im Stadium des Paradieses, und einem durch gesellschaftliche Notwendigkeiten gewachsenen Charakter, der den freien Körper einengt, erstarren läßt, ihm die Möglichkeit einer spontanen Lustbefriedigung nimmt. Entsprechend lautet das Therapieziel, jenen Charakter, also die Muskelverspannungen und die Traumata, die dazu geführt haben, aufzulösen und einen möglichst freien Körper wieder herzustellen. Charakter bezeichnet also bei Reich und seinen Schülern nicht mehr nur individuelles Geprägtsein eines Menschen, sondern trägt ausgesprochen negative Bedeutung: Reich bezeichnet ihn als Falle²⁶, aus dem der Mensch um den Preis des Lebens entfliehen muß. Der Weg aus dieser Falle liegt im von Reich sogenannten Orgasmusreflex, der mit einem Orgasmus direkt nichts zu tun hat, sondern bezeichnen soll, daß der gesamte Körper in der Lage ist, sich von seinen spontanen, unwillkürlichen Bewegungen tragen zu lassen. Wenn nach langer therapeutischer Arbeit der Charakter dieses spontane Strömen und Pulsieren nicht mehr unmöglich macht und einengt, dann ist das erreicht, was A. Lowen die „Primärnatur“ nennt, den „Zustand der Freiheit, Anmut und Schönheit“²⁷, dann steht das ursprüngliche, „verletzliche Tier“ oder das „ausdrucksfreudige Tier“²⁸ wieder vor uns.

Bereits im vorigen Abschnitt habe ich darauf hingewiesen, daß ein derartiger „biologischer Mythos“²⁹ von biologischen Aspekten her höchst fragwürdig ist: Es gibt keinen Menschen, dem man die Kulturerrungenschaften, damit auch seine Muskelverspannungen, sozusagen abstreifen könnte, um dann das eigentliche Naturwesen vor sich zu sehen.

Es ist die *absolute* Betonung, die aus der Polarität von Natur und Kultur einen fatalen Dualismus werden läßt. Eine *relative* Betonung dagegen fördert sehr wichtige gesellschaftskritische Aspekte zutage.

Die bioenergetische Rede von der „Weisheit des Körpers“, davon, daß der Körper besser als das Bewußtsein weiß, was er will und braucht, hat in dieser relativen Zuordnung zu den prägenden Kräften einer Gesellschaft ihren legitimen Ort: Es ist offensichtlich, daß die körperlichen Bedürfnisse häufig klarer, eindeutiger und auch oft „vernünftiger“ sind als eine von Werbung und Konsumzwang manipulierte Vernunft.

Vor diesem Hintergrund sind nun kurz einige Axiome der Bioenergetik zu erwähnen:

a) „Jede organische Ganzheit funktioniert bezüglich ihrer Umwelt als Einheit“³⁰. Das bedeutet, daß psychische und somatische Prozesse auf ver-

²⁶ W. Reich, Christumord (1978) 33.

²⁷ A. Lowen, Bioenergetik (1979) 31.

²⁸ St. Keleman, Dein Körper formt Dein Selbst (1980) 95 und 116.

²⁹ P. A. Robinson, The Freudian Left (1969) 57.

³⁰ Rainer u. Renate Frank, Zur Rolle des Körpers in der bioenergetischen Analyse, in: H. Petzold (Hg.), Die neuen Körpertherapien (1977, ²1980) 68.

schiedenen Ebenen dasselbe ausdrücken, eine funktionale Identität darstellen.

In den älteren Psychotherapieverfahren stand die Deutung psychischer Prozesse im Vordergrund; unter der Voraussetzung der funktionalen Identität psychischer und somatischer Abläufe ist der Ansatz einer Therapie bei körperlichen Ausdrucksformen gleichwertig. Er hat sogar den Vorteil, daß körperliche Verhaltensweisen einschließlich der Abwehrmechanismen unmittelbar erkennbar und angehbar sind: Der Körper lügt nicht! Seine Sprache ist eindeutig.

Therapeutische Arbeit am Körper ist also Arbeit an der Person. Trotzdem ist es wichtig, das, was auf der Ebene unmittelbaren Erlebens und Agierens geschieht, im Laufe des therapeutischen Prozesses verbal und rational – deutend einzuholen.

b) Der Organismus wird von einer fundamentalen Energie belebt, die sich sowohl in körperlichen Bewegungen als auch in psychischen Vorgängen äußert.

Diese Energie, deren wahre Natur unbestimmt bleibt, muß im Menschen fließen und strömen, sich aufladen und entladen. Die Motilität des Körpers, d. h. seine unwillkürlichen Bewegungen, seine Schwingungsfähigkeit, ist Zeichen seiner Lebendigkeit.

c) Die Primärorientierung des Lebens besteht nach Lowen in der Suche nach Lust und im Vermeiden von Schmerz³¹.

Lust ist hier verstanden als alles expansive Bewegen im Körper (Öffnen, Greifen, Kontakt herstellen), während alle gegenteiligen Bewegungen (Schließen, Zurückziehen, Zurückhalten) eher als Schmerz oder Angst erlebt werden. Im Gefühl der Lust lassen sich die entsprechenden expansiven physiologischen Erscheinungen beobachten, umgekehrt bei Schmerz und Angst die zusammenziehenden Bewegungen.

Die bereits zitierte „Weisheit des Körpers“ kommt in dieser Suche nach Lust, nach Expansion, in der die Energie vom Zentrum zur Peripherie fließt, zum Ausdruck. Der Körper findet darin das für ihn Richtige – während die gesellschaftlichen Institutionen wie Traditionen oder Moral im wesentlichen als von der Vernunft gesteuert, damit letztlich gesellschaftlich gesteuert gelten und insofern dem Körper gerade nicht das zuführen, was für ihn optimal ist.

d) Ein zentrales Konzept in der Bioenergetik ist das sogenannte Grounding: Die Suche nach einem ursprünglichen Vertrauen, daß ich in der Welt einen Grund habe, daß ich mit meinen Füßen auf festem Boden stehe, ist therapeutisches Instrument und Ziel zugleich.

e) In der Erfahrung des Gegründetseins liegt die Basis für die Identität eines Menschen; außerdem ist die Wahrnehmungsfähigkeit an die Lebendigkeit des Körpers gebunden³².

Zusammenfassend gesehen wird in der Bioenergetik eine charakteristische Ambivalenz sichtbar: Einerseits ist die funktionale Identität von somatischen und psychischen Prozessen betont. Diese funktionale Identität erfordert in

³¹ AaO. (Anm. 27) 116.

³² Vgl. A. Lowen, Der Verrat am Körper (1983).

der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation eine Neubetonung körperlicher Funktionen, um zur Ganzheit eines fragmentierten Leibes und Lebens zurückzufinden.

Andererseits ist diese funktionale Identität immer in Gefahr, in eine Funktionalisierung des Körpers abzurutschen. Der Körper selbst wird zum Werkzeug, Mittel zum Zweck, objektiviert, eben nicht mehr Leib – um eine abstrakte Natürlichkeit, das Ideal einer ungesellschaftlichen, unpolitischen, vormoralischen Natur zu erreichen. In diesem Sinne wird die Bioenergetik, ja der Körper selbst, mystisch und ideologisch höchst anfällig.

II

Religion knüpft an ganz frühe Erfahrungen an, die Erikson mit der Begriffspolarität Urvertrauen gegenüber Urmißtrauen bezeichnet hat. Diese Begriffe bezeichnen Erfahrungen, die primär körperlicher Natur sind – und doch auch die Körperlichkeit transzendieren. Die Sprache selbst verrät dies: Gehalten werden; Kontakt haben; berührt werden; Nähe, Wärme, Geborgenheit erleben. Die Gegenpole: Die Angst, fallengelassen zu werden, weggestoßen zu werden; sich distanziert und kalt fühlen etc. Alle diese Phänomene werden vom Säugling zunächst im und am Körper erfahren, und erst später können sie sich davon ablösen und im übertragenen Sinn verstanden werden – obwohl eine völlige Lösung von der körperlichen Erfahrungsmodalität nicht möglich ist.

Dieser Erfahrungshintergrund schlägt sich in religiösen Aussagen, in den vielen leiblichen Metaphern biblischer Sprache nieder, deutlich etwa im aaronitischen Segen, in dem vom „Angesicht Gottes über Dir“ die Rede ist. Kontakt, das Gefühl des Angenommenseins, des Geliebtseins, entsteht über die Augen, über die Erfahrung, angesehen zu werden.

Was ist aus diesen körpernahen Ansätzen und Ursprüngen auch der religiösen Erfahrung geworden? Abgekürzt gesagt: Eine Religion des Wortes, deren Gottesdienste weithin intellektualisiert und derealisiert sind, deren Sakramente kaum noch irdisch-greifbare Elemente enthalten.

Wir könnten denselben Befund auch von einem anderen Ansatz aus aufmachen: Das christliche Credo legt ausgesprochenen Wert auf die Leiblichkeit: Die Leiblichkeit in der Schöpfung des Menschen; die Leibwerdung Gottes in Jesus Christus; das wirkliche leibliche Leben und Sterben Jesu; die leibliche Auferstehung Jesu und die Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tag.

Die Zentralereignisse von Schöpfung und Erlösung sind an die Leiblichkeit des Menschen gebunden. Man kann mit J. B. Metz zu dem Ergebnis kommen, daß die christliche Dogmatik das ganzheitliche hebräische Verständnis des menschlichen Leibes festgehalten und auch im Blick auf die

genannten dogmatischen Aussagen durchgehalten hat³³ – und gleichzeitig behaupten, daß die Kirche insgesamt, in ihren Lehren und Vollzügen, einem griechischen Leib-Seele-Dualismus näher steht als einem ganzheitlichen Verständnis des Leibes.

Es gibt von psychologischer Perspektive Erklärungen für diesen Befund. Folgende Aspekte erscheinen mir relevant:

a) Ein griechischer Dualismus steht der Alltagserfahrung zunächst einmal näher. Mein Leib ist als Körper greifbar und objektivierbar, meine Seele in Form von Gedanken, Gefühlen, Fantasien bleibt schemenhaft und flüchtig.

b) Ein Dualismus ist tröstlicher! Sich ganz auf die eigene Leiblichkeit einzulassen, bedeutet, sich auf die Ambivalenz des Leibes einzulassen: Auf Glanz und Elend, Offenheit und Geschlossenheit, Freude und Schmerzen, Gesundheit und Krankheit, Lust und Tod. Diese Ambivalenzen sind äußerst bedrohlich, gerade dann, wenn sie in ihrer polaren Zuordnung zur Grundlage des Lebens erklärt werden. Die Annahme einer unsterblichen oder zumindest höherwertigen Seele und die damit verbundene Abwertung des Leibes schützt vor solcher Bedrohlichkeit.

c) Der Mensch als Leib ist relativ widerständig gegenüber ideologischen Vereinnahmungen. Vor allem Gestalttherapie und Bioenergetik haben immer wieder darauf hingewiesen, wie der Leib sich selbst reguliert, in umfassender Weise Wahrheit kommuniziert, selbst weiß, was er braucht, gerade auch gegenüber ideologisch motivierten Interessen. Die Unterdrückung und Abwertung des Leibes liegt im Interesse der Herrschenden, also auch der herrschenden Religion; denn nur der mechanisierte, der affekt-regulierte Körper läßt sich benutzen und in übergreifende Zwänge eingliedern. Eine *Aufwertung* des Leibes rebelliert gegen herrschende Zwänge.

Welche Konsequenzen hätte eine solche Aufwertung des Leibes für Theologie und Kirche, für ihr Verständnis von Leben? In vier kurzen Linien möchte ich dies andeuten:

1. In den Industriegesellschaften ist der Körper des Menschen Objekt: Angepaßt an die mechanisierten und fragmentierten Arbeitsabläufe, unterdrückt durch gesellschaftliche Normen und Tabus, durch Sport fit gehalten, durch Körperpflege verschönt und verjüngt. Der Leib ist abhanden gekommen!

Eben dies schärfen psychosomatische und biologische Perspektiven ein: Der Mensch als *Leib* ist *Subjekt*, Zentrum eigener Aktivität, eines eigenen Willens, Subjekt einer Weltbeziehung, zu seiner Entfaltung angewiesen auf menschliche Beziehungen. Neben dem „Ich habe einen Körper“ steht das „Ich bin mein Leib“.

Selbst das Greifbarste, Vorfindlichste am Menschen, sein Körper, ist zugleich ungreifbar, nicht zuhanden, sondern etwas, das erreicht/erarbeitet

³³ J. B. Metz, *Caro cardo salutis*, Hochl. 25 (1962/63) 97–107, hier 97ff.

werden muß und insofern auch verfehlt werden kann. Das Konzept des Körperschemas weist in besonderer Weise darauf hin, wie sich in der Leiblichkeit Realität und Symbol in unauflöslicher Weise durchdringen.

Es scheint mir nicht zu hoch gegriffen, den Leib in diesem Sinn als Geheimnis zu bezeichnen – Geheimnis, psychologisch verstanden als Ort einer primären, nicht auflösbaren Ambivalenz: Der Leib als Quelle der Schmerzen und der Lust, als Fundament der weitreichendsten Fähigkeiten wie der schmerzlichsten Begrenztheit. Die Subjekthaftigkeit des Leibes wird damit in besonderer Weise qualifiziert und theologisch in Analogie – Ebeling nennt es in seiner Dogmatik „Echo“³⁴ – zum Geheimnis des Subjektseins Gottes gesetzt.

Der Leib ist nach von Weizsäcker ein Beziehungsgeschehen auf der Subjektstufe. Es stellt sich die Frage, ob eine derart formale Beziehungsdefinition ausreicht, ob es nicht vielmehr notwendig ist, die diese Beziehung faktisch immer schon bestimmende Normierung mitzudenken.

Verschiedenste Normierungen sind vorstellbar, etwa Freuds Instanzenmodell von Es, Ich und Über-Ich. Eine theologische Deutung, die ich hier kurz entfalten möchte, ist die paulinische Polarität vom Leben ‚nach dem Fleisch‘ und ‚nach dem Geist‘ (kata sarka / kata pneuma).

Sarx hat zunächst für Paulus keinerlei negative Bedeutung: Sie bezeichnet die leib-seelische Ganzheit des Menschen in ihrer irdischen Begrenztheit und Endlichkeit. Sie bekommt ihre negative Tönung erst da, wo sie Gegenstand des Sich-Rühmens, des Vertrauens wird, wo sie zu einer bestimmenden Macht wird. Anders gesagt: Ist Leiblichkeit aus sich selbst heraus definiert, hat sie die Kriterien zu ihrer Beurteilung in sich selbst, oder ist sie von ihren Beziehungen her zu definieren, die Paulus mit dem Begriff des Geistes umschreibt, mit dem Vertrauen auf Gott? Für sozialetische Probleme ist diese Frage unmittelbar relevant.

Die Spannung zwischen einer Psychosomatik im Sinn von Weizsäckers einerseits, die Leiblichkeit mit den Kategorien von Gegenseitigkeit und Solidarität beschreibt und einer Bioenergetik andererseits, die sich am tendenziell individualistischen und biologistischen Lustprinzip orientiert, kehrt also auf der theologischen Deutungsebene als Polarität von Leben ‚kata sarka‘ und ‚kata pneuma‘ wieder. Das Interesse des Paulus zielt darauf ab, die Leiblichkeit unter der Perspektive des Pneuma zu sehen und ihr zur Freiheit zu verhelfen. Diese eschatologische Zielsetzung steht in Spannung zur Ambivalenz ihrer Realität: Der Leib als Gabe Gottes und zugleich als Basis aller Selbstgerechtigkeit.

2. J. Moltmann fordert in seinem Buch „Der gekreuzigte Gott“: „Wer mit Paulus von der Freiheit der Söhne Gottes im Glauben an Christus spricht, muß diese Freiheit auch in konkreten psychischen und politischen

³⁴ AaO. (Anm. 4) 291f.

Wirkungen aufsuchen und darstellen. Er kann nicht nur theologisch korrekt zu sagen sich bemühen, was im theologischen Zirkel wahrer Glaube heißen muß, sondern muß eben dieses in der konkreten Auseinandersetzung mit allgemeinen Religionsphänomenen, besonderen pathologischen Erscheinungen und therapeutischen Versuchen der heilenden Befreiung des Menschen von psychischen Zwängen sagen³⁵.

Moltmann will Entsprechungen aufspüren, Strukturanalogien zwischen theologisch und humanwissenschaftlich beschriebenen Phänomenen. Die Analogie zwischen psychischen Zwängen und dem Zwang einer religiösen Gesetzmäßigkeit wäre dann zu erweitern um die körperlichen Zwangshandlungen und vor allem um die Muskelverspannungen und -panzerungen, wie sie die Bioenergetik feststellt. Die Freiheit der Kinder Gottes wäre dann genauso in körperlicher Befreiung, in größerer Lebendigkeit und Motilität, in der Befreiung von den gesellschaftlichen Zwängen zur Fragmentierung und Objektivierung aufzusuchen.

Diese Forderung hat ihr Recht – und gleichzeitig ist sie unter die eschatologische Perspektive des „schon“ und „noch nicht“ zu stellen. Befreiung im Vollsinn muß körperliche Befreiung einschließen. Unter den Bedingungen der Welt und des Sünderseins ist sie immer nur ansatzweise, bruchstückhaft zu realisieren. Das impliziert eine theologische Kritik am erwähnten biologischen Mythos der Bioenergetik. Damit darf das prinzipielle Recht jener Forderung nicht bestritten werden. Beides ist zu sagen und die darin liegende Spannung auszuhalten. Dem entspricht der Hinweis des Paulus gegenüber den gnostischen Irrlehrern, daß es keine Innerlichkeit gibt, die das Heil in einer ansonst sündigen Umgebung schon vorwegnimmt, daß es vielmehr gegenwärtiges und zukünftiges Leben nur als ganzheitliches, leibliches Leben gibt.

Der Leib ist der Ort des Lebens und der Bewährung auf der Erde, der Leib ist auch der Ort, an dem sich Gottes Geschenk eines unvergänglichen Lebens schon jetzt und in Zukunft konkretisiert. Leiblichkeit ist sowohl der Ort der Sünde als auch des Glaubens und des Heils (vgl. Röm 6 oder 1Kor 6)³⁶.

Die Feststellung, daß die Leiblichkeit der Ort des Glaubens ist, erfordert offensichtlich eine starke Neu-Akzentuierung der *fides qua creditur*, und zwar in ganz anderer Weise, als das etwa in der existentialen Theologie der Fall war. Die *fides qua creditur* muß jetzt primär als ein leibliches Phänomen im Sinn der Fähigkeit zu vertrauen, sich fallen zu lassen, sich zu öffnen etc. verstanden werden.

Diese Metaphern kommen auch in den biblischen Schriften immer wieder vor, sie werden jedoch theologisch häufig nur im übertragenen Sinn ernst genommen. Sie wörtlich zu nehmen bedeutet, dem Glauben seinen leiblichen,

³⁵ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (1976) 268f.

³⁶ Vgl. dazu auch E. Schweizer, Art. *σῶμα κτλ.*, *ThWNT* VII 1024–1091, hier 1057ff.

sinnlichen, emotionalen Charakter zurückzugeben, der fiducia wieder zum Recht zu verhelfen. Wie soll ein verkrampfter, in sich zusammengezogener Körper offen sein können für andere Menschen, für Gott? Es ist sicher kein Zufall, daß Luthers Umschreibung des Begriffs der Sünde durch das „incurvatus in se“ vor allem sofort diese körperliche Haltung assoziiert.

3. Der Protestantismus als Kirche des Wortes reduziert sich selbst auf intellektuelle Phänomene, wenn er allein verbale Zeichen zum Geschehen des Wortes zählt, die *Ausdrucksfähigkeit des Leibes* aber übersieht.

Ein wichtiger Grundsatz der Kommunikationstheorie lautet: „Man kann nicht nicht kommunizieren“³⁷. Das heißt: Jeder Mensch kommuniziert fortwährend, nicht nur über die Sprache, ob er will oder nicht; seine konkrete Situation, seine Gestimmtheit, seine Gefühle verschaffen sich über seine Leiblichkeit, über Haltung und Verhalten, über Körpersprache und Organ-sprache, Ausdruck.

Die sinnliche Realität des Menschen ist immer schon im Spiel, seine Freude, seine Angst, sein Zorn, seine Langeweile. Diese sinnliche Realität bewußt einzubeziehen in das, was uns als Wort Gottes tradiert ist, kann aus dem toten Buchstaben ein lebendiges, dialogisches Kommunikationsgeschehen werden lassen.

Das reformatorische Anliegen, das „leiblich Wort“ gegen das „innere Wort“ der Schwärmer vehement zu verteidigen³⁸, das in der Folgezeit leider durch die Konzentration auf das Abendmahlproblem entschärft worden ist, wird hier wieder lebendig. „Leiblich Wort“ ist nicht das den Verstand allein ansprechende Wort, sondern ist ein Wort, das den anderen anrührt, ihn betroffen macht (leibliche Metaphern!), weil es aus dem eigenen Angerührtsein und Betroffensein des Redenden kommt.

In der Verkündigung erwächst es daraus, daß, wie O. Bayer es ausdrückt, Gottes Selbstmitteilung in Christus „konstitutiv sinnlich“ ist, seine Menschenfreundlichkeit sich „schmecken“ läßt³⁹. Diesen theologischen Satz auch empirisch einzuholen, dazu bedarf es des Leitfadens der Leiblichkeit.

4. Auf die Frage nach den Zielen seiner Therapie hat Freud einmal geantwortet, er wolle die Fähigkeit zu lieben und zu arbeiten wiederherstellen.

Eine Antwort auf die Frage nach den Zielen christlicher Seelsorge könnte m. E. lauten, daß es um die Fähigkeit zu lieben und zu leiden gehe. Liebe und Leiden hängen aufs engste zusammen: Wer sich wirklich darauf einläßt, einen Menschen zu lieben, wird an ihm leiden – denn Liebe will Ewigkeit, die auf Erden nicht möglich ist. Die Erfahrung der Grenze, des Abbruchs,

³⁷ P. Watzlawick u. a., *Menschliche Kommunikation* (1972) 53.

³⁸ Vgl. O. Bayer, *Leibliches Wort*, KuD 27 (1981) 82–95.

³⁹ AaO. 84.

der Distanz läßt jede Liebe zur Quelle des Leidens werden – und wer sich vor solchen Leiden schützen will, kann auch nicht lieben, wird empfindungslos, apathisch⁴⁰. Leidensfähigkeit ist ein Zeichen der Liebesfähigkeit und umgekehrt.

Was hat die menschliche Leiblichkeit damit zu tun? Der Leib scheint mir par excellence ein Symbol für diese Liebes- und Leidensfähigkeit zu sein: Liebe wird – ontogenetisch gesehen – zuerst am und im Leib erfahren, durch die Nahrung, die Wärme, das Gehalten-Werden. Ähnlich ist Leid und Schmerz zunächst ein körperliches Phänomen; und auch später bleiben z. B. Trauer oder Trennungsschmerz körperlich verankert.

Den Leib als Subjekt wieder einzusetzen heißt auch, der Liebes- und Leidensfähigkeit und damit der Sinnlichkeit des Lebens überhaupt zum Recht zu verhelfen. Das scheint mir ein eminent theologisch-seelsorgerliches Anliegen zu sein, das sich gegen die gesellschaftlich vorherrschende Leidverdrängung richtet. Die gesellschaftliche „Narkotisierung des Lebens“, wie Kolkowski das genannt hat⁴¹, geht einher mit einer völligen Objektivierung des Leibes und damit der Person: Schmerzen werden betäubt, Leiden wird verdrängt und verleugnet, der Mensch wird zum ersetzbaren Teil eines Funktionsgefüges. Und der Wunsch nach der eigenen Leidlosigkeit hat sein Korrelat in der Unfähigkeit zum Mitleiden gegenüber anderen.

Liebe und Leiden sind die Eckpfeiler jeder Leiblichkeit und damit des Lebens überhaupt: Liebe läßt den Körper zum Leib werden, zum Subjekt, zum Menschen; und Leiden als Leiden an der Begrenztheit, Hinfälligkeit und Ungesicherheit des Leibes schärft die Endlichkeit des Menschen ein. Endlichkeit und Begrenztheit des Leibes einerseits und seine Fähigkeit, eben diese Begrenzung in Liebe zu transzendieren andererseits, können so verstanden ein Modell abgeben für das, was menschliches Leben bedeutet.

⁴⁰ Vgl. D. Sölle, *Sympathie* (1978) 32ff.

⁴¹ Zit. bei Sölle aaO. 33.