

Welt

An

Schauungen

NEWS

SONDERAUSGABE 5



Der apologetische Informationsdienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

PERSPEKTIVEN EINER CHRISTLICHEN SOMATOLOGIE

Leib und Glaube und das Beispiel Yoga



Impressum

Herausgeber der WAS NEWS:

Arbeitskreis Apologetik der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Erscheinungsort: München

Redaktion: Bernd Dürholt, Dr. Haringke Fugmann, Dr. Matthias Pöhlmann, Manuel Ritter

ISSN (Print)

ISSN (Online) 2569-121X

V.i.S.d.P.: Bernd Dürholt, Landwehrstraße 15 Rgb., 80336 München, 089-538 868 617

	AUS DER REDAKTION	5
	EINLEITUNG	6
1	LEIBPARADIGMEN IN DER GESCHICHTE DER CHRISTENTÜMER	
1.1	NEUES TESTAMENT	7
1.2	ALTE KIRCHE	16
1.3	MITTELALTER	20
	Exkurs: Luther	25
1.4	NEUZEIT	25
1.5	MODERNE	30
1.6	20. JAHRHUNDERT	31
1.7	SPÄTMODERNE	33
2	KRITERIOLOGIE IM BLICK AUF YOGA	
2.1	KRITERIEN	41
	Exkurs: Sebastian Painadaths christlicher Yoga-Weg	43
2.2	OFFENE FRAGEN	43
3	AUSBLICK	46
4	SCHLUSS	47
	ANMERKUNGEN	48

Liebe Leserinnen und Leser

Die WAS-News, der apologetische Informationsdienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, ist seit einigen Jahren ein wichtiges Organ in der deutschsprachigen Medienlandschaft der kirchlichen Weltanschauungsarbeit. Hier werden aktuelle Informationen weitergegeben sowie persönliche Erlebnisberichte und Darstellungen über Hintergründe und weltanschauliche Zusammenhänge veröffentlicht.

Von Zeit zu Zeit werden aber auch Sonderausgaben wie die vorliegende herausgegeben, wenn ein spezielles Thema in größerem Umfang behandelt wird. Die vorliegende Sonderausgabe entwirft Perspektiven einer christlichen Somatologie, wobei die Themen Leib, Glaube und das Beispiel Yoga in einen Zusammenhang gebracht werden.

Über den Autor

Kirchenrat PD Dr. theol. habil. Haringke Fugmann ist Landeskirchlicher Beauftragter für religiöse und geistige Strömungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern mit Dienstsitz in Bayreuth. Zu seinen Aufgaben gehören u.a. Seelsorge und Beratung in weltanschaulichen Belangen, Wahrnehmung und Erforschung der weltanschaulichen Gegenwartskultur sowie Information und Auskunft darüber. Weiter zählt ein Bildungsauftrag für den Bereich der kirchlichen Apologetik zu seinen Aufgaben, dieser wird u.a. durch ein jährliches, interdisziplinäres Symposium im Evangelischen Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad realisiert. Für das Symposium 2019 unter dem Titel „Yoga – eine Praxis zwischen Faszination und Kritik“ entstand der folgende Text.



Der anhaltende Yoga-Boom der Gegenwartskultur wirft die grundsätzliche Frage auf, wie sich Leib und Glaube im Christentum zueinander verhalten. In der Kirche wird üblicherweise in zwei Kontexten über das Verhältnis zwischen Yoga und christlichem Glauben nachgedacht: Im Kontext der Spiritualität und im Kontext der Weltanschauungsarbeit. In beiden Bereichen – und das ist wichtig zu betonen – kann man zu dem Ergebnis kommen, dass Yoga und christlicher Glaube kompatibel sind; ebenso kann man in beiden Bereichen zu dem Ergebnis kommen, dass das eine das andere ausschließt.

In der kirchlichen Weltanschauungsarbeit steht nach allen theologischen Überlegungen meist die pragmatische Frage im Raum, wie man schlussendlich damit umgehen soll, dass Christ*innen selbstverständlich auch Yoga betreiben. Stellvertretend seien dazu einige Beispiele genannt:

1. Bereits 1990 veröffentlichte¹ Reinhart Hummel, damaliger Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, einen Aufsatz zum Thema „Yoga – Meditationsweg für Christen? Probleme einer christlichen Yoga-Rezeption“. Zunächst stellte er fest, dass es „unrealistisch“ (27) sei, „die yogische Meditationstechnik [...] für sich zu nehmen und als eine leere Schale betrachten zu wollen, die man beliebig mit jedem Inhalt füllen kann.“ (27) Yoga sei „nicht von seinem weltanschaulich-hinduistischen Rahmen zu trennen“ (28). Und wo Yoga

ganz ohne religiösen Kontext praktiziert werde, sozusagen in „einem religiösen Vakuum“ (31), bleibe er

„häufig der ihm innewohnenden hinduistischen Dynamik überlassen. Unter diesen Bedingungen führt er zu Erfahrungen und Bewußtseinszuständen, die dann im Sinne des hinduistischen Heilszieles oder eines west-östlichen Synkretismus gedeutet werden.“ (31)

Im Kontext der Frage, ob kirchliche Einrichtungen Yoga-Kurse anbieten sollen, votiert Hummel implizit für eine begriffliche Unterscheidung: Es gehe dabei nicht um Vermittlung von Yoga, sondern um „christliche Meditation im Stil des Yoga“ (34) bzw. um „Entspannungsübungen oder Gymnastik im Stil des Yoga“ (34), was „deutlich angezeigt werden“ (34) sollte.

2. Bernd Dürholt, Leiter der Beratungsstelle Neue Religiöse Bewegungen im Evangelisch-Lutherischen Dekanatsbezirk München², schrieb 2017 über den klassischen Yoga: Sein Ziel sei

„die Selbsterlösung von der Gebundenheit des Geistes an die Materie, dem damit verbundenen Leid sowie die Befreiung aus dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt. Erreicht werde dies durch metaphysische Erkenntnis oder den Einsatz von Meditations- und Askesetechniken, die in ihrer Gesamtheit soteriologische Funktion haben“ (23).



„Eine solche Sicht steht dem christlichen Verständnis diametral gegenüber.“ (24) Wenn Yoga hingegen „säkular vermarktet“ (24), d. h. ohne hinduistischen Rahmen vermittelt werde, so habe ein

„solcher Yoga [...] mit Yoga noch so viel gemein wie der Weihnachtsmann mit Weihnachten. Dann sollte im Sinne eines religionssensiblen Umgangs im multireligiösen Miteinander auch nicht mehr von Yoga gesprochen werden. Dann sollte das Kind beim Namen genannt werden: Gymnastik.“ (24)

3. Harald Lamprecht, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, vertrat 2019³ die Position, dass Yoga grundsätzlich „keine Gesundheitsübung, sondern ein spiritueller Erlösungsweg im Kontext hinduistischer Weltvorstellungen“ sei. Dahinter stehe „ein im Grunde monistisches Konzept, wonach Menschliches und Göttliches (Atman und Brahman) wesenhaft eins sind“ (a. a. O.), welches wiederum „dem christlichen Konzept der Schöpfung“ (a. a. O.) widerspreche. Zwar gesteht er zu, dass es als „Christ [...] natürlich möglich [ist], ein gesundheitsorientiertes Yoga [...] bis zu einem gewissen Grad ohne Konflikt mit dem eigenen Glauben mitzumachen und von den positiven Aspekten zu profitieren“ (a. a. O.), solange man für sich persönlich entschieden habe, wo die Grenze liegt, an der „das Gesundheitsyoga in die Religion übergeht“ (a. a. O.). Davon zu unterscheiden sei aber die „Überlassung kirchlicher Räume für Yogakurse“ (a. a. O.), die er „für

grundsätzlich problematisch“ (a. a. O.) halte, „weil fast immer (zumindest in den höheren Stufen) Elemente hinduistisch-spirituelle Weltansicht vermittelt werden, die zum christlichen Glauben in Konflikt geraten“ (a. a. O.) (wobei Ausnahmen möglich seien). Ein Yoga hingegen, „das nur die äußerlichen Gesundheitsübungen“ (a. a. O.) vermittelt, „nicht aber den begründenden hinduistisch-spirituellen Überbau“ (a. a. O.), „gewissermaßen ein ‚entkerntes‘ Yoga“ also, ist für ihn „genau genommen kein Yoga mehr, das diesen Namen verdient [...] Ehrlicher Weise sollte es dann auch besser nicht Yoga heißen, sondern z. B. ‚Gesundheitsübungen im Stil des Yoga‘“ (a. a. O.).

4. Ähnlich äußerte sich der Publizist und Erziehungswissenschaftler Kurt-Helmuth Eimuth, Mitglied der Redaktion von „Evangelisches Frankfurt und Offenbach“, in einem Beitrag vom Februar 2019⁴:

„Wenn Yoga lediglich als Körperübung zur Steigerung des Wohlbefindens praktiziert wird, ist damit sicher keine Grenzüberschreitung zum Hinduismus oder zum Buddhismus verbunden. Genau genommen ist es dann aber auch kein Yoga mehr, sondern eher eine Art ‚Gesundheitsübungen im Stil des Yoga‘“ (a. a. O.).

Im Blick auf die Idee, „diese Übungen [...] mit christlichem Inhalt aufzuladen“, ist Eimuth zurückhaltend:

„Yoga ist mehr als ein bloßes Behältnis, das mit jedem x-beliebigen Inhalt gefüllt werden kann. Es hat zum

Beispiel auch in den Übungen den Anspruch, auf Energiezentren zu wirken. Diese Energiezentren, Chakren genannt, sind wissenschaftlich nicht zu belegen – sondern schlicht Glaubenssache.“ (a. a. O.)

5. Als letztes Beispiel seien „Kriterien für die Rezeption fernöstlicher Bewegungs- und Spiritualitätsformen innerhalb der kirchlichen Bildungsarbeit und Seelsorge in der Erzdiözese München und Freising“⁵ benannt, die 2018 von einer Arbeitsgruppe erarbeitet wurden, an der u. a. auch Axel Seegers vom Fachbereich Weltanschauungsfragen mitgewirkt hat. Dabei unterscheidet der Text drei Bereiche: Wenn fernöstliche Bewegungsformen „innerhalb der kirchlichen Gesundheitsbildung“ (a. a. O.) angeboten werden, liegt ihr

„Schwerpunkt klar auf der körperlich-seelischen Gesundheit. Soweit den Übungen innerhalb fernöstlicher Religionen auch eine religiöse Bedeutungsdimension zuerkannt wird, wird diese innerhalb der kirchlichen Gesundheitsbildung nicht näher ausgeführt. Dementsprechend sollen religiöse und weltanschauliche Begrifflichkeiten keine Anwendung finden.“ (A. a. O.)

Wenn fernöstliche Bewegungs- und Meditationsformen „innerhalb einer ganzheitlich christlichen Spiritualität“ (a. a. O.) Anwendung finden, wird „das, was an spirituellem oder vermeintlich spirituellem Erleben geschieht, aus der Sicht des christlichen Glaubens an Gott interpre-

tiert“ (a. a. O.). Schließlich wirbt der Text für eine „Auseinandersetzung mit fernöstlichen Spiritualitätsformen innerhalb von Veranstaltungen des interreligiösen Dialogs“ (a. a. O.), um

„das Verhältnis zum eigenen Glauben zu reflektieren, Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten, Unterschiede und Widersprüche herauszuarbeiten, aber auch mögliche Komplementaritäten zu entdecken.“ (A. a. O.)

Während alle vorgestellten Ansätze eine Unterscheidung zwischen einem weltanschaulich relevanten Yoga mit hinduistischer Prägung und einem weltanschaulich neutralen, rein gesundheitsförderlichen Yoga vornehmen, gibt es auch deutliche Unterschiede: Hummel votiert für eine begriffliche Unterscheidung zwischen Yoga und Gymnastik im Stil des Yoga, und ganz ähnlich bezweifeln Dürholt, Lamprecht und Eimuth, dass ein Gesundheitsyoga überhaupt als Yoga bezeichnet werden könne. Eimuth ist zudem skeptisch, ob man Yogaübungen mit christlichen Inhalten aufladen kann. Seegers dagegen sieht kein Problem dabei, Yoga in der kirchlichen Gesundheitsbildung einzusetzen, solange dabei keine religiösen (gemeint sind vermutlich hinduistische) Begriffe gebraucht werden, und er votiert ausdrücklich dafür, Yoga im Rahmen der christlichen Spiritualität aus Sicht des christlichen Glaubens zu deuten.

Womöglich spiegeln sich in diesen unterschiedlichen Einschätzungen die jeweils



verschiedenen konfessionellen Kulturen wider: Die römisch-katholische Theologie hat im Blick auf die Aneignung und christliche Neudeutung fremdreligiöser Rituale und Praktiken – also im Blick auf ihre Assimilation – einige Erfahrung vorzuweisen, während es eher der protestantischen Kultur entspricht, die Unterschiede herauszuarbeiten.

Im Folgenden möchte ich versuchen, einen Weg zu erschließen, der jenseits der beiden Kontexte Spiritualität und Weltanschauungsarbeit liegt und der zudem noch vor jeder pragmatischen Empfehlung für yogatreibende Christ*innen und yoganbietende kirchliche Einrichtungen eher grundsätzlich nach den Verständnissen des Leibes in der Geschichte der Christentümer fragt. Also: (1.) Gab und gibt es so etwas wie christliche Leibparadigmen bzw. wie sind sie beschaffen? Und: (2.) Können uns diese Paradigmen helfen, das komplexe Verhältnis zwischen Yoga und christlichem Glauben theologisch besser zu bestimmen? Soweit die Ausgangsüberlegung.

Mit diesem Zugang ist natürlich keine Abwertung der spirituellen oder weltanschaulichen Perspektiven zum Thema intendiert, das Folgende versteht sich eher als Ergänzung dazu.

Um solchen Leibparadigmen auf die Spur zu kommen, werden wir einen kurzen Gang durch die Kirchengeschichte machen und uns ansehen, wie zu verschiedenen Zeiten über den individuellen, diesseitigen Leib⁶ gedacht und wie mit

ihm umgegangen wurde. Dabei müssen wir vor allem jene Phänomene genauer in den Blick nehmen, die uns aus heutiger Sicht verwundern, wenn nicht gar irritieren. Wir werden gerade die extremeren Beispiele christlicher Sexualfeindlichkeit, der Gering- oder Überschätzung des Leibes, der Ekstase, der Leibvergessenheit und der Leibversessenheit in den Blick nehmen, damit die entsprechenden Leibparadigmen deutlicher zum Vorschein kommen. Damit ist auch klar, dass es sich bei den folgenden Ausführungen nicht um eine Einführung in die Geschichte der Christentümer handeln kann.

Dabei möchte ich gleich zu Beginn betonen, dass ich diese im Folgenden zu skizzierenden Leibparadigmen zunächst nicht in einem theologisch normativen Sinne verstanden wissen will, sondern in einem deskriptiven. Mir geht es erst einmal darum, die verschiedenen Verstehensweisen des Leibes im Laufe der Geschichte der Christentümer zu beschreiben, nicht darum, ein bestimmtes Verständnis von vornherein als richtig darzustellen. Die Frage einer Krieteriologie ist relevant, aber sie steht am Ende.

Eine kurze Begriffsklärung sei noch an den Anfang gestellt: Ich schreibe im Folgenden vom „Leib“, insofern der Begriff ethymologisch auf „Leben“ zurückgeht⁷. Der Leib ist somit als lebendig bezeichnet. Der Begriff „Körper“ hingegen, den ich nicht verwende, außer in Zitaten, geht zurück auf lateinisch „corpus“, womit der lebendige Körper ebenso wie der Leichnam gemeint sein kann⁸.



Wie erläutert geht es mit einem Gang durch die Geschichte der abendländischen Christentümer los, wobei wir uns v. a. diejenigen Phänomene anschauen werden, die uns aus heutiger Sicht fremdartig anmuten.

1.1 NEUES TESTAMENT

Wir beginnen mit den Wundern, Worten und dem Leben Jesu. Jesus wird in den Evangelien als Prediger, als Heiler und als Exorzist dargestellt. Das erste Wunder, das er laut Mt vollbringt, ist die Heilung des Aussätzigen in Mt 8. (In Mk und Lk ist das erste Wunder jeweils ein Exorzismus, vgl. Mk 1,23 ff. und Lk 4,33 ff., in Joh ist das erste Zeichen die Wandlung von Wasser zu Wein in Joh 2,1 ff.). Dass und v. a. wie Jesus als Heiler gewirkt hat, spielt für unsere Frage insofern eine wichtige Rolle, als sich darin implizit ein erster Aspekt seines Leibverständnisses manifestiert: Was wir in allen Heilungsgeschichten finden, ist die heilsame Zuwendung Jesu zum leidenden Leib.

Der Befund wird komplexer, sobald man sich Jesu Worte über das Verhältnis von Leib und Glaube vergegenwärtigt. Einige Beispiele mögen genügen:

Zum Ersten weist Jesus immer wieder darauf hin, dass das Wohlergehen des Leibes eine Folge des Glaubens ist. In der Bergpredigt spricht der matthäische Jesus (Mt 6,25–33*):

„Sorgt euch nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch

nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? [...] Denn euer himmlischer Vater weiß, dass ihr all dessen bedürft. Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen.“

In Lk 12,31, der Parallelstelle, lautet Jesu Schlussfolgerung: „Trachtet vielmehr nach seinem Reich, so wird euch dies zufallen.“ Jesus geht also davon aus, dass das Wohlergehen des Leibes in Form von Nahrung und Kleidung eine Folge des Strebens nach Gottes Gerechtigkeit und damit des Glaubens ist.

Zum Zweiten sei daran erinnert, dass Jesus seine Heilungen als Folge des Glaubens verstehen konnte. Die Worte „Dein Glaube hat dir geholfen“ sagt Jesus in Mk 10,52 und Lk 18,42 zum Blinden bei Jericho; in Mt 9,22 und Lk 8,48 zur blutflüssigen Frau; in Lk 7,50 zur Sünderin, die ihn salbt; und in Lk 17,19 zu dem einzigen der zehn Aussätzigen, der zurückkehrt, um sich für die erfahrene Heilung zu bedanken. Natürlich kann man daraus keinen Automatismus ableiten und die Logik auch nicht umkehren (als ob der,



der nicht gesund wird, eben nicht genug glauben würde), und Jesus hat auch mehrfach geheilt, ohne auf den Glauben zu sprechen zu kommen. Aber dass Heilung eine Folge des Glaubens sein kann, ist offenkundig.

Umgekehrt hat Jesus ebenfalls deutlich gemacht, dass das Leiden des Leibes eine Konsequenz und ein Ausweis des Glaubens sein kann. Auch hierfür einige Beispiele. In Mt 10,37 ff. (vgl. Lk 17,22 ff.) sagt Jesus zu seinen Jüngern im Blick auf die Endzeit:

„Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist meiner nicht wert. Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.“

Und damit es diesbezüglich keine Missverständnisse gibt, wiederholt der mathäische Jesus in Kapitel 16,24f. (vgl. Mk 8,34 ff., Lk 9,23 ff.):

„Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.“

Jesus beharrt also darauf, dass das Leiden des Leibes und der eigene Tod um des

Glaubens willen Zeugnis und Folge der Nachfolge sind. Und die frühen Christen ihrerseits haben die Aufforderung, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen, gewiss nicht im übertragenen Sinn, sondern durchaus wörtlich verstanden.

Weiter sei daran erinnert, dass Jesus sogar zur Selbstverstümmelung als Glaubensfolge aufgerufen hat, auch wenn dies vermutlich kaum jemals befolgt wurde. In Mt 18,8f. (vgl. Mk 9,43f.) sagt er:

„Wenn aber deine Hand oder dein Fuß dich verführt, so hau sie ab und wirf sie von dir. Es ist besser für dich, dass du lahm oder verkrüppelt zum Leben eingehst, als dass du zwei Hände oder zwei Füße hast und wirst in das ewige Feuer geworfen. Und wenn dich dein Auge verführt, reiße es aus und wirf's von dir. Es ist besser für dich, dass du einäugig zum Leben eingehst, als dass du zwei Augen hast und wirst in das höllische Feuer geworfen.“

Man mag dies als provokante und überzogene Forderung deuten, aber es ist doch unmissverständlich klar, dass Jesus den Umgang mit dem eigenen Leib als Folge des Glaubens verstanden hat.

Um schließlich noch auf Jesu eigenes Leben einzugehen, nicht nur auf die von ihm überlieferten Wunder und Worte, soll der Hinweis nicht fehlen, dass Jesus nach den Darstellungen der Evangelien ein eheloses Leben geführt hat. Für die frühen Christen war dieser Umstand extrem wichtig, denn ihre Christologie basierte auf der frühjüdischen Angelologie¹:



Die ersten Christen haben sich verdeutlicht, wer Jesus war, indem sie ihn in der himmlischen Hierarchie über den Engeln geglaubt haben. Wenn die Engel Jesus wiederholt dienen (so etwa nach der Versuchung in der Wüste in Mt 4,11), ist damit implizit die christologische Aussage verbunden, dass Jesus über den Engeln steht, also göttlich ist. Und weil die Engel nicht heiraten, wie Jesus selbst sagt (Mt 22,30), war es für die frühe Christologie eminent wichtig, dass Jesus nicht verheiratet war und somit engelsgleich auf Erden lebte. Auch auf ihn selbst wurde also das besagte Grundparadigma des Verhältnisses zwischen Leib und Glaube angewandt: Auch die Art, wie er mit seinem eigenen Leib umging – in diesem Fall sein Verzicht auf die Ehe –, war eine Folge seines Selbstverständnisses, wie es in den narrativen Glaubenszeugnissen der Evangelien dargestellt wird.

Ebenso wurde seine Kreuzigung – und erst recht natürlich seine Auferweckung – als Zeugnis und Konsequenz seines Gehorsams gegenüber Gott und damit seines Glaubens gedeutet; so in der Geschichte von Jesus im Garten Gethsemane in Mk 14,32 ff., als er zu Gott betete mit den Worten „Abba, Vater, alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir; doch nicht, was ich will, sondern was du willst!“ (Vers 36) bzw. im Blick auf die Auferweckung in Phil 2,8 f.: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist“.

Sein Tod und seine Auferweckung wurden also als Folge und Zeugnis seines Glaubens gedeutet.

Neben Christus wurde Paulus für die späteren christlichen Traditionsbildungen rund um den Leib wichtig. In den beiden Korintherbriefen ist er wiederholt auf den Zusammenhang zwischen Leib und Glaube eingegangen:

In 1 Kor 6,12 ff. schreibt Paulus über das Thema Prostitution. In den Versen 18 f. lesen wir:

„Flieht die Hurerei! Alle Sünden, die der Mensch tut, sind außerhalb seines Leibes; wer aber Hurerei treibt, der sündigt am eigenen Leibe. Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid teuer erkaufte; darum preist Gott mit eurem Leibe.“

Die Alttestamentlerin Silvia Schroer und der Alttestamentler Thomas Staubli² erläutern den Sinn dieser Stelle folgendermaßen:

„Korinth, die Hafenstadt, war ein heißes Pflaster, eine Art Metropole der Bordelle [...] Paulus begründet seine Warnung theologisch, d. h., er bringt das Thema Prostitution in einen Zusammenhang mit Gott, mit Christus und dem Heiligen Geist. Der Leib des Menschen gehört nicht dem Menschen selbst, sondern Gott und dem Heiligen Geist. Es ist kein Zufall, daß



Paulus diese Leib-Theologie am Beispiel der Sexualmoral entfaltet [...]. Aber der Sprengstoff liegt hier weniger im Fallbeispiel, als in der Grundsätzlichkeit des ungeheuer weitreichenden Gedankens, daß der Leib des Menschen ein Tempel Gottes, Christi und des Heiligen Geistes sei. Diese Idee fußt auf dem Menschenbild im Ersten Testament und der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau. Der Tempel ist im Alten Orient und Israel der Ort, wo die Gottheit auf Erden in ganz besonderer Weise präsent ist. Gärten, Quellen oder Teiche, Prunk, Wohlgerüche und vieles andere machten die Tempel zu kleinen Oasen der Heiligkeit, zu Paradiesgärten. Hier war es den Menschen möglich, der Gottheit zu begegnen, Anteil an der Fülle des Lebens zu erhalten. Als heilige Bezirke waren die Tempel auch Orte der Reinheit. Hier durften der Dreck des Lebens und der Schmutz des Alltags ihre Herrschaft nicht antreten, gewaschen und gereinigt traten auch die VerehrerInnen vor Gott, um mit Gebeten, Musik und Tanz zu bitten, zu danken und zu loben. Die paulinische Metapher vom menschlichen Leib als Tempel des Heiligen Geistes in all diesen Aspekten ernst zu nehmen heißt, die vollkommene Gottesgegenwart in der Leiblichkeit und die daraus resultierende Unantastbarkeit der Würde des menschlichen Körpers ernst nehmen. Zugleich steckt in diesem Bild ein Imperativ. Das Heiligtum Gottes auf Erden

muß geschützt werden, vor Verunreinigung und Profanierung bewahrt werden. Jeder Teil unseres Körpers ist unserem Gott heilig, und wir verherrlichen nach Paulus Gott, indem wir den Leib in allen seinen Dimensionen heilig halten." (A. a. O.)

Das bedeutet für unsere Frage, dass der Umgang mit dem Leib auch für Paulus Zeugnis und Folge des Glaubens ist.

In 1 Kor 7,1 ff. thematisiert Paulus die sexuelle Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau und kommt dabei auch auf sich selbst zu sprechen. Obwohl er den Christen in Korinth die Empfehlung gibt, so wie er selbst enthaltsam zu leben („Ich wollte zwar lieber, alle Menschen wären, wie ich bin, aber jeder hat seine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere so.“, Vers 7), gibt er Ehepartnern doch die „Erlaubnis“ (Vers 6), „zusammen“ zu kommen (Vers 5), und zwar „um Unzucht zu vermeiden“ (Vers 2). Auch den Unverheirateten rät er, besser zu heiraten „als in Begierde zu brennen.“ (Vers 9) Paulus stellt also die sexuelle Enthaltsamkeit als sein persönliches Ideal dar, zu dem er auch rät – womöglich im Sinne einer Imitatio Christi –, aber die Vermeidung von „Unzucht“ ist ihm noch wichtiger als sexuelle Abstinenz. Aber es wird doch unmissverständlich klar, dass er gelebte Sexualität mit Glaubensschwäche in Verbindung bringt.

In 1 Kor 9 schreibt Paulus über Recht und Freiheit eines Apostels, vermutlich, weil er für seinen Lebenswandel kritisiert wurde (vgl. Vers 3). Auch das Recht auf Ehe

nimmt er für sich und Barnabas grundsätzlich in Anspruch, obwohl sie es nicht wahrnehmen: „Haben wir nicht auch das Recht, eine Schwester als Ehefrau mit uns zu führen wie die andern Apostel“? (Vers 5) „Aber wir haben von diesem Recht nicht Gebrauch gemacht, sondern wir ertragen alles“. (Vers 12) Schließlich erfolgt in diesem Zusammenhang auch ein Hinweis darauf, wie Paulus für seine Mission mit seinem eigenen Leib umgeht, und das passt durchaus ins Bild: „ich schinde meinen Leib und bezwingen ihn, dass ich nicht andern predige und selbst verwerflich werde.“ (Vers 27) Wieder geht es also um die Unterwerfung des eigenen Leibes (und womöglich auch um die Kontrolle der eigenen Sexualität) als Zeugnis und Folge des Glaubens.

Zwei weitere Textstellen aus dem 2. Korintherbrief konsolidieren diesen Befund: In 2 Kor 11,23 ff. kommt Paulus im Kontext seiner „Narrenrede“ im Sinne einer Apologie seines Apostelamtes auf seinen persönlichen Leidenskatalog zu sprechen:

„Ich habe mehr gearbeitet, ich bin öfter gefangen gewesen, ich habe mehr Schläge erlitten, ich bin oft in Todesnöten gewesen. Von Juden habe ich fünfmal erhalten vierzig Geißelhiebe weniger einen; ich bin dreimal mit Stöcken geschlagen, einmal gesteinigt worden; dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, einen Tag und eine Nacht trieb ich auf dem tiefen Meer. Ich bin oft gereist, ich bin in Gefahr gewesen durch Flüsse, in Gefahr unter Räubern, in Gefahr von meinem

Volk, in Gefahr von Heiden, in Gefahr in Städten, in Gefahr in Wüsten, in Gefahr auf dem Meer, in Gefahr unter falschen Brüdern; in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöße; und außer all dem noch das, was täglich auf mich einstürmt, die Sorge für alle Gemeinden.“

Zwar macht Paulus unmissverständlich deutlich, dass er von dieser Art von Prahlerei nichts hält, aber wenn es andere tun, kann er es schon lange. Im Kern ist die Botschaft deutlich: Leiden ist für ihn Zeugnis und Folge seines Apostelamtes und damit des Glaubens an Jesus Christus.

Weiter sei 2 Kor 12,7 erwähnt, ebenfalls Teil seiner Narrenrede. Paulus schildert seine Entrückung in den dritten Himmel in der 3. Person Singular:

„Ich kenne einen Menschen in Christus; vor vierzehn Jahren – ist er im Leib gewesen? Ich weiß es nicht; oder ist er außer dem Leib gewesen? Ich weiß es nicht; Gott weiß es –, da wurde derselbe entrückt bis in den dritten Himmel.“ (Vers 2)

Doch Paulus muss dafür große Schmerzen in Kauf nehmen:

„Und damit ich mich wegen der hohen Offenbarungen nicht überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. Seinetwegen habe ich dreimal zum Herrn gefleht,



dass er von mir weiche. Und er hat zu mir gesagt: Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft vollendet sich in der Schwachheit.“ (Verse 7-9)

Paulus verbrämt hier nicht etwa ein vorher schon vorhandenes körperliches Leiden im Nachhinein mit einer geistlichen Deutung, sondern er erlebt den „Pfahl“ im Fleisch als leibliche Konsequenz seiner Visionserfahrung. Wieder ist das Ergehen des Leibes für ihn Folge des Glaubens.

Schließlich ist auf 1 Kor 15,35ff. hinzuweisen, wo Paulus über den Auferstehungsleib schreibt. Er nennt ihn auch einen „himmlischen Leib“, der sich durch drei Eigenschaften auszeichnet: Unverweslichkeit, Herrlichkeit und Kraft. Gleichzeitig stellt er sich diesen „himmlischen Leib“ vermutlich als einen mehr oder weniger biologischen Leib vor, ebenso wie der Weizen (den er zum Vergleich heranzieht) ein biologisches Gewächs ist, das sich aus dem Samenkorn entwickelt und doch grundlegend davon unterscheidet:

„Wie werden die Toten auferstehen und mit was für einem Leib werden sie kommen? Du Narr: Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was du säst, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloßes Korn, sei es von Weizen oder etwas anderem. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, einem jeden Samen seinen eigenen Leib. [...] So auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird ge-

sät in Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib. Wie geschrieben steht: Der erste Mensch, Adam, ‚wurde zu einem lebendigen Wesen‘ (1. Mose 2,7), und der letzte Adam zum Geist, der lebendig macht. Aber nicht der geistliche Leib ist der erste, sondern der natürliche; danach der geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch; der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische ist, so sind auch die irdischen; und wie der himmlische ist, so sind auch die himmlischen. Und wie wir getragen haben das Bild des irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des himmlischen.“ (nach der Lutherbibel 2017).

Der himmlische Leib wird also nach Paulus von der gleichen Art sein wie der Auferstehungsleib Christi: ein geistlicher Leib. Und die Erlangung des himmlischen Leibes ist – hier bleibt Paulus seiner Linie treu – Folge des Glaubens.

Wir können somit das urchristliche Leibparadigma folgendermaßen als These formulieren: Der eigene Umgang mit dem Leib und das erduldeten Ergehen des Leibes sind Folge und Zeugnis des Glaubens. Am sichtbaren Leib zeigt sich für die frühen Christen, wie es um den unsichtbaren Glauben eines Menschen bestellt ist. Steht im christlichen Glauben von Anfang

an die Sorge um die richtige Glaubensentscheidung im Zentrum – Nachfolge Jesu: ja oder nein, Glaube an den Gekreuzigten als Messias: ja oder nein –, so sind der Umgang mit dem Leib und das Ergehen des Leibes Konsequenz und Zeugnis des Glaubens: Wer wirklich glaubt, wird in der Anfechtung und Verfolgung auch eine Verletzung oder gar die Tötung seines Leibes akzeptieren und seinen Leib weniger wichtig nehmen als seinen Glauben. Ein Christ muss seinen Glauben qua-

si vor Gott demonstrieren, und zwar mittels der Art und Weise, wie er mit seinem Leib umgeht.

Wenn wir uns den wörtlichen Sinn des Begriffs „Sub|jekt“ vergegenwärtigen als das „Unter|worfen(e)“, dann würde das urchristliche Grundparadigma in seiner Essenz lauten: Der Leib ist das Subjekt des Glaubens. Oder noch griffiger formuliert: Der Leib ist dem Glauben unterworfen.

1.2 ALTE KIRCHE

Aus der Zeit der Alten Kirche seien drei Aspekte erwähnt.

Da ist zunächst einmal Origenes Adamantius³, geboren 185 n. Chr., der als junger Mann „ein Leben schärfster Askese“ (a. a. O.) führte und sich in Gehorsam gegenüber Mt 19,12, wo es heißt: „es gibt Verschnittene, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen“, selbst kastrierte – was er selbst später bereute (vgl. a. a. O.). Vielleicht ist das der Grund dafür, dass er in seinen Kommentaren zu den Psalmen, zur Genesis und zum Johannesevangelium verstärkt die allegorische Schriftauslegung praktizierte. Wie auch immer, eines ist jedenfalls deutlich: Zumindest für den jungen Origenes war die Selbstkastration ein sichtbares Zeugnis und eine Folge seines Glaubens.

Noch bekannter als Origenes dürfte Augustinus von Thagaste sein⁴, 354 in Numidien, dem heutigen Algerien, geboren, einer der vier lateinischen Kirchenlehrer,

der sich in jungen Jahren in „sinnlicher Lust“ (a. a. O.) „verlor“ (a. a. O.) und einen unehelichen Sohn zeugte, sich dann aber in Folge seines sogenannten Bekehrungserlebnisses im Alter von etwa 32 Jahren (386 n. Chr.) zu einem fortan ehelosen und sexuell enthaltsamen Leben entschloss (vgl. a. a. O.). Den Anstoß gab eine Kinderstimme mit der Aufforderung „tolle, lege“ („schlag auf, lies“), und Augustin las Röm 13,13: „Lasst uns ehrbar leben wie am Tage, nicht in Fressen und Saufen, nicht in Unzucht und Ausschweifung, nicht in Hader und Neid“. (Vgl. a. a. O.)

In der kirchengeschichtlichen Forschung ist die Frage offen, wozu sich Augustin eigentlich bekehrt hat, und eine mögliche Antwort lautet, er habe sich „zur mönchischen Form des Christentums“ (741) bekehrt. Nicht nur das verdient unsere Aufmerksamkeit, sondern auch der Umstand, dass Augustin die Lehre von der sogenannten Erbsünde erfunden hat:



„Adam hat [...] wie die gefallenen Engel vor ihm, die Selbstliebe der Gottesliebe vorgezogen. Seine Sünde ist, wie Sünde überhaupt, Wille, Abkehr von Gott. Sie wirkt das Böse, das im Mangel des Guten besteht. Die Folgen des Falls sind für alle Menschen Hochmut und Konkupiszenz (dh sinnliche Lust und Zuwendung zum Niederen), Sünde als Strafe der Sünde. Die Menschheit ist zu einer Masse der Verdammnis geworden. Aus dieser Masse führt Gott die einen zum Heil durch sein Erbarmen, um die Zahl der gefallenen Engel wieder aufzufüllen, die andren überläßt er dem Verderben auf Grund seiner unerforschlichen Gerechtigkeit.“ (745)

Augustin führt also einen neuen Gedanken in die Theologie ein: Nicht nur die sexuelle Begierde, sondern der ungezügelte Genuss leiblich-sinnlicher Erfahrungen überhaupt (concupiscentia) wird als Strafe und Sünde definiert, und zwar rückwirkend von Anbeginn an. Und weil Fortpflanzung ohne concupiscentia nicht zu haben ist, haben alle Menschen an der Sünde Anteil. Aus dem frühchristlichen Ideal einer sexuellen Enthaltsamkeit als Imitatio Christi wurde damit eine sexual- und genussfeindliche Ideologie. Man mag das aus heutiger Sicht kritisch sehen, aber es lässt sich nicht leugnen, dass für Augustin der Umgang mit dem eigenen Leib Zeugnis und Folge seines Glaubens war (und nur auf diesen Nachweis kommt es hier an). Allerdings soll nicht unerwähnt bleiben, dass spätere Christ*innen

Augustins Sündenlehre durchaus kritisch reflektiert haben.

Blicken wir nun aber noch auf einen dritten Komplex der Alten Kirche, der für unser Vorhaben wichtig ist, i.e. auf die Tradition der sogenannten Wüstenväter und Wüstenmütter des 3. bis 5. Jahrhunderts. Mit ihnen kommt ein neuer Aspekt des christlichen Umgangs mit dem Leib in den Blick, nämlich der Leib im Gebet. Natürlich haben Christ*innen auch vorher gebetet, und natürlich haben sie dabei auch ihren Leib gebraucht, aber mit den ausführlichen Berichten und Zeugnissen über die Wüstenväter und Wüstenmütter liegt uns besonders umfangreiches Material vor, das uns einen vertieften Einblick in ihre Gebetsgesten erlaubt.

Der orthodoxe Priestermonch Vater Gabriel Bunge⁵, der als Einsiedler im Schweizer Kanton Tessin lebt, hat das Material hierzu in seiner Monografie „Irdene Gefäße“ (1999³) zusammengetragen und dabei deutlich gemacht, dass und wie diese Gebetsgesten aus dem Hören der Schrift entstanden.

Die grundlegende Gebetsgeste dieser Menschen war das Stehen, etwa in Anlehnung an Lk 22,46: „Steht auf und betet“, so die Aufforderung Jesu an seine Jünger im Garten Gethsemane. Bunge erläutert:

„Zwischen der ‚besonderen Beschaffenheit‘ der Seele während des Gebetes und der Haltung des Körpers, die wir dabei einnehmen, muß eine vollkommene Entsprechung bestehen.

[...] der Leib muß abbildhaft sichtbar machen, was in der Seele geschieht" (124),

d.h. der Umgang mit dem Leib ist auch hier Zeugnis und Folge des Glaubens, der wiederum auf dem Gehorsam gegenüber der Schrift gründet und sich daran orientiert. Das gilt für das Stehen:

„Nach biblischem Verständnis ist [...] das Stehen im Gebet der leibliche Ausdruck für die tiefe Ehrfurcht des Geschöpfes vor der erhabenen Majestät seines Schöpfers, vor dem selbst die Engel stehen. Denn der Geringere steht vor dem Höheren auf und bleibt stehen, solange dieser anwesend ist.“ (124f.)

Die Seele schaffe sich, so Bunge über die Vätertradition, „in der leiblichen Haltung gleichsam eine ihr gemäße ‚Ikone‘“ (125), wie Origenes sagt.

„Besteht [...] einmal ein solches Abbild, ist eine entsprechende Geste im Laufe der Heilsgeschichte einmal geformt und zur ‚Tradition‘ geworden, dann kann der einzelne [sic] nicht ohne Schaden für die ‚innere Beschaffenheit‘ auf sie verzichten. Indem er sie sich vielmehr zu eigen macht und mit Eifer ‚praktiziert‘, formt und stärkt er in sich eben jene innere Haltung, die die Geste einst geschaffen hat“ (125).

Eine weitere wichtige Gebetsgeste der Wüstenväter und Wüstenmütter war das Erheben der Hände im Gehorsam gegenüber der Schrift (z. B. Ps 141,2: „Mein Ge-

bet möge vor dir gelten als ein Räucheropfer, das Aufheben meiner Hände als ein Abendopfer.“, 129) und im Gehorsam gegenüber der Tradition als „Ausdruck eines vertrauten und ganz persönlichen Verhältnisses des Geschöpfes zu seinem Schöpfer“ (130). Dabei „gibt diese Geste dem Gebet gleichsam eine Richtung. Denn der Beter erhebt seine Hände ja ‚zum Himmel‘ als dem symbolischen ‚Ort‘ Gottes“ (130).

Klemens von Alexandria schreibt am Anfang des 3. Jahrhunderts (zitiert nach Bunge):

„Deshalb heben wir auch [beim Beten] den Kopf in die Höhe und strecken die Hände zum Himmel empor und stellen uns bei dem gemeinsamen Sprechen der Schlußworte des Gebetes auf die Fußspitzen, indem wir so dem Streben des Geistes empor in die geistige Welt zu folgen suchen.“ (130)

Dabei sieht Tertullian die gesamte Schöpfung, von den Engeln bis zu den Tieren, im Gebet mit erhobenen Armen vereint (zitiert nach Bunge):

„Es beten ja auch die Engel alle, es betet jegliche Kreatur, es betet das Vieh und die wilden Tiere. Auch sie beugen ihre Knie, und wenn sie aus ihren Ställen oder Höhlen herauskommen, so blicken sie nicht untätigen Mundes gen Himmel empor, sondern lassen den Hauch sprühend ausgehen in ihrer Weise. Die Vögel nehmen, wenn sie sich vom Nest erheben, die Rich-



tung gen Himmel, breiten statt der Hände die Flügel in Kreuzform aus und lassen Laute hören, die als Gebet gelten können." (132)

Auf diese Weise verankert Tertullian die Gebetsgeste mit erhobenen Händen nicht nur in Schrift und Tradition, sondern in der Schöpfung selbst.

Neben dem Stehen und dem Erheben der Hände war der Blick zum Himmel eine weitere zentrale Gebetsgeste der Väter und Mütter, etwa in Anlehnung an Ps 123,1: „Ich hebe meine Augen auf zu dir, der du im Himmel thronst.“ (135) Der grundlegende Gedanke ist wieder derselbe: „Die äußere Geste ist nur der Widerschein der inneren Haltung“ (136).

Wüstenvater Horsiesios erklärt (zitiert nach Bunge):

„Wo auch immer, selbst wenn wir des Weges wandeln, wollen wir mit unserem ganzen Herzen Gebete an Gott richten. Laßt uns dem Gebet obliegen, die Arme in Kreuzform ausbreiten, das Gebet sprechend, das im Evangelium geschrieben steht [d. i. das Vaterunser], und die Augen unseres Herzens und unseres Leibes dem Herrn zuwenden, wie geschrieben steht: ‚Zu dir erhebe ich meine Augen, Herr, zu dir, der du im Himmel wohnst‘ (136f.).

In ähnlicher Weise galt das Knien im Gebet als äußeres Zeichen der „Ehrfurcht“ (141). Spannend ist auch der Hinweis, dass auf das Knien „am Sonntag und während der ganzen Osterzeit bis Pfing-

sten“ (143) verzichtet wurde, und zwar aus dem gleichen Gedanken einer „Übereinstimmung“ zwischen „Leib und Seele“ (144). Wüstenvater Nil von Ankyra erläutert (zitiert nach Bunge):

„Am Herrentag beten wir stehend, indem wir [dadurch] das Feststehen des kommenden Äons ausdrücken. An den anderen Tagen hingegen beugen wir die Knie, indem wir dadurch den Fall des Menschengeschlechtes durch die Sünde andeuten. Indem wir uns von der Kniebeuge erheben, machen wir ja die uns allen durch Christus geschenkte Auferstehung deutlich, die am Herrentag gefeiert wird.“ (144)

Zu nennen wäre schließlich noch die Gebetsgeste der Proskynese, also das Hinfallen auf den Boden (147 ff.) als „Bitte um Verzeihung“ (147) bzw. als „Metanie“ (147), also Buße, und als „mächtige Waffe gegen die Angriffe des Bösen“ (148); und es ist überliefert, dass die Väter im Schnitt 300 Kniebeugen am Tag absolvierten, außer am Samstag und am Sonntag (vgl. 149).

Alle diese Gebetsgesten der Väter sind, nach Bunge, letztlich ein äußerliches „Gestaltwerden“ (161) der inneren, „kontemplativen“ (161) seelischen Haltung. Leib und Geist sind „eine in sich geschlossene Einheit“ (161), wobei der Leib dem Glauben folgt. Die Gebetsgesten „bilden zusammen gleichsam eine ‚Sprache‘, die dem Beter den ‚Geist‘ des Gebetes erschließt. [...] Der Verlust dieser ‚Sprache‘ führt daher unweigerlich zu einer Art Sprachlosigkeit“ (163).



Interessanterweise hat Bunge selbst diese Gebetstradition mit heute populären Bewegungsformen aus anderen Religionen in Beziehung gesetzt. Er schreibt am Ende des Buches:

„Aus dem Gesagten müssen wir schließen, daß es jedenfalls für unsere Väter im Glauben eine gleichsam ‚neutrale Praxis‘, die jeder nach Belieben mit ‚Sinn‘ füllen könnte [...], nicht gibt und auch gar nicht geben kann.“ (162)

„Wer sich ‚Praktiken‘ und ‚Methoden‘ hingibt, die nicht auf dem Boden des eigenen Glaubens gewachsen sind, wird unmerklich zu jenem ‚Glauben‘ hingeführt, der diese Praktiken als seinen genuinen Ausdruck entwickelt hat.“ (164)

Man muss sich diesen Standpunkt nicht zu eigen machen, aber es lohnt sich, ihn wahrzunehmen, besonders weil Bunge nicht aus weltanschaulicher Sicht über das Thema schreibt, sondern selbst tief in der spirituellen Tradition des orthodoxen Christentums verankert ist.

Dabei soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass es im Bereich kirchlicher Spiritualitätspraxis auch die gegenteilige Einschätzung gibt. Der philippinische Priester und Jesuit Jose Qui-longquilong etwa, der seit 1986 Exerzitionen und Einkehrtage anleitet, beschreibt in seiner Monografie „Mit dem Körper beten“ (1998)⁶ ausdrücklich, dass er verschiedene „Körperhaltungen und -gesten“ für sein christliches Körpergebet „aus T'ai Chi und Yoga übernommen“ (10) habe. Dieses Körpergebet soll „das Evangelium in unseren Herzen Fleisch werden“ lassen (16). Die frühere Beauftragte für Meditation in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Sr. Edith Therese Krug von der Communität Casteller Ring, hat sein Buch auf dem Umschlag mit folgenden Worten gelobt:

„Die in diesem Buch enthaltenen Gestaltungsvorschläge für das Körpergebet können uns dazu verhelfen, eine eigene, den ganzen Menschen umfassende Gebetspraxis in Wort und Gebärde zu entwickeln.“

1.3 MITTELALTER

Auch das Mittelalter können wir bestenfalls eklektizistisch betrachten, auch hier nur auf die extremeren Beispiele schauen.

Beginnen wir mit Franz von Assisi (geboren ca. 1181, gestorben 1226), dem heute noch große Verehrung zuteilwird und der den meisten unserer Zeitgenoss*innen durch seine Tierliebe oder seinen Sonnen-

gesang bekannt ist. Das Kindermagazin „Geolino“ etwa schreibt über ihn:

„Weil Franz von Assisi in vielen seiner Erzählungen und Predigten die Gleichheit von Mensch und Tier erwähnte, gilt er als einer der ersten Tierschützer in der Geschichte. An seinem Todestag am 4. Oktober wird



deshalb auch der Welttierschutztag gefeiert. 1980 ernannte Papst Johannes Paul II. Franz von Assisi zudem zum Schutzherren von Umwelt und Ökologie.“⁷

Weniger bekannt ist⁸, dass Franz seinen eigenen Leib in einer Weise abgewertet und misshandelt hat, die heute kaum nachvollziehbar ist, was möglicherweise auch erklärt, warum Franz schon mit 45 oder 46 Jahren starb. So schreibt Franz: „Einen größeren Feind als meinen Körper habe ich nicht“ (15) und:

„Wir sollen Haß wider unseren Körper mit seinen Lastern und Sünden fühlen [...] denn der Herr sagt im Evangelium: Alle Übel, Laster und Sünden gehen vom Körper aus“ (15).

Dass Franz hart gefastet und sich selbst gegeißelt hat, war zu dieser Zeit üblich, ebenso die Bezeichnung des eigenen Leibes als „Bruder Esel“, weil der Leib wie ein Esel „schwerer Arbeit unterworfen, oft mit Peitschen geschlagen und mit schlechtem Futter ernährt werden sollte“ (15).

Aus heutiger Sicht sind uns solche Ansichten und Praktiken fremd, aber sie erschließen sich, wenn wir uns die Augustin'sche Deutung des urchristlichen Leibparadigmas vor Augen führen, dass der abwertende Umgang mit dem Leib, der ja für Begierde und Sünde verantwortlich sei, Folge und Zeugnis des Glaubens wäre.

Neben Franz soll sein Zeitgenosse Dominikus (geboren ca. 1170, gestorben 1221)

nicht unerwähnt bleiben. Über den Gründer des nach ihm benannten Dominikanerordens ist eine Schrift erhalten, die für unser Vorhaben von besonderem Interesse ist⁹: Der Text „Neun Gebetsweisen des hl. Dominikus“ wurde vermutlich vom Dominikaner Aldobrandinus von Tuscanella verfasst, er ist seit 1300 nachweisbar (vgl. 109) und wurde in „der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts [...] von einem katalanischen Buchmaler illustriert“ (110). Das Manuskript befindet sich heute „im Codex Rossianus 3 der Vatikanischen Bibliothek“ (110). Das Besondere daran ist die Tatsache, dass es beschreibt und illustriert, wie Dominikus „als ganzer Mensch, mit Leib und Seele, ohne jeden Zwiespalt“ (110) betete.

„So besteht bei ihm eine Übereinstimmung zwischen Haltung und Sinn, auch im Gebet, und diese spiegelt sich in seinem ganzen Körper wider. [...] Bestimmte Gebetsanliegen finden ihren Ausdruck in einer entsprechenden Form seiner Haltung.“ (110)

Für unser Anliegen muss es genügen, eine einzige der neun Gebetsweisen näher zu betrachten, etwa die siebte. Dazu heißt es in dem Text¹⁰:

„Oft sah man Dominikus beim Gebet, wie er sich in seiner ganzen Größe zum Himmel streckte – wie ein Pfeil, der von einem gespannten Bogen geradewegs in die Höhe schnellte. Dabei hatte er seine Hände über den Kopf erhoben und die Arme ganz ausgestreckt. Die Hände berührten einan-

der. Manchmal waren sie ein wenig geöffnet, so als wollten sie etwas vom Himmel in Empfang nehmen. Man glaubte, dass ihm in diesen Augenblicken die Gnade noch stärker zuteil wurde, dass er entrückt war und von Gott für seinen Orden [...] die Gaben des Heiligen Geistes empfing: die innere Freude [...] In solchen Momenten schien der heilige Vater wie ins Allerheiligste und in den dritten Himmel entrückt. [...] Der heilige Vater verbrachte immer nur kurze Zeit in dieser Gebetshaltung. Dann kehrte er wieder zu sich selbst zurück und machte den Eindruck, als käme er von einer langen Reise. Er glich einem Pilger, was man leicht an seinem Aussehen und seinem Verhalten ablesen konnte. Als er einmal allein betete, hörten seine Brüder, wie er die Worte des Propheten zitierte: „Höre mein lautes Flehen, wenn ich zu dir schreie, wenn ich die Hände zu deinem Allerheiligsten erhebe!“ (89)

Spannend ist nun, dass Dominikus beim Beten die Erfahrung machte, wie es zwischen Leib und Seele zu einer Wechselwirkung kommt, zu einer Art sich selbst verstärkenden seelisch-leiblichen Rückkopplung. So heißt es im Manuskript:

„So zu beten fördert die Haltung der Hingabe, weil einerseits die Seele auf den Körper und andererseits der Körper auf die Seele wechselnd einwirkt. Wenn Dominikus in dieser Weise betete, war er oft leidenschaftlich bis zu Tränen gerührt, und die Intensität

seines guten Willens steigerte sich so sehr, dass er diese innere Erregung nicht mehr verbergen konnte. Dann wurde seine ganze Hingabe auch körperlich sichtbar.“ (23)

Auch hier wird also deutlich, dass der Leib dem Glauben gänzlich unterworfen und ihm dienstbar gemacht wird, indem er instrumentalisiert wird, um die Seele noch emotionaler zum Glauben zu bewegen. Dabei darf man sich nicht der Illusion hingeben, Dominikus habe ein positiveres Verhältnis als etwa Franz zu seinem Leib gehabt: In der dritten Gebetsweise wird detailliert geschildert und illustriert, wie er sich selbst „Hiebe mit einer Eisenkette“ (43) gab, bis das Blut strömte – und zwar „jede Nacht drei mal“¹¹; und¹² „Schläge mit der Holzrute“ (43) werden im Text an „allen Vorabendenden der liturgischen Feste“ (43) als verbindlich für „den gesamten Orden“ (43) vorgeschrieben.

Der Historiker Peter Dinzelsbach schreibt dazu¹³:

„Wozu all dies selbstzugefügte Leid? Im mittelalterlichen Material kenne ich keinen Beleg, nach dem Askese explizit oder implizit anders, denn als Bestandteil eines vorausgesetzten Vertrags mit der Gottheit verstanden worden wäre, im Sinne einer do-ut-des-Religiosität. Dies meint: Das freiwillige Quälen des Körpers auf Erden wird mit der Glorie der Seele in der anderen Welt belohnt werden oder ist der Preis für Gottes Vergebung von Sünden von Mitchristen.“ (35)



Während die „religiöse Kasteiung“ (24) im Frühmittelalter noch „eine Aufgabe exklusiv der Mönche in ihren Klöstern“ (24) war, wird sie im Hochmittelalter zunehmend als „Ideal“ (24) auch der „Laienfrömmigkeit“ (24) propagiert, v. a. durch die „Bettelorden“ (24). So kommt es „1260 und 1348“ (29) zu den sogenannten „Flagellanten-Bewegungen“ (29) von Laien. Dabei wurde der eigene Leib

„zum ‚lesbaren‘ Zeichen für die Mitmenschen. [...] Für die soziale Umwelt fungiert der leidende Körper des Asketen als Zeichen, als für Gott blutig beschriebenes Zeichen – sichtbare Demonstration des virtuosen Christentums.“ (48)

Der brutale Umgang mit dem Leib ist also in dieser Zeit Zeugnis des Glaubens und verdienstvoll. Immerhin hatte Christus doch in Mk 8,34 f. unmissverständlich gesagt:

„Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben behalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's behalten.“

Als Zwischenfazit können wir festhalten, dass der Leib in der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit in gewisser Weise dem Seelenheil geopfert wurde.

Nun wäre der Blick auf das Mittelalter jedoch unvollständig, würden wir nur

auf das männlich verstandene Verhältnis von Leib und Glaube blicken. Tatsächlich haben die Mystikerinnen jener Zeit eine ganz eigene Verhältnisbestimmung vorgenommen. Das entsprechende Stichwort dazu lautet „Brautmystik“ (113), also die „Erfahrung Gottes in der Integration des Heiligen und des Erotischen“ (113), und nach Dinzelsbach sind die entsprechenden Erlebnisberichte eindeutig sexualpsychologisch (vgl. 116), i. e. als „verdrängte Sexualität“ (122) zu deuten. Auch bei den Mystikerinnen ist der Leib letztlich dem Glauben unterworfen, nur dass diese Unterwerfung eine spezifisch weibliche Ausprägung erhält. Dinzelsbach stellt dazu u. a. einen Bericht der niederländischen Mystikerin Hadewijch des 13. Jahrhunderts vor und kommentiert ihn:

„...Eines Pfingsttages wurde mir im Morgengrauen [eine Vision] gezeigt, und mein Herz und meine Adern und alle meine Glieder zitterten und bebten vor Begierde, und mir war so zu Mute, wie schon oft, so rasend und so schrecklich, daß mir alle die Glieder, die ich hatte, einzeln zu brechen schienen, und alle meine Adern bewegten sich, eine jeder voller Schmerz. Ich begehrte, meinen Geliebten vollkommen zu besitzen und zu erkennen und seine Menschennatur im Genuß mit meiner ganz und gar zu schmecken und die meine darin zu lassen ...' Eine Erscheinung des Erlösers, als Kind zuerst, dann als Mann, antwortet auf ihre leidenschaftliche Sehnsucht, die sich in der mystischen

Vereinigung erfüllt: „Danach kam er selbst zu mir und nahm mich ganz in seine Arme und zwang mich an sich, und alle Glieder, die ich hatte, fühlten die seinen in all ihren Wonnen nach meines Herzens Begehren, nach meiner Menschennatur. Da ward ich von außen zur Gänze zufriedengestellt... Danach blieb ich in einem Aufgehen in meinem Geliebten, so daß ich ganz in ihm verschmolz und mir von meinem Selbst nichts blieb.“ (116f.)

Solche Erfahrungen hatten nicht selten „somatische Reaktionen“ (117) zur Folge, etwa mystische Schwangerschaften u. a. als Form der „Gottesgeburt im Seelengrund“ (ebd.), „z. B. zu Weihnachten“ (118). Solche mystischen Schwangerschaftszustände erlebten etwa

„Heilige wie Birgitta von Schweden, Dorothea von Montau, Selige wie Ida von Löwen, Margareta Ebner, Christine Ebner, Gertrud von Oosten, Lukardis von Oberweimar sowie die verehrungswürdige Agnes Blannbekin und andere in der katholischen Religion verehrte Frauen“ (118).

Die genannten „sel. Margareta Ebnerin (um 1291-1351)“ (122) geht noch einen Schritt weiter:

„Heimlich nimmt sie einen [sic] große Plastik des Gekreuzigten zum Schlafen mit ins Bett [...] Lust und Begierde sind so groß, daß sie den Kruzifixus nicht mehr von ihrem Leib weg bewegen kann. [...] Margareta pflegte jedes Kreuz abzuküssen, dessen sie

habhaft werden konnte. Aber Christus erschien ihr auch als Mann, nackt [...] Ihre erotischen Phantasien agiert sie aber auch in pädophilen Phantasien aus, wozu sie ein [...] Jesulein benutzt, eine lebensgroße Holzplastik des Christuskindes, das man aus der Krippe nehmen konnte. Dieses legt sie an ihre bloße Brust [...] Einmal ‚überfällt‘ und küßt sie das aus der Wiege genommene Baby“ (123).

Diese Frömmigkeitsform soll nicht bewertet werden, vielmehr geht es um das zugrundeliegende Verständnis des Leibes – und auch hier lässt sich feststellen, dass der Umgang mit dem Leib und das Ergehen des Leibes Zeugnis und Folge des Glaubens sind, nur dass die Begierde in diesem Fall nicht verteufelt, sondern auf Christus ausgerichtet wird. Dabei bleibt der Leib ganz dem Glauben unterworfen. Erotische und sexuelle Erfahrungen und der Wunsch nach eigenen Kindern sind in diesem Kontext nur legitimierbar, solange sie sich auf Glaubensgestalten wie Christus oder – im männlichen Bereich – auf Maria beziehen (so etwa „die erotischen, auf Maria bezogenen Phantasien“ (130) des „sel. Dominikaner Alanus a Rupe“ (130), um nur ein Beispiel zu nennen). Und wenn man sich noch vergegenwärtigt, dass der Körper beim Schmerz verstärkt Endorphine produziert, die auch die Sexualität stimulieren, ist es vielleicht ebenso angebracht, die männlichen Selbstgeißelungen sexualpsychologisch zu deuten.



Exkurs: Luther

Nur kurz und gleichsam als Phänomen des Übergangs zur Neuzeit sei auf Martin Luther verwiesen. Einerseits hat er seinen Leib häufig abwertend als „Maden-sack“ (WA 8,685) bezeichnet, andererseits entfaltet er im Kleinen Katechismus im zweiten Hauptstück „Der Glaube“ zum ersten Artikel den Gedanken, dass aus der Leiblichkeit die Dankbarkeit für den Leib gegenüber Gott erwächst¹⁴:

„Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind,

Acker, Vieh und alle Güter; mit allem, was Not tut für Leib und Leben, mich reichlich und täglich versorgt, in allen Gefahren beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit: für all das ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin. Das ist gewisslich wahr.“ (A. a. O.)

Insgesamt hat Luther aber keine gegenüber der Tradition ganz neue oder extreme Positionen zum Leib eingenommen, so dass hier nicht näher auf ihn eingegangen wird.

1.4 NEUZEIT

In der frühen Neuzeit ändert sich das Leibparadigma im Christentum allmählich und grundlegend. Der „healthcare manager“¹⁵ und „Medizinhistoriker“ (a. a. O.) Karl-Heinz Steinmetz, der sich in den Bereichen „Klostermedizin & Traditionelle Europäische Medizin sowie Spiritualitätsforschung spezialisiert“ (a. a. O.) hat, schildert in seiner Monografie „Stille. Seelbad. Engelsbrot“¹⁶ (2018) in anschaulicher Weise das Leben in einem Kirchengebäude im Mittelalter und den Wandel, der sich durch Einführung des Kirchengestühls ergab:

„Eine mittelalterliche Kirche ist ein offener Bewegungsraum ohne Bänke, in dem man steht, kniet, sitzt, schreit, sich verbeugt, auf den Boden wirft sowie Handgesten und Gebärden ausführt. Der Boden besteht in der Regel aus Steinplatten, die zwar sauber, aber doch hart und im Winter zudem kalt sind. Die Gläubigen breiten daher ihre gewalkten Mäntel, Wetterflecke oder Filzhänge als Gebetsunterlage aus oder bringen separate Stoffstücke zum Gottesdienst mit. [...] Die Grundhaltung während der Messe besteht in einem ‚Sitzen auf Knien‘ – das heißt, man kniet sich nieder und senkt dann das Gesäß



ab, bis man auf den Fersen zum Sitzen kommt. [...] Beim Halleluja steht man auf und hebt die Arme, bei der Eröffnung des Evangeliums besiegelt man sich mit dem Kreuzzeichen, beim Ertönen der Wandlungsglocke kniet man mit weit ausgebreiteten Händen, bei anderen Gebeten hebt man die Hände wieder senkrecht nach oben, geht dann auf die Knie oder legt sich ausgestreckt auf den Boden. Beim Friedensgruß wird eine Kusstafel (mit Bild und Tragegriff) angeboten und durchgereicht. Die Messe beinhaltet mehrere Prozessionen, bei denen das ganze Kirchenschiff in Bewegung gerät." (71f.)

Dann habe sich „in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts“ (71) eine „durchgängige Kirchenbestuhlung“ (70) durchgesetzt, und zwar, wie Steinmetz zu wissen meint, „im Gefolge der Reformation“ (71), und zwar

„als äußerer Ausdruck einer spirituellen Revolution [...]: die Umstellung des Glaubens als ‚Leib-Geschehen‘ zum ‚Wort-Glauben‘. Das Zentrum der Spiritualität verschob sich auf die Wortverkündigung. Die Predigt wurde zum Mittel der Heilsvermittlung und während des stillen Sitzens konnten sich die Gläubigen ungestört der Botschaft von der Kanzel und ihrer Andacht widmen.“ (71)

Steinmetz nennt diesen Wandel eine „liturgische Flurbereinigung“ (71).

Seine Darstellung soll nicht unkommentiert bleiben. Zum einen hat sich bei unserem Blick auf die mittelalterliche Glaubenspraxis gezeigt, dass deren Bezeichnung als „Leib-Geschehen“ mehr als beschönigend ist, insofern Steinmetz das gesamte Spektrum leibschädigender Ansichten und Praktiken dieser Zeit ausblendet; zum anderen muss man den von Steinmetz für das 16. Jahrhundert angesetzten Wandel m.E. in einen weitaus größeren kulturgeschichtlichen Kontext stellen, als nur die Reformation dafür verantwortlich zu machen.

Einen solchen größeren Kontext, der bis zur Antike zurückreicht, skizziert etwa der römisch-katholische Praktische Theologe Michael Schüßler. Er greift dabei eine Idee der Religionssoziologen Detlev Pollack und Gergely Rosta auf, die in ihrer Studie „Religion in der Moderne“¹⁷ nach Schüßler¹⁸ auf „das Problem der Entkörperlichung des Spirituellen im volkswirtschaftlichen Christentum“ (224) hingewiesen hatten. Schüßler erklärt:

„Große Teile unseres Welt- und Sinnverständnisses sind logozentristisch geprägt. Das griechische Wort ‚Logos‘ verbindet seit hellenistischer Zeit die Bedeutung von Wort und vernünftigen Sinn. Das Wort und das sinnvolle Nacheinander der Sprache, der Sätze und der Buchseiten standen im Mittelpunkt. Nur in dieser Sprach-Logik lasse sich Sinn, auch der Sinn des Glaubens erkennen. Die Sprache ist das ‚Haus des Seins‘ (Heidegger), der ‚Glaube kommt vom Hören des Wor-



tes' (Peter Knauer/Karl Rahner) und spirituelle Erfahrung ist untrennbar verknüpft mit Innerlichkeit und entsprechend gerichteter Emotionalität. Man ist von Bachs Musik im Inneren ergriffen, aber nie expressiv nach Außen affiziert. Der Körper kommt primär als Objekt der Askese in den Blick: Was ihn performativ ausmacht, das soll zur höheren Ehre Gottes gezähmt und kontrolliert werden." (224 f.)

Nach Schübler beginnt der Prozess einer „Entkörperlichung des Spirituellen“ (a. a. O.) bereits in der Antike, nicht erst in der Reformationszeit.

Einen noch größeren kulturgeschichtlichen Kontext für den Wandel des Leibparadigmas in der Neuzeit hat der gelernte Kfz-Schlosser, promovierte Philosoph und Künstler Hajo Eickhoff eröffnet, der sich viele Jahre lang der Kulturgeschichte des Sitzens und der künstlerischen Bearbeitung dieses Themas gewidmet hat. In einem Aufsatz¹⁹ mit dem Titel „Strategien der Beruhigung. Vom Homo domesticus zum Homo s@piens“ (2001) hat er seine Überlegungen dargelegt.

Für ihn ist die „Geschichte des Abendlandes [...] die schrittweise Überführung der Natur“ (a. a. O.) in fünf „künstliche[...] Räume“ (a. a. O.), i. e. „Haus“ (a. a. O.), „Stadt“ (a. a. O.), „Schule“ (a. a. O.), „Stuhl“ (a. a. O.) und „Netz“ (a. a. O.). Mit der zunehmenden Einengung des menschlichen „Wirkungskreis[es]“ (a. a. O.) schafft der Mensch „innere Bezirke der Beruhigung“

(a. a. O.). „Kultivierung erweist sich als Distanzierungsmittel von der Natur und Kultur als Bewältigung der Angst des Menschen vor der Natur.“ (A. a. O.) Mit jedem Übergang in einen neuen dieser fünf Räume „werden die Lebensformen abstrakter und künstlicher“ (a. a. O.), und Eickhoff sieht in der „Entwicklung des Abendlandes [...] eine Tendenz der Verkünstlichung des Menschen“ (a. a. O.).

„Die Beruhigung“ (a. a. O.), die der Mensch durch die von ihm gestalteten Räume erfährt, „ist das Vermögen des Menschen, innehalten und reflektieren zu können“ (a. a. O.). Es geht darum, „die Sinne zu kontrollieren und die Angst zu bannen sowie das Vermögen, Gefühle zurückzuhalten und den Geist auszubilden.“ (A. a. O.) Nur so „vermag der beruhigte Mensch [...] kontrolliert und überlegt zu handeln.“ (A. a. O.) „Von Raum zu Raum schreiten Selbstkontrolle, Rationalität, Wissen, technische Fähigkeiten und Präzision der Apparate mit wachsender Geschwindigkeit fort“ (a. a. O.).

Als der Mensch nur Wanderer, Jäger und Sammler war, war die „Existenzform des Menschen“ (a. a. O.) die „Passage, eine leibliche Form der Unruhe.“ (A. a. O.) Der Mensch hinterlässt in dieser Zeit kaum „Spuren, die bleiben“ (a. a. O.).

Mit der Errichtung des Hauses (lat. domus) erfolgt die Domestizierung. Der Mensch zähmt „Pflanzen und Tiere“ (a. a. O.), muss aber auch „lernen, sein ungestümes Wesen zu bändigen, kraftvolle in kontrollierte Bewegungen umzuarbei-

ten, ausladende Gebärden zu kleinen Gesten zu verfeinern". (A. a. O.)

Mit der Entstehung der Stadt (lat. civitas) kommt es zur Zivilisierung des Menschen: Die Stadt „zwingt den Menschen, sich geistig zu fassen: inne zu halten, zu reflektieren und von den rasch wechselnden Eindrücken nicht jedem Reiz zu folgen. Er verbessert dabei seine selektive Wahrnehmung und sein Abstraktionsvermögen." (A. a. O.) Nur so kann die Stadt „ein Ort hoher Produktivität, kultureller Konzentration und höchster strategischer Macht" (a. a. O.) sein. Dabei haben die Römer zwei wichtige „Raumordnungen geschaffen" (a. a. O.) und hinterlassen, i. e. das „mehrstöckige Mietshaus" (a. a. O.) und „das schachbrettartige Raster der Straßenführung" (a. a. O.). In Europa ist das 12. Jahrhundert „die Zeit der Stadtgründungen" (a. a. O.), und schon „ein Jahrhundert später" (a. a. O.) kommt es zur Blüte der „Wissenschaften" (a. a. O.), „Lehrbetriebe, Akademien und allgemeinbildenden Schulen" (a. a. O.), womit der dritte Raum, die Schule, erschlossen wird.

Die Schule diszipliniert (lat. discipulus für Schüler) den Menschen. Er muss nun methodisch Wissen erwerben und systematisch Kultur einüben und hohe „Konzentration auf das Lesen, Schreiben und Musizieren aufbringen" (a. a. O.). Zwar kannte schon die Antike die Räume „Haus, Stadt, Schule und Stuhl" (a. a. O.), aber erst im europäischen Mittelalter werden diese „alle zur Strategie einer allgemeinen Bildung und der Beruhigung vereinheitlicht." (A. a. O.)

„Die Erfindung des Sitzens auf Stühlen in der Neuzeit ist eine Eigenart Europas und in der Geschichte des Abendlandes der Höhepunkt der inneren Beruhigung des Menschen. Das Stuhlsitzen ist die konsequente Weiterführung der Beruhigung durch Haus, Stadt und Schule und führt den Sitzenden in die Sedierung [lat. sedes für Sitz, Anm. d. Verf.]" (A. a. O.)

In der Antike saßen die Herrschenden auf Thronen. „Im Abendland" (a. a. O.) werden dann

„erst die Bischöfe, dann die Priester gesetzt. Danach setzen sich die Mönche, denen der heilige Benedikt für die Lesungen im Chor das Sitzen verordnet und der die Erfindung einer Mechanik angeregt hat, die im Chorstuhl mündet". (A. a. O.)

Der Chorstuhl

„siedert den Körper des Mönchs und befähigt ihn zu einem vergeistigten und vom Körper abstrahierten Leben. Das Bürgertum entwickelt aus dem Chorstuhl den bürgerlichen Stuhl, den Profanstuhl, der innerhalb des geweihten Bezirks der Kirche als ungeweihtes Objekt entsteht. In der Reformation drängt er aus der Kirche heraus und als Repräsentationsstuhl in die wohlhabenden Bürgerhäuser ein, als Bank in die Kirchen der protestantischen Gemeinden und als Arbeitsstuhl in die Kontore." (A. a. O.)



In der Französischen Revolution wird das „Sitzprivileg“ (a. a. O.) schließlich

„aufgehoben und bereits ein halbes Jahrhundert später wird der erste in Massen herstellbare Stuhl, der Wiener Caféhaus-Stuhl, als Zeichen eines neuen Menschentypus, des Homo sedens über weite Teile der Erde verbreitet.“ (A. a. O.)

Das Sitzen erweist sich dabei als äußerst ambivalent:

„Der Atem wird reduziert und geformt und unterstützt dadurch einen Atemmechanismus, nach dem über den Atem Gefühle kontrolliert werden können zum Zweck besserer Konzentration auf das Denken. So stattet das Sitzen mit Hilfe der Atmung den Geist mit Riesenkräften aus.“ (A. a. O.)

Gleichzeitig führt das Sitzen zur „Ver-
spannung des Beckenbodens“ (a. a. O.).
Damit

„geraten Atem und Muskulatur in einen Kreislauf von Muskelverfestigung und Atemreduktion, bis der Zustand auf einem geringen Energieniveau und in einer geringen Beweglichkeit des Körpers zur Ruhe kommt, dem Zustand der Sedierung, der sich wie ein Schatten auf den gesamten Organismus legt. In der Ruhigstellung des Körpers und seiner herabgefahrenen Energie bilden sich Kräfte des Kontrollierens, Ordners, Zurückhaltens und Planens.“ (A. a. O.)

Auf das Netz (im Sinne des Internets) als fünfter, „symbolischer und simulierter Raum“ (a. a. O.), den Eickhoff beschreibt, gehe ich an dieser Stelle nicht ein, weil dieser Raum für unser Vorhaben von weniger Interesse ist.

Es lohnt sich, Eickhoffs Fazit am Ende des Aufsatzes wahrzunehmen: Letztlich habe „sich die Strategie der Beruhigung nicht als erfolgreich erwiesen, denn parallel zum Prozess der Beruhigung“ (a. a. O.) habe sich in der Spätmoderne „ein Prozess der Beunruhigung etabliert, der Ressentiment und Formen der Unruhe wie Nervosität und Zynismus, Stress und Gleichgültigkeit hervorgebracht hat, die sich in zwanghafter Anpassung, Gewalttätigkeit oder rückkoppelnd im Weitertreiben der Technik äußern. Je weiter sich der Mensch von der Orientierung an seinen Sinneserfahrungen und dem Umgang mit der Natur entfernt, desto stärker nimmt er seine Erfolge der Distanzierung freudlos und pessimistisch wahr.“ (A. a. O.)

Der Mensch müsse sich

„eingestehen, dass er ohne den Körper, ohne das Spüren, das Sinnliche, keine Entscheidung für das Leben treffen kann, denn Lebendiges ist an die lebhaftige Tätigkeit der Sinne gebunden. Es bedarf jetzt einer Beruhigungsart, die das Sinnliche entwickelt.“ (A. a. O.)

Eickhoffs Darstellung ist in gewisser Weise zu schlüssig, um wahr zu sein. Es ist zu fragen, ob die von ihm angenommene Abfolge von Räumen nicht zu idealtypisch daherkommt. Andererseits scheinen mir die von ihm beschriebenen Prozesse der Domestizierung, Zivilisierung, Disziplinierung und Sedierung präzise beobachtet und analytisch-heuristisch gewinnbringend zu sein.

Lautete das Leibparadigma der Christentümer des Westens bis zum Mittelalter „Unterwerfung des Leibes unter den Glauben“, so kann man es in Anlehnung an Eickhoff seit der frühen Neuzeit als „Sedierung des Leibes zugunsten der Vergeistigung des Glaubens“ begreifen.

1.5 MODERNE

Mit dem Übergang zur Moderne im 18./19. Jahrhundert und der damit einhergehenden Industrialisierung und Urbanisierung der Gesellschaften Europas kommt es zur Verelendung breiter Bevölkerungsschichten, zu Armut, Wohnungsnot und Verwahrlosung. Der Leib rückt als leidender, hungernder, elender Leib neu in den Fokus. Einzelne Theologen reagieren früh auf diese Herausforderung, aber in unterschiedlicher Weise.

Der evangelische Theologe Johann Hinrich Wichern etwa setzt sich seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts insbesondere für Kinder und Strafgefangene ein, und er initiiert mit der Gründung der Inneren Mission Mitte des 19. Jahrhunderts letztlich die organisierte sozialdiakonische Arbeit der evangelischen Kirchen hierzulande. Seine Strategie besteht im Kern darin, das Gemeinwesen zugunsten der Elenden in die Pflicht zu nehmen.

Einen völlig anderen Weg beschreitet der bayerische römisch-katholische Priester Sebastian Kneipp. In seinem long-term-

bestseller „So sollt ihr leben“ (1889) ruft er dem*der Einzelnen die Verantwortung für die eigene Gesundheit in Erinnerung. Basierend auf dem damaligen natur- und heilkundlichen Erkenntnisstand beschreibt er als einer der ersten neuzeitlichen Intellektuellen so etwas wie einen christlich motivierten, gesundheitsförderlichen Lifestyle. Er empfiehlt dem*der Leser*in etwa, sich viel im Licht und an der frischen Luft aufzuhalten, sich gegenüber der Kälte abzuhärten und überheizte und verrußte Räume zu meiden, sich mit den richtigen Textilien zu bekleiden, sich gesund zu ernähren und sich jeden Tag zu bewegen. Natürlich gehören auch Wasser-Anwendungen zum Programm, und bis heute wachen Kneipp-Vereine streng über die Orthodoxie und Orthopraxis der Kneipp'schen Lehren.

Aber es sind nicht nur einzelne Theologen und Kirchen, die aus christlicher Motivation heraus tätig werden. Auch Industrie und Staat erkennen allmählich die Bedeutung der Gesundheitserhal-



tion der Bevölkerung, wenngleich aus anderen Gründen: Die Industrie braucht langfristig halbwegs gesunde und damit arbeitsfähige Facharbeiter*innen, um die immer komplizierteren Maschinen in den Fabriken zu bedienen, die wiederum die Grundlage der modernen Volkswirtschaft bilden; und der moderne Nationalstaat hat zum einen ein Interesse an leistungsfähigen Soldaten und fürchtet zum anderen soziale Unruhen und Revolutionen. Unter Otto von Bismarck wird 1883 die Krankenversicherung, 1884 die Unfallversicherung, 1889 die Alters- und Invaliditätsversicherung und 1891 die gesetzliche Rentenversicherung eingeführt.

Die Körperertüchtigung, der Sport und das Turnen der Jugend bilden im Sinne einer Vorbereitung auf den militärischen Einsatz einen weiteren wichtigen Aspekt moderner Nationalpolitik. Hier darf der Hinweis auf den nationalistischen Politiker Johann Friedrich Ludwig Christoph Jahn alias Turnvater Jahn nicht fehlen.

Im Kontrast dazu fällt auf, dass es zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einigen Christentümern außerhalb Europas zu einer völlig neuen Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und Leib kommt, und zwar im Kontext der Entstehung der Pfingstkirchen, welche wiederum einzuordnen ist in eine miteinander vernetzte Reihe von Erweckungsbewegungen weltweit, wie Michael Bergunder in einem Aufsatz gezeigt hat²⁰:

Er gründet Anfang des 19. Jahrhunderts die Turnbewegung als Vorbereitung der Jugend auf den Kampf gegen die napoleonische Besetzung.

Unter nationalsozialistischer Herrschaft wird der Sport dann als Wehrhaftmachung der Jugend gezielt gefördert. Erwähnenswert ist die Ästhetisierung und Medialisierung des sportlichen Körpers in Kombination mit faschistischer Propaganda etwa in der zweiteiligen Dokumentation „Olympia“ (1938) der Regisseurin Leni Riefenstahl über die Olympischen Sommerspiele 1936 in Berlin.

Während also die moderne Industrie und der moderne Nationalstaat erhebliche Ansprüche auf den menschlichen Leib erheben und eine gezielte „Biopolitik“ (Begriff von Michel Foucault) betreiben, tun sich die akademische Theologie und die verfassten Kirchen in dieser Zeit schwer mit einem positiven modernen Leibparadigma.

1.6 20. JAHRHUNDERT

In der koreanischen Erweckung etwa kommt es 1903 unter Missionaren in Pjöngjang zu Tausenden von Bekehrungen. In der Erweckungsbewegung von Wales ereignen sich von 1904-1905 unter der Leitung von Evan Roberts, der auch Visionen direkt vom Heiligen Geist empfangen will, 100.000 Bekehrungen. Bei der Khasi Hills Erneuerung von 1905-1906 im Nordosten Indiens, die wiederum von Wales ausgeht, erfolgen über 8.000

Konversionen. Ebenfalls in Indien, im Dorf Mukti, gibt es 1905 eine Erweckung mit über 1.000 Taufen unter der Wohltäterin Pandita Ramabai. In der Azusa-Street-Erweckung passiert von 1906-1909 unter William Joseph Seymour eine Pfingsterweckung in den USA, in Chile entsteht ab 1909 in Valparaiso unter Willis Hoover das chilenische Pfingstchristentum. In diesem Erweckungskontext zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurzelt das weltweite Pfingstchristentum, und Zungenrede und Geisttaufe werden im Laufe der Zeit zu seinen Markenzeichen (vgl. a. a. O.).

Zwar waren und sind die theologischen Deutungen von Zungenrede und Geisttaufe in den verschiedenen Pfingstkirchen nicht deckungsgleich, aber es hat sich nach dem römisch-katholischen Praktischen Theologen Michael Schüßler in der heutigen pentekostalen Bewegung so etwas wie ein gemeinsames Leibparadigma herausgebildet, das er²¹ folgendermaßen beschreibt:

„Der Glaube kommt nicht mehr vom Hören, sondern vom Fühlen! [...] Expressive Performances gelten als Offenbarungsbeweis für die Präsenz von Gottes Kraft im eigenen Leben.“ (225)

Das

„pentekostale Christentum beantwortet die Sehnsucht nach einer umfassenden Heilsgewissheit mit affektiv erlebbarer Affirmation. Der springende Punkt ist ein soteriologisches Versprechen, dessen Einlösbar-

keit durch emotionale Offenbarungserfahrungen in den eigenen Körper eingeschrieben wird und damit unbestreitbar scheint.“ (227 f.)

„Die Pentekostalen sind so erfolgreich, weil sie ein zentrales Bedürfnis moderner Lebensführung aufgreifen, nämlich Religion nicht traditional, sondern ereignishaft zu entdecken. Das Heilige wird erfahrbar und konkret, und zwar in einer körperlich berührenden Art und Weise [...] Pentekostale Religiosität ist damit die perfekte Religion für das postfaktische Zeitalter. Nachdem Tradition, Dogmatik und die Fakten der Vernunft verblassen, bleibt die gefühlte Wahrheit.“ (236)

Das pentekostale Leibparadigma könnte man also kurz gefasst folgendermaßen formulieren: Religiöse Gefühle sind die letzte Glaubenssicherheit im Kontext einer zutiefst verunsichernden Spätmoderne. Das leibliche Gefühl garantiert die Wahrheit des Glaubens. Das²² „eigene innere Erleben“ (69) sanktioniert „das, was man für wahr und den Willen Gottes hält“ (69), wie der römisch-katholische Fundamentaltheologe Magnus Striet schreibt. Für Pentekostale, so Schüßler²³ „sind die Gefühle und Erfahrungen in einem fast ontologischen Sinne echt und wirklich.“ (235)

Das Problem ist nur, so gibt er kritisch zu bedenken: „Nichts ist heute leichter, als Menschen affektiv zu überwältigen.“ (252) „Nichts ist heute manipulativer als der Appell ans Gefühl.“ (250) Unter Rück-



griff auf eine Untersuchung von Martin Petzke u. a. über Reinhard Bonnke²⁴ macht Schüßler transparent, wie durch „massenpsychologische Dynamiken“ (247), durch den „Rückkopplungseffekt, der in seiner Unmittelbarkeit ein wechselseitiges Aufschaukeln der Emotionen zur Folge hat“ (247), durch eine durch Musik induzierte „Atmosphäre der Suggestibilität“ (247) und weitere „sozialtechnologisch“ (248) eingesetzte Methoden zum Teil gezielt Situationen erzeugt werden, in denen die „Intensität der Erfahrung [...] die religiöse Legitimität und Glaubwürdigkeit“ (248) sichern.

Ingolf Dalferth hat diese kritische Sichtweise übrigens bereits 1992 in recht griffiger Weise formuliert:

Als Letztes sollen noch zeitgenössische, spätmoderne Leibparadigmen in den Blick genommen werden. Zwei Ansätze, die ich für weiterführend halte, seien zunächst skizziert und dann am Beispiel des pentekostalen Christentums und des Yoga veranschaulicht.

Der Sportsoziologe Karl-Heinrich Bette hat in seiner Monografie „X-treme: Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports“ (2004)²⁶ den Extremsport untersucht. Dabei benennt er sechs Aspekte, die den Reiz des Risikos erklären sollen:

(1) Bei Extrem- und Risikosportarten geht es um das „Gefühl von *Lebendigkeit und Spannung* [Hervorhebung im Original,

„Nicht jeder religiöse Schauer ist Furcht vor Gott, nicht jede emotionale Erregung geistgewirkt, nicht jede Stimmung eine Stimme aus der Transzendenz und nicht jedes krampflosende Entspannungsfühl Erlösungsgewißheit.“²⁵

In gewisser Weise kann man die pentekostale Leibzuwendung somit auch als eine Form der Leibüberschätzung verstehen, insofern nun der Leib bzw. das leibliche Gefühl letzte Glaubensgewissheit garantieren soll.

1.7 SPÄTMODERNE

Anm. d. Verf.]“ (78) „in einer von Sicherheit und Routine und damit auch von Langeweile und Leere geprägten Gesellschaft“ (78).

(2) Gesucht wird das „Gefühl von *Autonomie* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]“ (79) und „Selbstermächtigung“ (79).

(3) Risikosportarten sind „an *körperliche Funktionen* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.] gebunden“ (79) und finden in der „Natur“ (79) statt.

(4) Es geht um Formen und Darstellung der eigenen „Individualität“ (79), also um die eigene einmalige „*Identität* [Hervorh. im Original, Anm. d. Verf.]“ (79). Das Ri-

siko ist der „Ort der Identitätsfindung“ (79). Zugleich impliziert dies ein „gesellschafts- und konsumkritisches Moment“ (79), indem man sich vom Mainstream absondert.

(5) Gesucht wird nach „*primären Erfahrungen* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]“ (80).

„Nur über leibhaftige Erfahrungen lässt sich heute Sicherheit erzeugen, weshalb Spiritualität ohne Körper- und Naturbezug an grundlegenden Bedürfnissen vorbeigehen würde.“ (80)

(6) Risikosportarten ermöglichen „*Evidenz* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]“ (80), also „eindeutige, konkrete und wahrhaftige Situationen“ (80) in einer Gesellschaft, die durch die „Erschütterung von Gewissheiten und dem Abhandenkommen von Eindeutigkeit“ (80) gekennzeichnet ist.

„Folgt man dieser Argumentationsfigur, dann stellt der Risiko- und Extremsport eine gesellschaftlich protegierte Nische dar, die dem modernen Subjekt die Möglichkeit eröffnet, außeralltägliche Erfahrungen zu sammeln, die Üblichkeiten der bisherigen Existenz hinter sich zu lassen und sich vom Alltagskörper und Alltags-Ich loszureißen, um anschließend ein neues Verhältnis zu sich selbst und seinen Alltagserfahrungen einzunehmen.“ (125)

Mit Bettés Ansatz lässt sich nun sowohl das pentekostale Leibparadigma als auch das mancher westlicher Yoga-Angebote noch präziser analysieren:

In der Zungenrede, im Ruhen im Geist, im gemeinsamen Lobpreis stellen sich körperliche Gefühle von Lebendigkeit und Spannung ein, das Selbst wird ermächtigt, es findet Identitätskonsolidierung jenseits des Alltags und des Mainstreams statt, es werden leibhaftige Primärerfahrungen und emotionale Erfahrungen von Selbstevidenz gemacht, die letzte Gewissheit ermöglichen sollen.²⁷

Zugleich lassen sich dieselben Prozesse bei einigen zeitgenössischen Formen des Yoga wiederentdecken (z. B. beim Bikram Yoga):

- Zu dem Gefühl der „*Lebendigkeit* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]“ (a. a. O.) nach Bette nur ein Beispiel: „Jens T“ schrieb am 23.4.2014 auf bikramaltona.de²⁸: „Bikram Yoga bringt mich zum Staunen, über das enorme Potential, dass [sic] in uns steckt, über die Lebendigkeit, die es auf allen Ebenen weckt.“ (A. a. O.)
- Zu dem Aspekt der „Selbstermächtigung“ (a. a. O.) nach Bette: Das Isha Yoga Center in Bangalore, Indien²⁹, bietet „Yoga- und Meditationskurse“ (a. a. O.) an. Zum „Inner Engineering“ (a. a. O.) heißt es: „Der Kurs ist ein authentisches Programm für Selbstermächtigung und persönliches Wachstum.“ (A. a. O.)



- Zu dem Aspekt der „Natur“ (a. a. O.) nach Bette genügt ein Blick auf Yoga-Urlaubsangebote. Zugleich ist klar, dass Yoga „an körperliche Funktionen [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.] gebunden“ (a. a. O.) ist.
- Zu dem Aspekt der „Identität [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]“ (a. a. O.) nach Bette: Die Webseite yoga.leitfaden.net³⁰ erklärt die „acht Stufen des Fortschritts“ (a. a. O.) auf dem „Yogaweg“ (a. a. O.) und erläutert die erste Stufe „Yama“ (a. a. O.) folgendermaßen: „Der Yogi beginnt damit, seine eigene Identität und auch seine Realität zu ergründen.“ (A. a. O.)
- Zu dem Aspekt der „primären Erfahrungen [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]“ (a. a. O.) nach Bette: Hier genügt es, einen beliebigen Erfahrungsbericht eines/r Yoga-Praktizierenden zu lesen, etwa den von Hanna Frey über Bikram Yoga³¹.

Der zweite Ansatz, den ich in diesem Kontext bedenkenswert finde, stammt von dem Sportsoziologen Robert Gugutzer, der den zeitgenössischen Körperkult ausdrücklich als „eine zeitgemäße Form von Religion“³² versteht und gewissermaßen eine Typologie spätmoderner Leibparadigmen formuliert.

„Typisch für den Körperkult seien kleine bzw. mittlere Transzendenzen, die sich auf das Erfahren von Grenzen sowie auf Grunderfahrungen mit anderen Menschen bezögen. [...] Dabei definiert [...] Gugutzer drei Idealtypen

des Körperkults: Der auf Ästhetik und Schönheit bedachte Typ ‚body-styling‘ betrachte den Körper als (Kunst-)Werk. Er finde seine Identität in der Selbstgestaltung, typisch seien hier kleine Transzendenzen, die sich auf das Erfahren von Grenzen beschränken. Der Typ ‚body-tuning‘ stelle die sportliche Leistung und Überwindung der eigenen Grenzen in den Fokus. Er betrachte den Körper mehr als Maschine, die Selbstermächtigung durch ehrgeizige sportliche Ziele und deren Erfüllung stehen im Mittelpunkt. Der Typ ‚body-caring‘ sieht den Körper als Leib, zielt auf Gesundheit, allgemeines Wohlbefinden oder auch Spiritualität ab, ohne sportliche und ästhetische Aspekte überzubewerten. Die Handlungsmuster der drei Typen seien sehr heterogen, der Kult um sich selbst, um ein schönes, mächtiges oder auch wahres Selbst stünden dabei im Mittelpunkt.“ (A. a. O.)

Gugutzer schreibt:

„Das Bodycaring hat im Zuge der umfassenden Gesundheits- und Wellnessbewegung kultische Ausmaße angenommen. Die Sorge um sich selbst ist eine Sorge um das eigene Wohlbefinden geworden. Und beim Befinden geht es mehr denn je um das Empfinden. Also nicht um Gesundheit im Sinne von funktionieren, sondern von sich gut fühlen.“³³

So gesehen kann man sowohl Teile des pentekostalen Christentums als auch manche westliche Yoga-Formen als Varianten eines kultischen Bodycaring verstehen, bei denen es darum geht, sich authentisch und gut zu fühlen und kleine, mittlere oder große Transzendenzerfahrungen zu machen³⁴. (Bei einigen Yoga-Stilen, wie Bikram Yoga, dürften zusätzlich wohl auch das Bodystyling³⁵ und das Bodytuning³⁶ eine Rolle spielen.)

So viel zum Extremsport in der Spätmoderne. In ähnlicher Weise könnte man – was hier aus Platzgründen nicht geschehen kann – auf die Medialisierung und Ästhetisierung des Leibes in der Spätmoderne eingehen (man denke etwa an GNTM).

Aber die Frage stellt sich natürlich, was denn die zeitgenössische Praktische Theologie und die kirchliche Spiritualitätspraxis hierzu zu sagen haben. Hier wird man – zumindest teilweise – eine erhebliche Leibvergessenheit feststellen. Einige Beispiele dafür mögen genügen; anschließend gehe ich aber auch auf m. E. gelungene praktisch-theologische Entwürfe und kirchliche Umsetzungen eines spätmodernen christlichen Leibparadigmas ein.

(1) Das etwa von Günther Lohr, dem langjährigen Leiter des Exerziensekretariats im Seelsorgereferat des Erzbischöflichen Ordinariats München und Freising, zusammen mit drei weiteren Exerzitenbegleiterinnen herausgegebene Buch „Exerziten im Alltag. Geistliche Übungen für

Advent, Fastenzeit und andere Anlässe im Jahr“ (1998)³⁷ geht auf den Leib nur am Rande und in Form von drei kurzen Fühl- und „Wahrnehmungsübungen zum Stillwerden“ (33) im „Sitzen“ (33), im „Liegen“ (33.36) und im „Stehen“ (36) ein, ergänzt um ein kleines „Atemgebet“ (37). Da heißt es z. B.: „Ich sitze auf einem Stuhl oder Hocker. Meine Füße ruhen mit der ganzen Fußsohle auf dem Boden.“ (33) Dass geistliche Übung durchaus mehr mit dem Leib zu tun hat, als ihn zugunsten einer Vergeistigung des Glaubens zu sedieren (im Eickhoff'schen Sinn), wird nicht reflektiert.

(2) Die Systematische Theologin Sibylle Rolf hat in dem von Werner Zager herausgegebenen Sammelband „Liberale Frömmigkeit? Spiritualität in der säkularen und multireligiösen Gesellschaft“ (2015) einen Aufsatz verfasst zur Frage „Wie können wir heute beten?“³⁸ Darin geht sie auf die „Gebetsprache“ (189) ein, veranschaulicht am Beispiel Martin Luthers die „*erhörungs-gewisse* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.] Haltung des Gebets“ (190), analysiert die Funktionen des Gebets, das etwa „Distanz“ (190) ermöglicht, sodass der „Beter [...] seine Erfahrungen“ (190) reflektieren kann (vgl. 190); sie beschreibt den doxologischen Aspekt des Gebets (vgl. 191), der eine Kritik an selbstgemachten „Götzen“ (192) impliziert und damit auch zur „Sündenerkenntnis“ (192) führt. Ihr Anliegen besteht weiter darin, deutlich zu machen, dass ein nicht erfülltes Bittgebet dennoch den Menschen verändern kann, der



betet (vgl. 195), und dass das „Beten im Beziehungsraum von Gott und Mensch“ (198) stattfindet. Der Leib im Gebet aber kommt nirgends im Aufsatz in den Blick.

(3) In dem von Luca Baschera, Angela Berlis und Ralph Kunz in der Reihe „Praktische Theologie im reformierten Kontext“ herausgegebenen Band „Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes“ (2014) haben die beiden Praktischen Theologen Luca Baschera und Ralph Kunz ein Einleitungskapitel verfasst zum Titel „Der Gottesdienst der Kirche im Widerspiel von formativem und expressivem liturgischen Handeln“.³⁹ Darin wird Gottesdienst zunächst unter Rückgriff auf Schleiermacher in einem expressiven Sinne als ein „Geschehen“ verstanden, „dessen primäres Subjekt der Mensch als kulturell Handelnder ist“ (19), während dem Gottesdienst in einem formativen Sinne „eine konstitutiv prägende Wirksamkeit auf die feiernde Gemeinde zugesprochen wird“ (19) und „Gott als primäres Subjekt dieses Handelns betrachtet wird“ (19). Unter Aufnahme von liturgiewissenschaftlichen Arbeiten des US-Amerikaners James K.A. Smith wird der Gottesdienst außerdem als „Pädagogik des Verlangens“ (33) verstanden.

„Der christliche Gottesdienst erscheint [...] als jene Liturgie, in der Gott der Heilige Geist wirkt, um die Imagination und die Grundintention des Menschen in einem spezifisch christlichen [...] Sinne zu prägen.“ (33)

Gottesdienst muss daher eingeübt werden (vgl. 35). Aber obwohl Baschera und Kunz Emotion (vgl. 28), Habitus (vgl. 28) und Performanz (vgl. 29) im Blick haben, obwohl sie über den Menschen als „Geschöpf“ (29) schreiben, kommt ihnen nicht in den Sinn, über den menschlichen Leib im Gottesdienst nachzudenken.

(4) Der Praktische Theologe Martin Nicol widmet vier Seiten seines Lehrbuchs „Weg im Geheimnis“⁴⁰ dem Kapitel „Leibhaftige Liturgie“ (229ff.). Darin kritisiert er bisherige kirchliche Sichtweisen und Veröffentlichungen zur Liturgie u. a. dahingehend, dass die Bedeutung der leiblichen Formen für den Glauben nicht ausreichend erkannt würden (vgl. 233). „Die innere Glaubenshaltung“ (233) bliebe stets „den äußeren Formen in der Liturgie und ganz generell in der Spiritualität vorgeordnet“ (233). Nicol fordert hingegen, eine Kirche „müsste [...] Formen und Vollzüge vorgeben, an denen sich der Glaube bildet und gegebenenfalls abarbeitet.“ (233) Wie das konkret aussehen könnte oder wie das Verhältnis von Leib und Glaube konkret im evangelischen Gottesdienst zu bestimmen oder zu gestalten wäre, darüber schweigt er sich jedoch auf diesen vier Seiten aus.

(5) Der Praktische Theologe Peter Zimmerling – um schließlich ein letztes Beispiel zu nennen – befasst sich in seinem Standardwerk „Die charismatische Bewegung“⁴¹ auf viereinhalb Seiten mit dem Problem, „daß Körper und Gefühl, die anderen Dimensionen des Menschseins“ (101), „in der liberalen Theologie des letz-

ten [d.h. 20., Einf. d. Verf.] Jahrhunderts" (101) nicht „genügend berücksichtigt wurden" (101). Der „*Verstand* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]" (101) stand im Zentrum „des Glaubensaktes" (101), während „Emotionalität, Gefühl und Wille [...] als nicht unmittelbar mit dem Glaubensakt verbunden betrachtet" (101) worden seien. Dann wendet sich Zimmerling auf zwei Seiten Jürgen Moltmanns Pneumatologie und seinen Ausführungen über die Wirkungen des Heiligen Geistes auf den Körper zu (vgl. 102 f.) und erinnert auf eineinhalb Seiten an Michael Welkers ekklesiologische Pneumatologie (vgl. 103 f.). Als Zimmerling dann allerdings selbst etwa das „Phänomen der Glossolie" (137) in den Blick nimmt, beschränken sich seine „Annäherungen an das Phänomen" (137) auf die Wiedergabe weniger anonymer Fallbeispiele v. a. „von Mitgliedern innerkirchlicher charismatischer Gruppen" (137) und seine Interpretationen des Phänomens auf eine „*psychoanalytische* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.] Deutung" (139), eine linguistische (vgl. 140 f.) und eine religionswissenschaftliche (vgl. 141). Die leiblichen Vorgänge nimmt er nicht in den Blick. (Wer sich dafür interessiert wird fündig im Handbuch „Grundwissen Religionspsychologie" des ehemaligen Beauftragten für Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Hansjörg Hemminger⁴².)

Angesichts dieses zugegebenermaßen kurzen und oberflächlichen Durchgangs ist wohl nachvollziehbar, weshalb ich bei

Teilen der Praktischen Theologie und der kirchlichen Spiritualitätspraxis eine gewisse Leibvergessenheit wahrzunehmen meine.

Allerdings darf diese Leibvergessenheit auch nicht pauschal für die kirchliche Spiritualitätspraxis oder die Praktische Theologie behauptet werden, wie die folgenden zwei Beispiele zeigen sollen.

(1) Waldemar Pisarski, bayerischer Pfarrer, ehemaliger Leiter von Tutzing, Gestalttherapeut und Supervisor für klinische Seelsorgeausbildung, hat sich in der Praxishilfe „Gott tut gut" und in vielen Vorträgen mit Salbungsgottesdiensten befasst.⁴³ Dabei begründet Pisarski den Salbungsgottesdienst nicht mit Jak 5 (und er versteht ihn auch nicht, wie in der römisch-katholischen Kirche, im Sinne des Sakraments der Krankensalbung), sondern allgemein von der antiken, orientalischen Praxis des Salbens her. Wichtig ist für ihn die Geschichte von der Salbung Jesu in Mk 14. Die dort erzählte Salbung als „*Geste verschwenderischer Aufmerksamkeit* [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]" (26) bildet für ihn die Mitte des Salbungsgottesdienstes. Im Salben zeige sich die „Freundlichkeit Gottes" (Tit 3,4). Menschen sollen im Salbungsgottesdienst etwas Gutes und Schönes erfahren.⁴⁴

Pisarski⁴⁵ beschreibt dann in einem eigenen Kapitel Übungen zur Körpererfahrung und zur Achtsamkeit für den Körper (vgl. 42), etwa zum Stand (vgl. 44ff.), zur Kopfhaltung (vgl. 46ff.) und zur Körperhaltung (vgl. 50). Diese Körperübungen



dienen der eigenen Vorbereitung auf den Salbungsgottesdienst (vgl. 55).

Man könnte Pisarskis Ansatz in der Typologie des Sportsoziologen Gugutzer dem Bodycaring zuordnen: Es geht darum, sich gut zu fühlen und Transzendenzerfahrungen zu machen. Man könnte auch behaupten, seine Salbungsgottesdienste seien eben das landeskirchliche Äquivalent einer spirituellen Extremsportart im Sinne von Karl-Heinrich Bette: Man fühlt Lebendigkeit und Spannung, erlebt Selbstermächtigung und Identitätsstabilisierung jenseits des Alltags und der Routine, macht körperliche Primärerfahrungen und erlebt unhinterfragbare Evidenz. Einen entscheidenden Unterschied zu diesen Phänomenen sehe ich dennoch: Pisarski instrumentalisiert den Leib und die leibliche Empfindung nicht, weder für den Glauben noch für eine letzte emotionale Gewissheit oder im Sinne einer Leibensorientierung. Der Leib bleibt bei ihm unverzweckt.

(2) Schließlich sei an dieser Stelle noch der von dem römisch-katholischen Moraltheologen Bernhard Sill und dem evangelischen Praktischen Theologen Peter Bubmann herausgegebene Sammelband „Christliche Lebenskunst“ (2008) erwähnt⁴⁶. In der Einleitung formulieren beide, worauf diese christliche Lebenskunst abzielt, i.e. „das eigene Leben bewusst, in, mit und unter dem Wirken des Geistes Gottes zu gestalten“ (10). Interessanterweise stellen sie im Blick auf populäre philosophische Ansätze der Lebenskunst – etwa bei Wilhelm Schmid –

die kritische Rückfrage, ob diese Theorien „das Subjekt als ‚Organisator der Lebenskunst‘ (WILHELM SCHMID [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.]) letztlich nicht überfordern und überschätzen“ (14), insofern dort „Lebenskunst zu sehr auf die Idee der Selbstmächtigkeit abgestellt“ (14) wird. Stattdessen gelte aus christlicher Sicht: „Gelingendes Leben ist nicht einfach machbar.“ (14)

„Christliche Lebenskunst wird sich gerade da zu bewähren haben, wo nicht starke Subjekte agieren, sondern schwache Subjekte in ihrer Identität beschädigt oder gar zerstört zu werden drohen.“ (15)

„Und diese Kunst setzt auch nicht auf einen Perfektionismus der Lebensführung. Sie will lediglich dazu beitragen, Möglichkeitsräume gelingenden Lebens zu eröffnen“ (15) und „lebt [...] in erster Linie vom Empfangen.“ (16)

Konkretisiert wird diese Lebenskunst als „eine Gestalt der Nachfolge Christi“ (17). Es geht darum, „sich von Jesus Christus zu einer neuen Existenz anstiften zu lassen, zu einem Leben im Vertrauen auf Gott, in der liebenden Zuwendung zu allem Leben und in der Hoffnung auf Gottes umfassenden Schalom.“ (17)

Für unser Thema sind diese Ausführungen zu einer Lebenskunst insofern relevant, als Sill und Bubmann die körperlich-sinnliche Wahrnehmung der Welt an den Anfang ihres Unternehmens stellen (vgl. 17). Es geht um die „Kunst der Welt-Wahrnehmung im Lichte der Gotteserfahrung“ (17), und dazu sei es nötig, „die

eigenen Wahrnehmungssinne zu kultivieren und so die Wahrnehmung zu intensivieren" (17). Aber auch Nahrung (vgl. 18) und Kleidung (vgl. 18), „reden" (18) und „schweigen" (18) werden bedacht, ebenso wie die „Kunst des Zusammenlebens" (18) oder das „Anliegen, sich über die Ziele des Lebens Rechenschaft zu geben" (19), wofür „Zeiten und Orte zum Innehalten" (19) nötig seien.

In einem eigenen Kapitel über „Hören&Zuhören" (23) veranschaulicht Bubmann etwa, was es mit der Kultivierung dieses Sinnes auf sich hat. Er beginnt mit Hinweisen auf die evolutionäre Bedeutung des Ohres als „Warnorgan" (24) und auf seine erkenntnisrelevante Funktion, insofern es „die eintreffenden Sig-nale zeitlich" (24) ordnet und „damit Architekturen des Zeitempfindens" (24) schafft, so dass es der „eigentliche Zeit- und Vergänglichkeitssinn" (24) des Menschen sei. Nach weiteren Meditationen über die „Herausrufung (also Exodus)" (24) aus „Beheimatung und Sesshaftigkeit" (24), über Hellhörigkeit (vgl. 25) und das „Weghören" (25), über die politische Relevanz des Hörens, insofern es „den Status quo" (26) gefährdet und „verändert" (26),

aber „auch das Risiko distanzloser Unmittelbarkeit und Manipulation" (27) in sich birgt, über Gott als „Hörender" (27) und das Motiv der Gottesgeburt „durchs Ohr" (28), gibt Bubmann am Ende konkrete Ratschläge, um das Hören neu zu lernen bzw. zu kultivieren (vgl. 29). Er rät zu „Hör-Fasten" (29), zu „Gregorianik" (30) und „Obertonmusik" (30), zu „Klangschale" (30) und „neuer Musik (der Avantgarde)" (30), zu „Hör-Konzentrationsübungen im Alltag" (30) und dazu, „Orte der Entschleunigung" (30) aufzusuchen, „wo Raum und Zeit zum Hören ist" (30).

In diesem Ansatz wird der Leib sehr sensibel wahr- und ernstgenommen. Eine Leibvergessenheit wird man ihm nicht unterstellen können. Zugleich wird der Leib dabei nicht geistlich verzweckt oder überfordert oder in ein hierarchisches Verhältnis zum Glauben gesetzt. Vielmehr wird der Leib im Kontext des christlichen Glaubens in seiner Gebrochenheit und Gefährdung gewürdigt. Es wird berücksichtigt, dass der Leib Neues lernen kann, ohne dass er dafür diszipliniert oder seziert wird.



2.1 KRITERIEN

Was jetzt noch fehlt, ist eine Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und Yoga – aber nicht aus einer spirituellen oder weltanschaulichen Perspektive auf Yoga, sondern aus einer praktisch-theologischen Sicht auf den Leib. Dabei benenne ich zwei Kriterien und zwei offene Fragen, die m.E. bedenkenswert sind.

(1) Bei Jesus sehen wir, dass es ihm als Heiler und Exorzist primär um die heilsame Zuwendung zum leidenden Leib geht. Erinnerung sei insbesondere an die Bitte der syrophönizischen Frau in Mk 7,24 ff., deren Tochter unter einem Dämon leidet. Jesus lässt sich von ihr überzeugen, dass die Linderung des Leides Vorrang hat vor der Frage der religiösen Wahrheit oder der Zugehörigkeit zum richtigen Kollektiv.

Wenn also bestimmte Yoga-Übungen bei manchen Menschen Schmerzen lindern oder Heilung fördern können, wäre es m.E. aus praktisch-theologischer Sicht geradezu geboten, sie zu empfehlen bzw. zu praktizieren. Der weltanschauliche Hintergrund würde in einem zweiten Schritt reflektiert werden. Umgekehrt würde ich es kritisieren, wenn Yoga so praktiziert oder angeleitet würde, dass es zur Schädigung des Leibes, zu Leid, Schmerz oder Krankheit käme.

(2) Zum Zweiten scheint mir die paulinische Rede vom Leib als Tempel des Heiligen Geistes bedenkenswert. Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen und frühjüdischen Abscheu gegenüber kultischer Tempelprostitution, wie sie im antiken Babylonien im Dienst der Ishtar, in Phönikien für Aschera und generell in Kleinasien im Kult der Magna Mater üblich war¹, lässt sich einerseits verstehen, weshalb Paulus beim Thema Prostitution überhaupt mit einem Hinweis auf einen Tempel aufwartet. Da es andererseits kultische Prostitution heute in dieser Weise nicht mehr gibt, muss die Rede vom Leib als Tempel des Heiligen Geistes heute neu und zeitgemäß interpretiert werden.

Dabei bietet es sich an, sich zunächst klarzumachen, dass kultisch praktizierte Sexualität im antiken orientalischen Kontext selbstverständlich eine religiöse Funktion und Bedeutung hatte: Die genannten Göttinnen waren v.a. für die Fruchtbarkeit der Felder, des Viehs und der Menschen zuständig – was also lag



näher, als Sexualität kultisch zu feiern und auf diese Weise im Kontext eines magisch-analogen Weltverständnisses zugleich die Fruchtbarkeit des Lebens zu sichern. Vor diesem Hintergrund würde ich die Verfehlung gegenüber dem Leib als Tempel des Heiligen Geistes heute folgendermaßen interpretieren: Das theologische Problem besteht darin, den Leib kultisch-magisch zu instrumentalisieren und ihn auf diese Weise auch zu sakralisieren, also mit der Würde des Heiligen auszustatten. Der Leib soll nicht einer Fruchtbarkeitsgöttin dienen, sondern er gehört dem Heiligen Geist; und er ist nicht selbst heilig, sondern er beherbergt nur den Heiligen Geist.

Wenn wir weiter die pneumatologische Erkenntnis ernst nehmen, dass das Werk des Heiligen Geistes darin besteht, Christus zu bezeugen (vgl. Joh 14,26: „Aber der Tröster, der Heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“, vgl. 1 Kor 12,3: „niemand kann sagen: Jesus ist der Herr, außer durch den Heiligen Geist.“), dann könnte man theologisch zusammenfassend formulieren: Der Leib ist Tempel des Hlg. Geistes, der Christus bezeugt. Der Leib dient dem Christuszeugnis; und er wird entweiht, wenn er kultisch instrumentalisiert und selbst sakralisiert wird. Mir ist keine jesuanische oder paulinische Überlieferung bekannt, die eine Sakralität des Leibes belegen oder auch nur andeuten würde.

So gesehen ist jede kultische Instrumentalisierung und Sakralisierung des Leibes problematisch; sei es in der mittelalterlichen Misshandlung des Leibes zur Erlangung des Seelenheiles, sei es im Kontext der frühmodernen Industriegesellschaft zugunsten des Götzen Kapital, sei es im Kontext des modernen Nationalstaates zur Idealisierung eines politischen Kollektivs, sei es im national-nationalistisch motivierten, ästhetisch sakralisierten Sport, oder wenn der Leib in der Spätmoderne zum Garant letzter gefühlter Gewissheiten im Kontext einer verunsicherten Spätmoderne überhöht wird, wie es in Teilen des pentekostalen Christentums, des zeitgenössischen Extremsports oder des westlichen Yoga der Fall sein kann.

An den Ansätzen von Pisarski, Sill und Bubmann finde ich daher überzeugend, dass leiblich-sinnliche Erfahrungen bei ihnen wahr- und ernstgenommen und mit dem Glauben in Relation gebracht werden, ohne dass der Leib dabei jedoch geistlich verzweckt oder sakralisiert wird.

Auf die Frage nach dem Verhältnis von Yoga und Christentum übertragen hieße das: Wenn im Yoga versucht wird, Erfahrungen des Leibes als letzte Gewissheiten zu deuten und den Leib damit spirituell zu überhöhen und zu sakralisieren, würde ich theologischen Einspruch erheben.



Exkurs: Sebastian Painadaths christlicher Yoga-Weg

Übrigens folgt der bekannte indische Jesuit Sebastian Painadath, der einen christlichen Yoga-Weg entwickelt hat, argumentativ gerade dem von mir theologisch kritisierten Weg: In Anlehnung an die spirituelle Hochschätzung des Körpers im Tantrismus und im Hatha-Yoga², in denen der Körper als heilig gilt (vgl. 179), und in Aufnahme der mittelalterlichen mystischen Tradition von der „Gottesgeburt in jeder Gläubigen“ (180) zeichnet Painadath den „Leib des Menschen religiös“ (180) aus; der Leib ist bei ihm nach Koll „eine Art Ursakrament“ (180): „Gott hat unseren Leib zum Medium seines heilenden Entgegenkommens gemacht.“³

Auch seine Interpretation des paulinischen Motivs vom Leib als Tempel des Heiligen Geistes unterscheidet sich erheblich von meiner: Nach Koll⁴ stellt für ihn der Heilige Geist „sozusagen die sinnliche Seite Gottes dar“ (180), und das aus dem Yoga übernommene, christlich gedeutete Sonnengebet soll dementsprechend dazu führen, „die Gegenwart des göttlichen Geistes im Alltag intensiver zu spüren und wahrzunehmen“ (181).⁵

2.2 OFFENE FRAGEN

(1) Hinsichtlich Gabriel Bunges Darstellung der Tradition der Wüstenväter und -mütter stellt sich mir die Frage, ob die leibliche Ausübung einer Haltung tatsächlich mehr oder weniger zwangsläufig zur Formung derjenigen inneren Glaubenshaltung führt, die diese leibliche Haltung ursprünglich hervorgebracht hat. Die Gebetshaltungen der Wüstenväter und -mütter entstammten den biblischen Texten und der christlichen Tradition, und sie führten wiederum zu den biblischen Texten und zur christlichen Tradition zurück. Gilt das entsprechend auch für andere, etwa fernöstliche Formen der Leibarbeit?

Bunges Argumentation im Blick auf nicht-christliche Praktiken und Metho-

den überzeugt mich nicht wirklich, sie ist mir zu magisch. Dann müsste man z. B. auch vor dem Falten der Hände beim Gebet warnen, insofern diese Geste ursprünglich vermutlich aus dem mittelalterlichen Lehnswesen stammte und dort ein Zeichen der „Unterwerfung und Leibeigenschaft“⁶ war; würde jemand ernsthaft behaupten, dass das Falten der Hände gleichsam automatisch zu einer inneren Haltung der Leibeigenschaft gegenüber Gott führt?

Andererseits könnte an seiner Warnung vor der Ausübung nicht-christlicher Praktiken und Methoden auch etwas dran sein – wenn auch aus einem anderen Grund: Zwar liegt uns zu dieser Frage kein direktes empirisches Material vor,



aber was dem zumindest nahe kommt, ist die von der Religionswissenschaftlerin Annette Meuthrath 2014 veröffentlichte Studie „Wenn ChristInnen meditieren“⁷, in der sie 899 Fragebögen ausgewertet hat⁸, etwa zu der Frage, wie sich Glaubensvorstellungen von Christ*innen durch östliche Meditationsformen verändern. Sie schreibt, dass

„insbesondere nach östlichen Formen meditierende ChristInnen fremde Glaubensvorstellungen und auch z. B. Riten in ihre Glaubensüberzeugungen und ihre Glaubenspraxis aufnehmen. Es zeigte sich weiterhin, dass vor allem nach östlichen Formen Meditierende andere ‚höhere Wesen‘ oder ‚Gottheiten‘ als den christlichen Gott verehren oder an ein überpersonales Göttliches glauben und eher an Konversion denken als andere meditierende ChristInnen.“ (147)

Auch wenn diese Ergebnisse wie gesagt nicht direkt auf Yoga übertragen werden können, geben sie doch zu denken – so wenig mich wiederum Bunes Argumentation überzeugt.

(2) Von Eickhoff übernehme ich schließlich den Hinweis, dass das Kultivierungsprojekt der Domestizierung, Zivilisierung, Disziplinierung und Sedierung des Leibes letztlich kontraproduktiv war, insofern die Prozesse der Beunruhigung in der Spätmoderne dadurch erst recht zugenommen haben.

Wenn wir uns verdeutlichen, dass das Hatha Yoga von jeher einer Unterjochung (sanskrit: yoga für Joch) oder Disziplinierung des Leibes und Pranayama Yoga einer Disziplinierung des Atems gleichkommt, weiter dass Yoga hierzulande meist in Yoga-Schulen gelehrt und in Bildungseinrichtungen vermittelt wird, so ist unschwer zu erkennen, dass es zumindest in Teilen des westlichen Yoga auch um die Disziplinierung des Leibes, um Leistungsoptimierung⁹ und Emotionskontrolle¹⁰ und damit um eine Instrumentalisierung des Leibes geht.

Vom Leib her gedacht lautet die praktisch-theologische Frage, ob der Rückgriff auf Yoga überhaupt helfen kann, ein zukunftsfähiges, tragfähiges christliches Leibparadigma zu gestalten, wenn es letztlich doch wieder nur eine andere Methode ist, um das zu tun, was in den europäischen Christentümern schon seit Jahrhunderten getan wird, nämlich den Leib zu disziplinieren, Atem und Emotionen zu kontrollieren, die Vergeistigung zu steigern und den Leib einem wie auch immer gearteten Glauben zu unterwerfen. Wenn aber das abendländische Kultivierungsprojekt der Disziplinierung und Sedierung des Leibes letztlich zu einer stärkeren Beunruhigung des Menschen geführt hat, warum sollte man es dann weiter fortführen?



Dies ist keinesfalls als Kritik an individuellen Praktiken der Disziplinierung oder der Sedierung im Bereich der christlichen Spiritualität gedacht, vielmehr geht es mir um eine gesellschaftliche Frage: Sollte der geistliche Beitrag der Kirche zur Gegenwartskultur tatsächlich darin bestehen, die Prozesse der Disziplinierung und Sedierung noch weiter voranzutreiben, wenn sie für die Menschen kontraproduktiv sind?



Wie könnte ein zukunftsfähiges christliches Leibparadigma in der Spätmoderne aussehen? Das ist die Frage, zu der uns die Beschäftigung mit dem Yoga auch führt. Auch ich habe darauf keine fertige Antwort, will aber wenigstens einige Überlegungen dazu anstellen.

- Für Sill und Bubmann bewährt sich christliche Lebenskunst jenseits menschlicher Selbstmächtigkeit im Eröffnen gelingender Möglichkeitsräume in der Nachfolge Christi. Vielleicht müsste man das Motiv der Nachfolge in einem leiblichen Sinne noch ernster nehmen und die fußläufige Fortbewegung in der Schöpfung im geglaubten Beisein Christi verstärkt in den Blick nehmen, wie es etwa im geistlichen Übungsweg des Pilgers praktiziert wird.
- Eickhoff deutet an, dass es womöglich sinnvoll wäre, sich in der Spätmoderne erneut der Existenzweise des Wanderns zuzuwenden, nachdem das von ihm skizzierte Kultivierungsprojekt nicht erfolgreich war. Auch von dieser Seite her also ein Votum fürs raumübergreifende Draußensein, frei von Disziplinierung und Sedierung des Leibes.
- Der Leib käme hier als das in den Blick, was uns die Nachfolge Christi ermöglicht. Er würde wahr- und ernstgenommen, ohne spirituell verzweckt und selbst sakralisiert zu werden.

- Karl-Heinrich Ostmeyer¹ hat das Gebet beschrieben „als jede Form menschlicher Kommunikation mit Gott und Christus [...] Wer sich in einer Beziehung mit Gott befindet und mit Gott (und Christus) in einer Form der Kommunikation verbunden ist, der betet.“ (A. a. O.) Dabei betont er ausdrücklich: „Das schließt sowohl nonverbale als auch kultische Formen der Hinwendung mit ein.“ (A. a. O.)

Wenn wir also mit dem Körper in Beziehung und in Kommunikation zu Gott und Christus – und ich würde inkludieren: zum Heiligen Geist – sind, dann käme diesem bewegten Draußensein in der Nachfolge Christi durchaus der Charakter eines Gebets zu.



Zum Schluss noch ein persönliches Wort, das auch mit der Geschichte meiner Familie in der Missionsarbeit (in Papua-Neuguinea) zu tun hat: Ich empfinde die christliche Umdeutung von Yoga-Übungen als zutiefst kolonialistisch. Meines Erachtens müsste uns der Respekt vor fremden religiösen Traditionen und fremden Kulturen dazu bringen, eine Assimilation ihrer Praktiken und Rituale, etwa als „christliches Yoga“, zu unterlassen oder dann wenigstens begrifflich kenntlich zu machen, dass es sich dabei nicht um „Yoga“, sondern beispielsweise um eine Form christlicher Leibarbeit mit Elementen aus dem Yoga handelt.

Der Hinweis darauf, dass Christen schon immer fremde Frömmigkeitspraktiken übernommen und umgedeutet haben, gilt m. E. nicht: Nur weil etwas „schon immer“ in einer bestimmten Weise praktiziert wurde, heißt das noch nicht, dass es jemals richtig war oder dass wir es einfach weiter so machen können, wenn wir heute zur Einsicht gelangt sind, dass diese Art der Assimilation übergriffig ist.

Ich schließe mit einem Aphorismus, der Albert Camus zugeschrieben wird und der mir im Blick auf die hier dargelegten Erkundungen zum Leib und zu den Überzeugungen, die wir ihm zumuten, durchaus passend erscheint: „Seine Grundsätze soll man für die wenigen Augenblicke in seinem Leben aufsparen, in denen es auf Grundsätze ankommt, für das meiste genügt ein wenig Barmherzigkeit.“ Vielleicht bräuchte auch unser Leib insgesamt mehr Barmherzigkeit und weniger Überzeugungen.



EINLEITUNG

- 1 Für das Folgende: https://www.ezw-berlin.de/downloads/Information_112.pdf, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 2 Für das Folgende: Bernd Dürholt, EDEL-GYMNSIK ODER PHILOSOPHISCHE LEHRE? WAS YOGA VERSPRICHT – UND WELCHE GRUNDLAGEN DAHINTER STEHEN, DAS APOLOGE-TISCHE ABC, zu finden unter: <https://www.weltanschauungen.bayern/sites/www.weltanschauungen.bayern/files/Yoga.pdf>, letzter Aufruf am 4.1.2021.
- 3 Für das Folgende: <https://www.confessio.de/artikel/1225>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 4 Für das Folgende: <https://www.efo-magazin.de/magazin/leben-alltag/zwischen-glauben-und-gymnastik-wie-viel-religion-steckt-im-yoga/>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 5 Für das Folgende: <https://www.weltanschauungsfragen.de/informationen/informationen-a-z/informationen-f/fernoestliche-bewegungs-und-spiritualitaetsformen/>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 6 Die im Christentum durchaus wichtige Vorstellung eines kollektiven Leibes (1 Kor 12,12f.: „Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl viele, ein Leib sind: so auch der Christus. Denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden“), wird im Folgenden also nicht reflektiert, ebenso wenig die theologischen Traditionen rund um den Auferstehungsleib nur am Rande vorkommen.
- 7 Vgl. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Leib>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 8 Vgl. Art. „corpus“, in: Langenscheidts Großes Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch, Berlin u.a., 19917, 281.

1 LEIBPARADIGMEN IN DER GESCHICHTE DER CHRISTENTÜMER

- 1 Vgl. Jan-Adolf Bühner, Art. „Engel“, „1. Biblisch“, in: Erwin Fahlbusch u. a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, 1. Band, 1986³, Göttingen, 1030–1033, hier 1032.
- 2 Für das Folgende: Silvia Schroer, Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt, 1998, 42f.
- 3 Für das Folgende: Franz Heinrich Kettler, Art. „Origenes“, in: RGG³, Band 4: Kop–O, München u. a., 1986, 1692–1701.
- 4 Für das Folgende: Rudolf Lorenz, Art. „Augustin, I. Aurelius (354–430)“, in: RGG³, Band 1: A–C, München u. a., 1986, 738–743.
- 5 Für das Folgende: Gabriel Bunge, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg, 1999³.
- 6 Für das Folgende: Jose Quilongquilong, Mit dem Körper beten. Anregungen zu einem ganzheitlichen Gebet, 1998, München.
- 7 S. <https://www.geo.de/geolino/mensch/2903-rtkl-weltveraenderer-franz-von-assisi>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 8 Für das Folgende, auch für Zitate von Franz: Peter Dinzelbach, Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Tübingen, 2007.
- 9 Für das Folgende: Vladimir J. Koudelka (Hg.), Dominikus. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, Olten, 1983.
- 10 Für das Folgende: Peter Dyckhoff, Mit Leib und Seele beten. Die neun Gebetsweisen des Dominikus, Freiburg i. Br. u. a., 2003.



- 11 S. Peter Dinzelbach, Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Tübingen, 2007, 26.
- 12 Für das Folgende: Peter Dyckhoff, Mit Leib und Seele beten. Die neun Gebetsweisen des Dominikus, Freiburg i. Br. u. a., 2003.
- 13 Für das Folgende: Peter Dinzelbach, Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Tübingen, 2007.
- 14 Für das Folgende: <https://www.velkd.de/theologie/kleiner-katechismus.php>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 15 Hierfür und für das Folgende: <https://www.institem.com/ueber-institem/>, letzter Aufruf am 3.7.2020.
- 16 Für das Folgende: Karl-Heinz Steinmetz, Stille. Seelbad. Engelsbrot. Heimische spirituelle Traditionen neu entdeckt, Wien, Graz, Klagenfurt, 2018.
- 17 Detlev Pollack, Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M., New York, 2015.
- 18 Für das Folgende: Michael Schübler, Gott erleben und gerettet werden? Praktiken und Affektstrukturen des pentekostalen Christentums in europäisch-theologischer Perspektive, in: Gunda Werner (Hg.), Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?, Katholizismus im Umbruch, Band 7, Freiburg, Basel, Wien, 2018, 215-262.
- 19 Für das Folgende: Hajo Eickhoff, Strategien der Beruhigung. Vom Homo domesticus zum Homo sapiens, in: Dirk Matejowski, Dietmar Kamper, Gerd-C. Weniger (Hg.), Mythos Neanderthal. Ursprung und Zeitenwende, Frankfurt, New York, 2001, 247-266. Zu finden bei und zitiert nach: <http://www.hajoickhoff.de/kultur/kultivierung/>, letzter Aufruf am 3.7.2020.
- 20 Für das Folgende: Michael Bergunder, Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 6, 2009, 245-269.
- 21 Für das Folgende: Michael Schübler, Gott erleben und gerettet werden? Praktiken und Affektstrukturen des pentekostalen Christentums in europäisch-theologischer Perspektive, in: Gunda Werner (Hg.), Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?, Katholizismus im Umbruch, Band 7, Freiburg, Basel, Wien, 2018, 215-262.
- 22 Für das Folgende: Magnus Striet, Zeitgeist geht auf Missionsreise, in: Ursula Nothelle-Wilfeuer, Magnus Striet (Hg.), Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“, Katholizismus im Umbruch, Band 8, Freiburg, Basel, Wien, 2018, 53-74.
- 23 Für das Folgende: Michael Schübler, Gott erleben und gerettet werden? Praktiken und Affektstrukturen des pentekostalen Christentums in europäisch-theologischer Perspektive, in: Gunda Werner (Hg.), Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?, Katholizismus im Umbruch, Band 7, Freiburg, Basel, Wien, 2018, 215-262.
- 24 Vgl. Martin Petzke, Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum, Bielefeld, 2013.
- 25 S. Ingolf Ulrich Dalferth, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen, 1992, 3.
- 26 Für das Folgende: Karl-Heinrich Bette, X-treme: Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports, Bielefeld, 2004.

- 27 Vgl. hierzu Hansjörg Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Freiburg i. Br., Basel, Wien, 2003.
- 28 Für das Folgende: <https://www.bikramaltona.de/%C3%BCber-uns/g%C3%A4stebuch/>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 29 Für das Folgende: <https://de.yoga.in/centers/isha-yoga-center-982.html>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 30 Für das Folgende: <http://www.yoga.leitfaden.net/klassische-yogaformen/8-stufen-fortschritt.html>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 31 Vgl. <https://www.projekt-gesund-leben.de/2015/01/meine-erfahrungen-mit-bikram-yoga/>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 32 Hierfür und für das Folgende: <https://www.haw-landshut.de/aktuelles/news/news-detailansicht/article/koerperkult-als-ersatzreligion.html>, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 33 S. Robert Gugutzer, „Körperarbeit ist Identitätsarbeit“, in: Welt am Sonntag, 12.2.2017, Nr. 7, 3, zu finden unter: https://www.uni-frankfurt.de/66105968/Welt_am_Sonntag_12_02_17_Interview_K%C3%B6rperarbeit.pdf, letzter Aufruf am 15.12.2020.
- 34 So heißt es etwa auf <https://mein.yoga-vidya.de/profiles/blogs/warum-yoga-ublen>, letzter Aufruf am 15.12.2020: „Dass Yoga mehr Freude macht und dich gut fühlen lässt, während du es machst, sind gute Gründe, warum man Yoga übt.“ (A. a. O.) Und weiter: „Wer Yoga übt, fühlt eine Öffnung zum Transzendenten. Man kann es Gott nennen, das Göttliche, das Numinose.“ (A. a. O.)
- 35 Die Redakteurin Alexandra Kraft schreibt in ihrem kritischen Beitrag „Das Glück ist ein Turnschuh. Wie gesund Bikram-Yoga wirklich ist“ auf <https://www.stern.de/gesundheit/das-glueck-ist-ein-turnschuh/das-glueck-ist-ein-turnschuh-wie-gesund-bikram-yoga-wirklich-ist-6819516.html>, letzter Aufruf am 15.12.2020: „Gerade reden doch alle über Bikram-Yoga. Wie fit und schön sie das Recken und Strecken bei 41 Grad Raumtemperatur gemacht habe.“ (A. a. O.)
- 36 So wird auf <http://www.bikramyogamuenchen.de/bikram-yoga/>, letzter Aufruf am 15.12.2020, als einer der „Benefits“ (a. a. O.) des Bikram Yoga die „Kräftigung der Muskulatur“ (a. a. O.) in Aussicht gestellt.
- 37 Für das Folgende: Günther Lohr, Anne Grande, Inge Jaumann, Leonore Körner (Hg.), Exerzitien im Alltag. Geistliche Übungen für Advent, Fastenzeit und andere Anlässe im Jahr, München, 1998.
- 38 Für das Folgende: Sibylle Rolf, Wie können wir heute beten?, in: Werner Zager (Hg.), Liberale Frömmigkeit? Spiritualität in der säkularen und multireligiösen Gesellschaft, Leipzig, 2015, 187-201.
- 39 Für das Folgende: Luca Baschera, Ralph Kunz, Der Gottesdienst der Kirche im Widerspiel von formativem und expressivem liturgischen Handeln, in: Luca Baschera, Angela Berlis, Ralph Kunz (Hg.), Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes, Praktische Theologie im reformierten Kontext, Band 9, Zürich, 2014, 9-37.
- 40 Für das Folgende: Martin Nicol, Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen, 2010.
- 41 Für das Folgende: Peter Zimmerling, Die charismatische Bewegung. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch, Göttingen, 2001.
- 42 Vgl. Hansjörg Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium



- und Praxis, Freiburg i. Br., Basel, Wien, 2003.
- 43 Für das Folgende: Waldemar Pisarski, Gott tut gut. Salbungsgottesdienste. Grundlagen und Modelle, München 2000.
- 44 Vgl. Waldemar Pisarski, „... und salbten viele Kranke und machten sie gesund“, in: Woty Gollwitzer-Voll (Hg.), „...macht Kranke gesund!“. Heilen als Aufgabe der Kirche, München, 2004, 157–168, hier: 168.
- 45 Für das Folgende: Waldemar Pisarski, Gott tut gut. Salbungsgottesdienste. Grundlagen und Modelle, München 2000.
- 46 Für das Folgende: Bernhard Sill, Peter Bubmann, Einleitung, in: Bernhard Sill, Peter Bubmann (Hg.), Christliche Lebenskunst, Regensburg, 2008, 9–19.

2 KRITERIOLOGIE IM BLICK AUF YOGA

- 1 Vgl. Wolfram von Soden, Art. „I. Kultische Prostitution“, in: RGG³, Tübingen, 1986, 642f.
- 2 Für das Folgende: Julia Koll, Körper beten. Religiöse Praxis und Körpererleben, Praktische Theologie heute, Band 85, Stuttgart, 2007.
- 3 S. Sebastian Painadath, Das Sonnengebet. Ein Übungsbuch zum Tagesbeginn, München, 2003^{3, 9}.
- 4 Für das Folgende: Julia Koll, Körper beten. Religiöse Praxis und Körpererleben, Praktische Theologie heute, Band 85, Stuttgart, 2007.
- 5 Vgl. hierzu Sebastian Painadath, Das Sonnengebet. Ein Übungsbuch zum Tagesbeginn, München, 2003^{3, 134}.
- 6 S. Charles Panati, Populäres Lexikon der religiösen Gegenstände und Gebräuche, 1998, Frankfurt a. M., 20f.
- 7 Vgl. Annette Meuthrath, Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis, Religionswissenschaftliche Studien, Band 14, Berlin u. a., 2014.
- 8 Für das Folgende: Annette Meuthrath, Meditation – eine Herausforderung für den christlichen Glauben? Zu den Glaubensvorstellungen und zum Glaubensvollzug meditierender Christinnen und Christen, in: Materialdienst der EZW, 4/2017, 140–147.
- 9 Auf <https://www.ganzwunderbar.com/yoga-fuer-leistungssportler/>, letzter Aufruf am 15.12.2020, wird Leistungssportlern, die Yoga praktizieren, in Aussicht gestellt: „Mentale und körperliche Leistungssteigerung“.
- 10 Auf <https://www.yoga-aktuell.de/yoga-praxis/yoga-gefuehle/>, letzter Aufruf am 7.5.2019 (der Beitrag ist Stand 15.12.2020 online nicht mehr ganz zu lesen, liegt dem Verfasser jedoch als Download vor), wird Yoga empfohlen für die „innere Distanzierung von unseren Gedanken und Gefühlen“ (a. a. O.) und um „allem und jedem, in mir und außerhalb von mir, mit Gleichmut zu begegnen“ (a. a. O.).

3 AUSBLICK

- 1 Für das Folgende: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/gebete-beten-nt/ch/eea39d03cc7974e241297771c4f9ed1d/>, letzter Aufruf am 15.12.2020.

WAS-News – bisher erschienen:

2017	Heilen wie Jesus?
2018	Luther und die „Schwärmer“
2019	Curriculum Apologetik Bayern
2020	Frieden, Vergöttlichung, Unsterblichkeit Auf den Spuren neuer religiöser Bewegungen und Neureligionen in Japan und Südkorea
in Arbeit:	

WAS-NEWS SONDERAUSGABEN – BISHER ERSCHIENEN:

2020 – 01	Evangelische Orientierungen Inmitten Weltanschaulicher Vielfalt - Stammteil
2020 – 02	Digitalisierung. Sakralisierung. Sünde. Transhumanismus.
2021 – 03	Evangelische Orientierungen Inmitten Weltanschaulicher Vielfalt - Regionalteil
2021 – 04	Klimaschutzbewegungen aus weltanschaulicher Sicht Ein dokumentierender und analysierender wissenschaftlicher Diskussionsbeitrag Anhang: Kirchliche Positionen und Projekte zum Klimaschutz
2021 – 05	Perspektiven einer christlichen Somatologie Leib und Glaube und das Beispiel Yoga

ABENTEUER WELTANSCHAUUNGEN

