

ROSTOCKER PHÆNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



40

Klaas Huizing

Leibhaftig.
Eine Theologie des Spürens

Herausgegeben
von
Michael Großheim
Steffen Kluck

ROSTOCKER PHÆNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Clemens Albrecht (Koblenz)

Prof. Dr. Christoph Demmerling (Marburg)

Prof. Dr. Tonino Griffero (Rom)

Prof. Dr. Jürgen Hasse (Frankfurt a. M.)

Prof. Dr. Shinji Kajitani (Tokyo)

Prof. Dr. Hilge Landweer (Berlin)

Prof. Dr. Helmut Lethen (Wien)

Prof. Dr. Andrzej Przyłebski (Poznan)

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):

Großheim, Michael/Kluck, Steffen (Hrsg.)

RPM 40

Leibhaftig. Eine Theologie des Spürens

von Klaas Huizing

Rostock 2024

ISBN: 978-3-86009-401-3

Satz & Layout: Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:

Prof. Dr. Michael Großheim

Universität Rostock | Institut für Philosophie | 18051 Rostock

Das Erscheinen der Rostocker Phänomenologischen Manuskripte
wird ermöglicht durch die freundliche Unterstützung der



STIFTUNG
NEUE
PHÄNOMENOLOGIE

Leibhaftig.

Eine Theologie des Spürens

Klaas Huizing (Würzburg)

1. Lehngeschäfte

Es gibt Philosophen und Philosophinnen, die sind chronisch überbucht. Als Leserin oder Leser kommt man mit der Lektüre kaum hinterher. *Hast du schon den neuen Habermas gelesen?* Gerne flüchtet man sich in die verräterische Auskunft: *Liegt bereits auf meinem Nachttisch.* Sind es öffentliche Philosophen, Philosophen, die ständig *around* sind, dann hilft zum Erstkontakt mit dem druckfrischen Werk ein schneller Blick in die Plattform *Perlentaucher* oder – milde kostenpflichtig – der Besuch auf *blinkist*. Komplizierter sind Rezeptionsgeschichten, wenn ein Autor oder eine Autorin mit großer Nachhaltigkeit Bücher publiziert, die es nicht – oder zumindest nicht sofort – ins Zitatkartell schaffen. Hier droht Edelfaulnis.

In dieser Gefahr stand lange das imposante Werk von Hermann Schmitz. Neuerer-Stolz kippte schleichend in die Bitternis, von der eigenen Zunft demütigend übersehen worden zu sein. Anhänger einer Verfallsgeschichte – die bei Schmitz (spätestens) mit Platon anhebt – neigen freilich dazu, die Granden der Philosophiegeschichte klein zu reden, zu Nörglern in Dauerschleife zu verkommen und gegenwärtige Erbschaftsverwalter zu *bashen*. Sehr spät, entdeckt und engagiert protegiert von jüngeren Alterskohorten, zählt inzwischen Schmitz mit seiner Leib-Phänomenologie zu den Klassikern der Anthropologie. Im Schlussakkord seines Lebens hat er noch erleben dürfen, wie einer der großen Gestalten deutschsprachiger Philosophie, Dieter Henrich, ein sehr gut gehütetes Lob über ihn ausschüttete. In seiner in Interviewform gehaltenen Autobiographie äußert sich Henrich bewundernd über Schmitz' *System der Philosophie*: «Wer verpflichtet sich selbst heute noch auf eine solche Aufgabe? Ich denke an Schmitz, der schon allein von daher zu bewundern ist.» (Henrich 2021, 212) Und selbstredend haben in der Philosophie und in anderen Fächern wie etwa der Soziologie Rezeptionsgeschäfte stattgefunden, die zum Teil auch zu einer Urbanisierung des Denkkosmos von Schmitz beigetragen haben: etwa bei Gernot Böhme (2003), Thomas Fuchs (2018), Peter Sloterdijk (2004), Hartmut Rosa (2016) – alles Autoren, die auf dem Büchermarkt erfolgreich sind oder erfolgreich waren. Das gilt in der Wissenschaftscommunity stets als verdächtig.

Leider schleppend verließ die Rezeptionsgeschichte innerhalb der evangelischen Theologie. Als erstes Fach griff die Praktische Theologie zu, namentlich Manfred Josuttis (1936–2018) erwählte Schmitz zu seinem Gewährsmann. (Josuttis 1996, Engemann 2009, 2013) Dann folgten wenig später in den Endneunzigern der phänomenologisch arbeitende Systematiker Hermann Timm und seine Schülerinnen und Schüler. Schmitz ist zu meinem Mastermind geworden. Sowohl meine Ethik als auch meine Dogmatik haben kräftige Lehngeschäfte bei Schmitz gezeichnet. (Huizing²2020; ²2024, vgl. Bendrath 2007)

Eine Rezeption der Leibphänomenologie von Schmitz durch die Theologie, vor allem durch die liberale Theologie, ist sogar naheliegend, denn seine Schriften zum Göttlichen/Heiligen positionieren sich ausdrücklich im Fahrwasser von Rudolf Ottos (1969-1937) Bestseller *Das Heilige* ([1917], 2014) Portalbegriffe wie der *spürende Leib*, *Einleibung* oder *spielerische Identifizierung* ermöglichen schöpferische Neuformierungen überkommener und oft petrifizierter dogmatischer Gehalte. Namentlich der Leib zählt trotz des Topos einer Inkarnationstheologie zu den verwahrlosten Beständen christlicher Theologie, musste doch der Leib seit Augustin für eine falsche Verzweckung herhalten: Um den absurd negativen Universalismus der Erbsünde zu begründen, wurde im triebgesteuerten Geschlechtsakt, so die Behauptung, die Sünde weitergereicht. Wer von einer Mutter geboren wird, kommt also als Sünder auf die Welt. Taufrituale dien(t)en als Abwaschprozedur der Sünde, die sich freilich so hartnäckig wie Rotwein erwies. Die Spätkosten dieser Tradition sind kaum zu beziffern. Es drohte (und droht noch immer) eine Insolvenz. Die Leib-Phänomenologie von Schmitz bietet die Chance für einen gelenkigen Neustart.

Mein Essay hat viereinhalb Teile. Ein erster Teil zeigt: Der Leib ist der primordiale Anknüpfungspunkt religiöser Erfahrung. Das ist gegen die Karl-Barth-Tradition oder Barth-(Neo-)Orthodoxie formuliert, die einen *Anknüpfungspunkt* aus sündentheologischer Perspektive ganz entschieden abgelehnt hat: Der ganze Mensch ist sündenverseucht. Mit Schmitz kann man, so der zweite Teil, zeigen: Hier liegt in der Sündenfrage eine versteckte Pathologisierung vor. Ein dritter Teil pointiert eine starke These: Die Phänomenologie des spürenden Leibes erlaubt Erfahrungen, die der Apostel Paulus erst für die Ewigkeit versprach und als pneumatischen Leib oder Geist-Leib versprachlichte. Ich lese Schmitz so: der spürende Leib kann bereits hier zumindest teilweise aus dem Körper ausreisen. Diese These ist zugleich Vorspiel für die Frage nach einem ewigen Leben, genauer: nach einem unsterblichen Leib – eine These, die auch in der Schmitz-Schule umstritten ist. Der Portalbegriff der spielerischen Identifizierung (1990,

174–182; 188–194) bietet zwischenzeitlich die Möglichkeit zu einem kleinen Exkurs, der die überkommene Abendmahlslehre und ihre verschlissenen Ontologien gegenwartsnah spieltheoretisch reformuliert.

2. Der Leib als Resonanzboden

Es ist beileibe keine Übertreibung zu behaupten, Schmitz habe auf dem Feld der Phänomenologie und als Start-up-Gründer der *Neuen Phänomenologie* (Schmitz 1980; vgl. 2011) Martin Heidegger zu einer Gigantomachie herausgefordert und dabei ein 10.000 Seiten starkes, leicht adipöses Werk *System der Philosophie* (Schmitz, Neuauflage 2019a) publiziert. Schmitz geht es nicht um eine ominöse *Seinsvergessenheit*, sondern um die *Leibvergessenheit*, die prompt nicht nur der Zeit, sondern dem Raum viel konzentrierte Aufmerksamkeit schenkt – nicht *Sein und Zeit*, sondern *Leib und Raum oder Wohnung* lautet das anspruchsvolle Programm. Der Leib ist für Schmitz, so seine ursprüngliche Einsicht, ein *Resonanzkörper*,

«der universale Resonanzboden, wo alles Betroffensein des Menschen seinen Sitz hat und in die Initiative des eigenen Verhaltens umgeformt wird; nur im Verhältnis zu seiner Leiblichkeit bestimmt sich der Mensch als Person.» (Schmitz 1990, 116)

So lautet das zentrale Zitat. Dieser Begriff der *Resonanz*, der im Gesamtwerk von Schmitz früh auftaucht, machte enorme Karriere: Nach Schmitz hat zunächst der Neutestamentler Gerd Theissen diesen Begriff zu einem seiner Schlüsselbegriffe erhoben, sehr viel später dann Hartmut Rosa in seinem gleichlautenden *opus magnum*. (Theissen 1978; Rosa 2016)

Typisch für Schmitz ist die Konzentration auf den spürenden Leib. Mit Goethe, einem seiner frühen Lieblinge, fragt Schmitz nach dem Primärkontakt von Welt. Frage: Wo strandet die Welt an? Antwort: Beim spürenden Leib. Schmitz spricht von affektiver Betroffenheit, um zunächst die basale *Passivitätsstruktur* herauszustreichen. Welt drängt heran durch Gefühlsmächte, die sich auch personal inkarnieren können. Diese kopernikanische Revolution der Denkungsart verortet die Gefühle nicht länger im Inneren des Körpers, wo sie wie in einer Tupperware-Schüssel durch die Vernunft unter Kontrolle gehalten werden sollen, damit der Deckel nicht abplatzt. Schmitz deutet Gefühle als räumlich ergossene Atmosphären, die von außen den spürenden Leib involvieren. Damit kommt den Gefühlen, nochmals: die sich auch personal inkarnieren können, sehr viel mehr Macht zu – Macht, die allerdings durch die Vernunft bewertet werden will, ob nämlich die

affektive Betroffenheit mein Selbstbild hinterfragt, damit (vielleicht) neue Orientierung verschafft und *lebensdienlich* (ein Begriff, den Theissen favorisiert) ist oder nicht. Diese Prüfung, die *Selbstwirksamkeit* verlangt, kann einen *Transformationsprozess* auslösen, der die jemeinige Lebensführung neu steuert.

Leiblich offen ist der Mensch stets auch für religiöse Gefühle, die herandrängen. Gernot Böhme (1937–2022) erinnerte daran, dass Schmitz die «griechische Göttererfahrung im Sinne der Anmutung von Gefühlsmächten» (Böhme 2003, 57) neu ins Spiel gebracht hat. Schmitz' Definition von Religion lautet entsprechend: «Religion ist Verhalten aus Betroffensein von Göttlichem.» (Schmitz 1990, 442) Mit Rudolf Otto zeichnet Schmitz diese Gefühle durch eine *Gefühlsqualität* aus, durch ein Gezweit von *tremendum et fascinans*, erschreckend und faszinierend gleichermaßen. Als *Urexistential des Leibes* entdeckt Schmitz das Gezweit von Enge und Weite im Prozess des Atmens, eine Pointe, die er bei Goethe abgelauscht hat. Leben heißt: Atmen in der leiblichen Ökonomie von Enge (angustia, Enge; Bedrängnis, Angst) und Weite (Freiheit), intensiver Bedrückung und spürbarer Erfrischung.

«*Im Atemholen sind zweyerley Gnaden: / Die Luft einziehn, sich ihrer entladen. / Jenes bedrängt, dieses erfrischt; / So wunderbar ist das Leben gemischt. / Du danke Gott, wenn er dich preßt, / Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.*»
(zitiert nach von Peterdorff 2017)

Mit dieser Strophe endet das Gedicht «Talismane», also heiliger oder geweihter Gegenstände, die man mit sich trägt und die das Leben begleiten. Aufgenommen wurde es in der Gedichtsammlung des «West-Östlichen Divan», dort stellt sich ein lyrisches Ich den Lesenden als *Handelsmann* vor, der den Orient bereist. Dirk von Petersdorff hat in der *Frankfurter Anthologie* der FAZ zur Eröffnungszeile «Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Occident!» notiert:

«Das ist die Übersetzung eines Koran-Verses (Sure 2,142), und indem Goethe nicht ‹Allah› sagt, sondern ‹Gott›, öffnet er diese Aussage auch für seine christlichen Leser. So entsteht ein Talisman, der für Angehörige beider Kulturen brauchbar sein soll.»

Hoch präzise beschreibt Petersdorff die Bewegungssuggestionen, die dem Gedicht beigegeben sind und den Atem abbilden:

«Besonders reizvoll ist der letzte Talisman, der von einem der elementarsten körperlichen Vorgänge, dem Atmen, handelt. Die Atmung nehmen wir in der Regel gar nicht wahr, aber das Gedicht macht sie wahrnehmbar, und zwar durch den Rhythmus: Während in den vorhergehenden Strophen betonte und unbetonte Silben gleichmäßig wechseln, gibt es hier doppelte Senkungen. Damit wird die Bewegung des

Atmens rhythmisch mitvollzogen, denn das Ausatmen dauert länger als das Einatmen, und dieses längere Ausatmen bilden die Daktylen ab. Goethe verbindet die Erfahrung des Atmens auch mit dem Lebenslauf des Menschen. Die Doppelbewegung des Einziehens und Entladens entspricht bedrängenden und erfrischenden Erfahrungen, und anschließend wird gesagt, dass der gesamte Lebenslauf im Rhythmus eines sozusagen göttlichen Atems stattfindet: Der Mensch wird zusammengepresst, erfährt also Leid oder eine besondere Intensität, um anschließend aus dieser Konzentration auch wieder entlassen zu werden.» (Peterdorff 2017)

Religiöse Erfahrungen sind Erfahrungen, dass etwas größer ist als wir, das, wenn es denn als lebensdienlich qualifiziert wird, Dankbarkeit zu adressieren hilft. (Vgl. Demmerling/Landweer 2007) Folgt man Schmitz, dann verdichtet sich in Jesus Christus das universale Gefühl der Liebe, für spätere Generationen erfahrbar durch die von den Urschriftstellern des Christentums vollzogene «Plakatierung» oder Verdichtung in den literarischen Porträts Jesu. Entsprechend ist Jesus Christus zu einem «Plakat der christlichen Liebe» geworden, einer

«opferbereiten und demütigen Offenheit und Zuwendung zu allen hilfsbedürftigen Menschen mit Bereitschaft zur Liebe. *Liebe als Gefolgschaft zu dem heroisierten Jesus Christus ist der Kern dessen, was vom Christentum nach Abstrich der Metaphysik übrig bleibt.*» (Schmitz 2019b, 61; Hervorhebung von mir; K. H.)

Eingespeist in diese Überlegung ist ein Kriterium für Lebensdienlichkeit: Bieten starke Gefühle oder maßgebende Menschen (Karl Jaspers) eine Orientierung, die niemanden exkludiert? Im Judentum und Christentum wird diese Erfahrung von Weite oft auf die Begegnung mit Menschen enggeführt. In dieser Frage sind künftig, auch über Schmitz hinausgehend, Begegnungen mit nichtmenschlichem Leben stärker in den Fokus zu nehmen. (Pelluchon 2023)

Der spürende Leib ist ein starker Kandidat als primordialer Anknüpfungspunkt für affektive, auch religiöse Betroffenheit. Bisher wurde der Anknüpfungspunkt für religiöse Erfahrung ausgemacht im Bewusstsein (Friedrich Schleiermacher), in der Offenbarung als Anrede (Karl Barth) oder in der Geschichte (Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann). Den Ausgangspunkt beim spürenden Leib zu nehmen ist auch deshalb überzeugend, weil dadurch Zugänge zur Transzendenz oder religiöser Erfahrung (wie auch schon bei Schleiermacher) nicht auf bestimmte Orte und Praktiken festgelegt werden: etwa auf Bibellektüren, Predigtsituationen oder das Durchmustern von Geschichte.

Sind diese Erfahrungen unverfügbar? Innerhalb der Schmitz-Schule herrscht in dieser Frage, wenn ich recht sehe, keine Einmütigkeit. Gernot Böhme (2013) legt nahe, diese Erfahrungen seien inszenierbar, Schmitz und auch Rosa (⁹2020) sind sehr zurückhaltend. Ich stimme eher Böhme zu, unter der Voraussetzung, dass (zugleich oder vorab) Bildungsprozesse umgesetzt werden, die den Leib überhaupt spürbar und sprachfähig machen. Selbstredend: Schmitz startet mit dem jemeinigen Leib und subjektiven Tatsachen, aber die Suche nach Universalien – namentlich das Urexistential des Atmens – lassen auf intersubjektive Anschlüsse hoffen. Es gibt einen Pool von Berufen: Masken- und Kostümbildnerinnen, Beleuchterinnen, Choreographinnen, Bühnenbildnerinnen, Regisseurinnen, Event- und Marketingmanagerinnen, Spin Doctors oder Politikdramaturginnen, die räumlich ergossene Atmosphären herstellen. Und die von Autorinnen zum Teil gewünschten Rezeptionsprozesse auf Seiten der mitspielenden Rezipienten klappten doch in einem hohen Maße. Freilich ist das Thema des Heiligen/Göttlichen nicht mehr allein in der Theologie beheimatet: philosophische, soziologische, politologische, kunstwissenschaftliche Deutungsschulen interessieren sich ebenso für die Themenfelder und bereichern die Debatte durch unterschiedlichste Deutungspointen. Der überlappende Konsens ist dennoch beträchtlich. (Vgl. Huizing 2024)

3. Kehraus mit Sünde

Inzwischen ist innerhalb der protestantischen Community der Portalbegriff der Sünde einer sehr grundsätzlichen Umformung unterzogen worden – das ist nicht zuletzt dem Hype um die lange vergessene Weisheitstheologie zu danken, denn quer zu prophetischen Deutungen hat die alttestamentliche Weisheitstheologie in der Sündenfrage eine andere, tugendethische Position vertreten, beispielhaft in der Kain- und Abel-Erzählung. Sehr schön zeigt diese Narration, wie die Situation des fehlgeschlagenen Opfers bei Kain dazu führt, dass die Aggressionsgefühle ihn überschwemmen und sich zum Hass steigern, weil Kain glaubt, in seinem Erstgeburtsrecht gedemütigt und öffentlich beschämten zu sein. Er deutet das Scheitern zunächst nicht als Hinterfragung seines Selbstbildes. Die Figur Gott stellt ihn darauf im Text zur Rede, rät zu einer tugendethischen Transformation, die die Gemeinschaftstreue wahrt, und fordert ihn auf, über die Sünde zu herrschen. (Gen 4,7) Bekanntlich verweigert sich Kain dieser Transformation, sucht vielmehr Handlungssouveränität in der mörderischen Tat. Kain zieht der

Mühe der Charakterformung die Schuld am Tod seines Bruders vor. Scham wird in Schuld verschoben.

Will man überhaupt noch von Sünde sprechen, dann in dem Sinne, dass Sünde die Weigerung ist, sich hinterfragen zu lassen. Sünde wäre dann jene Gefühlsmacht (Neid, Eifersucht, namentlich Hass), die zu gemeinschaftsschädigenden Verhalten geradezu ermuntert. Selbstredend: Tugendethik hatte innerhalb des Protestantismus freilich immer einen schweren Stand, weil Luther und das Luthertum Tugendethik unter den Verdacht der Werkgerechtigkeit stellte. Aristoteles war Luther verhasst. Erst durch die Neubewertung der Weisheit im Alten und Neuen Testament haben sich die Deutungen schlechend verändert.¹

Schmitz konzentriert sich in seiner Diskussion um Sünde auf eine dichte Lesung der Zentralstellen im Römerbrief des Paulus. Die berüchtigte Stelle Röm 7,20 lautet: «*Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt.*» Schmitz traut der Gefühlsmacht der Sünde sehr viel Autorität (vielleicht sogar: zu viel) zu, auch die, die «Gesinnung» zu verfälschen, dann, wenn ein Mensch zumindest zeitweise «von einer überpersönlichen Macht, der Sünde [...], besessen ist.» (Schmitz 2019a, II/1, 519) Das Stichwort *Besessenheit* darf hier aber nicht als Entschuldigungsvokabel verkommen.

Ich darf nochmals erinnern:

«Affektives Betroffensein [ist; K. H.] der Ursprung und Herd der subjektiven Tatsachen (sowie Programme und Probleme) [...], und diese können nicht bloß registrierend hingenommen werden, indem man sich gefallen lässt, daß sie geschehen; dann wären sie objektiv. Subjektiv für mich, als etwas, das mich angeht (*mea res agitur*), werden sie erst dadurch, daß ich mitmache, mich auf sie einlasse, mich in sie verstricke, sie auf mich nehme, wobei es auf mein Belieben und mein besonnenes Wählen nicht ankommt. Die kommen zu spät, um der unbeliebigen Selbstverstrickung im affektiven Betroffensein noch vorbeugen zu können [...]. [A]ffektives Betroffensein ist spontane Rezeption.» (Schmitz 1990, 356)

Das aber bedeutet:

«Affektives Betroffensein ist also von vorn herein nicht nur Geschehen und Geschehenlassen, sondern ebenso Stellungnahme, eigener Einsatz und Eingehen auf etwas. Diesen eigenen Einsatz im Betroffensein, wodurch Sachverhalte, Programme und Probleme für jemand subjektiv

¹ Dazu ausführlich: Klaas Huizing, ²2020. Die Scham ist für die Tugendethik eine wichtige Gefühlsmacht, weil sie auf die Charakteränderung abzielt.

sind, bezeichne ich als dessen *Gesinnung*. Sie beschränkt sich keineswegs auf das unwillkürliche Betroffensein, sondern durchwächst alle Verzweigungen der Personalität und spielerischen Identifizierung bis in die Spalten der Besonnenheit, der abwägenden Überlegung, des Wählens; aber auch in diesen Hochformen ist die Gesinnung nur durch affektives Betroffensein gegenwärtig und ginge verloren, wenn die Brücke zur primitiven Gegenwart und Enge des Leibes, nämlich das labile Wechselspiel von personaler Emanzipation und personaler Regression abgebrochen würde.» (Schmitz 1990, 357)

Schmitz geht es auch um jene Situationen,

«wenn für Überlegen und Wählen keine Zeit ist. Das ist in kritischen Lagen der Fall, wenn es plötzlich einen Augenblick lang darauf ankommt, ob der Mensch weich wird und kapituliert oder standhält, ob der sich gehen lässt oder sich faßt». (Schmitz 1990, 357)

Richtig ist: auch spontane Reaktionen «in überraschenden Situationen» dürfen nicht «ohne ethische Zurechnung bleiben». (Schmitz 1990, 357) Umso wichtiger freilich ist es, dank spielerischer Identifizierung in sicherer Distanz auch die Gesinnung so zu formen, dass man in «kritischen Lagen» nicht weich wird. Es gehört Übung dazu, Überwältigung durch Rationalisierung zu meistern, sprich: durch die wertende Vernunft, ob – etwa im Religiösen – eine Autorität der Gefühle mit unbedingtem Ernst vorliegt.

Kann man von einer überpersönlichen Macht besessen (oder: süchtig geworden) sein? Zweifellos! Die Kunst ist, sich gegen überpersönliche Mächte, die den Willen beeinträchtigen oder ausschalten wollen, tugendethisch zu wappnen. Wenn der Wille kontaminiert ist, bedarf es besonderer Techniken, von Besessenheit oder Sucht freizukommen. Aber Besessenheit ist vermeidbar, wenn die Einübung im Umgang mit auch spontanen Situationen eine standhafte, tugendhafte Gesinnung (vgl. Schmitz 1990, 356) hervorbringt. Affektive Betroffenheit dient im System ja nicht nur der Wirklichkeitsgewissheit, sondern auch der möglichen Gewissheit in Fragen gelingender Lebensführung. *Besessenheit* ist einerseits zwar zumeist ein Grenzphänomen, kann aber im Extremfall nicht nur Einzelne, sondern Gruppen, politische Milieus, ganze Gesellschaften befallen. Deshalb ist der leibphänomenologisch geschulte, *präventive* Umgang mit andrängenden Gefühlsmächten so wichtig. In religiösen Kontexten gilt der Imperativ aus Gen 4, 7: Herrsche über die Sünde. Auch an diesem Punkt gilt es, *falsche Universalisierungen* zu unterbinden: *Besessenheit* ist kein Normalfall, nicht die neue Normalität.²

² Misslich freilich bleibt es, mit Paulus die *bad vibrations* mit Vorliebe an der Geschlechtlichkeit zu verdeutlichen. «Der anderen Möglichkeit, daß sich das Göttliche gerade durch das Geschlecht

4. Einleibung

Ich verfolge diese starke These: *Schmitz versucht durch die Theorie des spürenden, weit über den Körper hinausgehenden Leib eine phänomenologische Annäherung an die Idee des Geistleibs, den Paulus in der Ewigkeit erwartet.* Bereits die Theorie des Paulus ist faszinierend, weil sie sich nicht mit einem schmählichen Kompromiss, sprich: einer Auferstehung der Seele zufriedengibt, vielmehr einen Leib feiert, der vollständig vom *Pneuma* gesteuert wird. Noch anspruchsvoller ist das Vorhaben von Schmitz: Er will den spürenden Leib fit machen, damit er selbstwirksam sich gegen *bad vibrations*, schlechte, namentlich ausgrenzende Gefühlsmächte schützt. Architekturtheoretisch sind die Studien von Schmitz über das räumliche Ausgreifen des Leibes im Verfahren der Einleibung notwendiges Vorgeplänkel für die Idee, dass ein Leib vollständig aus dem Körper ausreisen kann. Durchaus konsequent endet das *System der Philosophie* mit Paragraphen zur Eschatologie, die zwei divergente Möglichkeiten einer Auferstehung des Leibes oder der Unsterblichkeit des Leibes auf ihre Denkwürdigkeit hin prüfen.³

Die Leibphänomenologie von Schmitz ist von der Anlage her transzendenzfreundlich, offen für kleine und große Transzendenzen und Resonanzen, ohne eine Heilslehre im engeren Sinne und erst recht nicht eine theistische Gotteslehre anzubieten. Das macht ihn – vergleichbar mit der Soziologie von Hartmut Rosa – für breite, auch nichtreligiös orientierte Leserschichten interessant. Eine leiblich verfasste Theorie der Lebensführung, die auch maßgebende Menschen (Karl Jaspers) zur spielerischen Identifizierung befragt, ist breitenwirksam anziehend. Sowohl der Portalbegriff der *Einleibung* als auch der der *spielerischen Identifizierung* sind niederschwellig rezipierbar und zugleich ausbaubar. Ich will sie knapp skizzieren.

Die Neue Phänomenologie spricht von «*leiblicher Kommunikation*» und prägt dafür den smarten Begriff der *Einleibung*. Mit diesem Begriff beschreibt sie jene Prozesse leiblicher Dynamik, die den Körper eines Individuums überschreiten und vorsprachlich sind. (Vgl. Schmitz 2017, 74) «Wechselseitige Einleibung ist die Basis der Sozialkontakte unter Menschen wie unter Tieren» (Schmitz 1990, 139). Stets ist *Einleibung* ein relationales Geschehen und ereignet sich in einer Begegnung mit einem Gegenüber, es kann ein Gegenstand, eine Melodie, eine Landschaft, eine Person, die mich emotional

liche und als das Geschlechtliche zur Darstellung bringt, hat sich das Christentum auch bei Paulus versagt.» (Schmitz 2019a, II/1, 516, Anm. 366) Bei Paulus ja, aber es gibt andere Texte, die die Möglichkeit erschließen, etwa die weisheitliche Schöpfungslehre in Prov 8.

³ Zwar hat Schmitz (1990) in seiner Zusammenfassung: *Der unerschöpfliche Gegenstand* die Möglichkeit der Unsterblichkeit des Leibes nicht eigens besprochen, aber auch in späteren Büchern werden die Thesen aus dem *System* weiterhin diskutiert.

fasziniert und zu leiblichen Resonanz animiert oder sogar – wie bei mir – ein *System der Philosophie* sein, in *signalrotem Leinen eingebundene Bände*, die mich auffordernd und aufmunternd anstarren.⁴ Die *Neue Phänomenologie* spricht von *solidarischer Einleibung*, wenn Personen etwa im Chor oder im Duett sich dem Rhythmus, der Tonhöhe und der Melodie eines Liedes anpassen. Die Pointe ist: Die Einleibung kann sich auch auf Leibloses erstrecken, wenn das Leiblose sogenannte Brückenqualitäten aufweist, die am eigenen Leib mich affektiv heimsuchen. Zur Erinnerung: In gotischen Kirchen sind leibnahe Brückenqualitäten die Joche, die bis zum Gewölbe ragen und eine *Bewegungssuggestion* auslösen, die eine *erhebende Erfahrung* erlaubt: Der Blick wird sachte und zugleich stetig nach oben geführt. Zur *solidarischen Einleibung* zählt eben auch jene Erfahrung, wenn eine Wanderin durch Gestaltverläufe wie eine

«wiegende Birke oder ein in den Lüften kreisender Vogel zum Mitschwingen in solidarischer Einleibung [angeregt wird; K.H.]. Hier kommt es vor allem auf Einfühlung und synchrones Mittun an.» (Wolf 2016, 217)⁵

Und was bedeutet mein Manna-Wort: *spielerische Identifizierung*?

In der sixtinischen Kapelle der Neuen Phänomenologie, im Opus Magnum *System der Philosophie* ist es ein Schlüsselbegriff. In der Fähigkeit zur spielerischen Identifizierung macht Schmitz den Unterschied zum Tier aus, das folgendes Spiel nicht beherrscht: Ein Tier vermag nicht etwas mit etwas zu identifizieren und sich darauf einzulassen, ohne auf die Tatsächlichkeit der Identität Rücksicht zu nehmen. Schmitz konkretisiert diesen Gedanken am Beispiel der Bildnahme, etwa einer Photographie oder einem Gemälde: Wir haben als Menschen gelernt, mit einem Bild so umzugehen, «als ob es das Abgebildete sei, ohne Gefahr, es mit diesem zu verwechseln und die Identität für tatsächlich zu halten». (Schmitz 1990, 175) Das war kulturgeschichtlich lange nicht selbstverständlich, denn «noch die Griechen fesselten Götterbilder, damit diese nicht wegliefen». (Schmitz 1990, 175) Dieser Gedanke war für mich bei der ersten Lektüre aufregend neu.

⁴ Die Kunst der Einleibung ist freilich auch abhängig von der leiblichen Disposition und dem Charakter. *Die Persönlichkeit eines Menschen* – Schmitz spricht lieber von einer *persönlichen Situation* – besteht nach Schmitz aus Temperament und Charakter. Dabei meint *Temperament* die ganz persönliche *leibliche Disposition*, die mitgegebene leiblich-affektive Anlage, die durch Leibkommunikation aber behutsam verändert werden kann. (Vgl. Schmitz 1990, 166, 127f.)

⁵ Als Kontrast zur solidarischen Einleibung gibt es das Phänomen der *antagonistischen Einleibung*. Antagonistisch ist eine Einleibung dann, wenn bei der Einleibung Asymmetrien und Machtfragen im Spiel sind und Hierarchien ausgehandelt werden, wer also die Frau/Herr der Situation ist. Auch in der Kindererziehung kommt die antagonistische Einleibung zum Einsatz. Die Pädagogin Barbara Wolf pointiert: «Soziale Regeln und Grenzen lernen Kinder vor allem in der antagonistischen Einleibung.» (Barbara Wolf 2016, 26)

Bereits Kinder ab etwa vier Jahren entwickeln Fähigkeiten zur spielerischen Identifizierung im Rollenspiel: Das Prädikat *spielerisch* nimmt bei Schmitz Bezug auf das *Darstellungsspiel* von Kindern, die Gegenstände umdeuten und sich damit spielerisch identifizieren, ohne die Frage nach einer objektiven Tatsächlichkeit zu stellen: *subjektive Tatsachen* sind sie durchaus. Zwei Beispiele: Eine Gruppe von Kindern einigt sich als Spielregel darauf, einen Teddybären mit dem inzwischen fehlenden linken Auge als Wolf vorzustellen. Wird er irgendwo entdeckt, schreien die Kinder – reale Angst ist in ihren Gesichtern zu lesen! Im dargestellten Spiel ist der Teddybär der Wolf, *ohne Wenn und Aber*. Die spielerische Identifizierung ist aber nicht umkehrbar: Der Wolf ist selbstredend kein Teddybär.

Alle Beteiligten am kindlichen Spiel, die Spielfreundinnen und die Spielfreunde, lassen sich auf dieses Darstellungsspiel gemeinsam ein, schreien, verstecken sich, ihre Atmung wird gepresst, sie feiern schließlich die Weitung, wenn der böse Wolf vom Jäger gefangen genommen (und in älteren Varianten erschossen) wird. Und wie selbstverständlich kann das Kind abends den Teddy mit zu sich ins Bett nehmen und mit ihm kuscheln, ohne jetzt den Teddy mit einem bösen Wolf zu verwechseln. Dann wäre an einen ruhigen Schlaf in dieser Nacht nicht zu denken. Auf Rückfrage kommt als Antwort: *Es war doch nur ein Spiel!*

Ein zweites Beispiel. Kinder können mit großem Ernst eine Puppentaufe oder eine Puppenheirat ausführen, eine Stunde später die Puppe verärgert und wütend in die Ecke werfen und auf erstaunte Rückfragen mit der Bemerkung reagieren: *Aber Opa, das ist doch nur eine Puppe. Die kann sich nicht wehren. Weißt du das denn nicht?* Nach Schmitz sind Mythos (der Teddy als böser Wolf) und Ritus (Puppentaufe, Puppenhochzeit) im frühkindlichen Darstellungsspiel bereits angelegt. In dieser Deutung ist die kindliche Rollenübernahme eine «Vorform des Ritus», die spielerische Umdeutung von Gegenständen, mit denen es mit Gleichaltrigen spielt, eine «Vorform des Mythos». (Schmitz 1990, 191) Ob heute noch in Kinderzimmern eine Puppentaufe durchgeführt wird, mag man bezweifeln, Rituale wie Hochzeiten (mit Barbie und Ken) natürlich schon. Barbie hat, auch dank eines erfolgreichen Hollywood-Streifens, wieder Hoch-Konjunktur.

Für eine Lebenslehre ist die spielerische Identifizierung ein Schlüsselverhalten, um Situationskompetenz zu erarbeiten, Lebensläufe in sicherer Distanz auszuprobieren, aber auch Erfahrungen des Heiligen auf ihren Anspruch, Lebensorientierung zu bieten, zu überprüfen.

5. Exkurs: Ludische Identität

Ich habe aus der Lektüre von Schmitz noch einen Beifang an Bord gezogen, den Schmitz nicht im Blick hatte. Spielerische Identifizierung ist eine gelungene Betriebsanleitung für das Verständnis von Sakramenten wie etwa dem Abendmahl. Wenn Mitglieder einer Kirche die mitgelieferte Spielregel, die vom Erfinder des Spiels, also wahrscheinlich Jesus *himself* tradiert worden ist, auf das Sakrament des Abendmals anwenden, dann *ist* der Rotwein das Blut und die Oblate (reformiert: das Brot) der Leib. Daran ist im Spiel überhaupt nicht zu zweifeln. Aber die Identität ist selbstredend nicht tatsächlich.

Diese am Darstellungsspiel von Kindern orientiert spieltheoretische Deutung funktioniert und ist von problematischen, und sich robust durchhaltenden ontologischen oder quasi-ontologischen Vorstellungen einer realen Präsenz Jesu im Abendmahl geschützt. Zur Erinnerung: Die katholische Tradition lehrt eine Realpräsenz Christi in Brot und Wein, *Transsubstantiation* genannt; deutet die Messe als Wiederholung des unblutigen Opfers; verweigert den Laienkelch, weil Christus auch im Brot vollständig präsent ist. Luther selbst wendet sich gegen die Transsubstantiationslehre, gegen eine «Wesensverwandlung»; verneint auch die Deutung der Messe als unblutiges Opfer, weil damit das zentrale Opfer Christi am Kreuz relativiert werde; fordert den Laienkelch wegen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Für Luther ist das Abendmahl Zeichen oder *signum* (Brot, Wein), das mit einer Verheißung (*promissio*) sich an den Glauben der Empfänger wendet, genauer: an die ganze Gemeinde. Luther spricht von einer *Kon-Substantialität*, um die Realpräsenz zu verdeutlichen. Gemeint ist damit eine Pointe der Zwei-Naturen-Lehre (*Communicatio idiomatum*, Austausch der Eigenschaften), denn nach diesem Verständnis hat auch die menschliche Natur Christi Anteil an der göttlichen Eigenschaft der Allgegenwart (Ubiquität). Damit ist die Möglichkeit der Allgegenwart Christi (nicht nur des Heiligen Geistes) denkmöglich gemacht. Luther will entschieden mehr als die Reformierten wie etwa der Schweizer Zwingli, für den das Abendmahl ein Memorial und jede Abendmahlsfeier die Urszene reinszeniert, und will auch mehr als der Franzose Calvin, für den Christus als Heiliger-Geist im Abendmahl gegenwärtig ist, sodass Christus nur geistlich genossen werden kann (*manducatio spiritualis*). Nach Calvin ist der auferstandene Christus im Himmel und kann deshalb nur als Heiliger Geist genossen werden. (Damit bleibt Calvin freilich weit hinter Luther zurück.) Für Luther bleibt es dabei: Das Abendmahl ist eine Gnadengabe, kein Bekenntnismahl, weil gilt: Das Brot *ist* der Leib. Meine spieltheoretische Deutung ist nahe an der Luthers, indem sie die Kon-Substantialität als spielerische Identifizierung

deutet und transparent macht, ohne hochkomplexe Ontologien bemühen zu müssen. Ich nenne es die *ludische Identität* oder *ludische Gegenwart Christi im Abendmahl*.

6. Leiber für die Ewigkeit

Der letzte Paragraph des «Systems der Philosophie» ist mit *Das Unsterblichkeitsproblem* überschrieben – durchaus konsequent, ist doch «die Beklemmung angesichts des Gedankens», mit dem Tod könne «alles vorbei» sein, bekanntlich «eine der Wurzeln des Philosophierens» (Schmitz 2019a, V, 190f.): Deshalb bietet das spitze Finale die Aussicht, «in vernünftiger Weise Unsterblichkeit wenigstens für möglich zu halten».

Bereits der erste Satz ist spielscheidend:

«Was den Tod überdauert, kann nicht die Seele sein, denn die gibt es nicht, wohl aber der spürbare Leib, der weder sicht- und tastbarer Körper ist, noch ausdehnungs- und ortlose Seele. Da sogar einzelne abgespaltene Leibesinseln, z. B. als Phantomglieder, ohne entsprechende Körperteile auskommen, ist nicht einzusehen, warum für den Leib im Ganzen an seinem absoluten Ort nicht etwas Entsprechendes in Frage kommen sollte.» (Schmitz 2019a, V, 191)⁶

An anderen Stellen im Gesamtwerk nennt Schmitz zusätzlich unter dem Stichwort der *Einleibung* den *Blick*, der aus dem Körper wie ein fliegender Speer ausreisen kann und konstruiert aus den genannten Erfahrungen eine weitreichende These:

«Wenn schon einzelne Leibesinseln im Fall der Phantomglieder [...] und der Blick als Bestandteil des Leibes [...] und der leiblichen Kommunikation [...] austreten können, warum soll das Entsprechende nicht für einen ganzen Leib möglich sein, dessen Einheit durch die Leibesinseln zusammenhaltende Spannung seines vitalen Antriebs hergestellt wird?» (Schmitz 2011, 143)

⁶ Gernot Böhme (2003, 219f.), der Schmitz stets wohlgesonnen war, geht diese Gedanken nicht mit: «Es ist bemerkenswert, dass selbst ein Leibphilosoph wie Schmitz der Versuchung nicht widerstehen konnte, Argumente für eine mögliche Unsterblichkeit des Menschen zu konstruieren.» Gegen das Beispiel der Phantomglieder wendet Böhme ein: «[D]ie Erfahrung von Phantomgliedern, mag sie noch so unabhängig von den *entsprechenden* Gliedern sein, ist nicht schlechthin vom Körper unabhängig. Es wird von dieser Erfahrung nicht viel übrigbleiben, wenn man die Reizleitungen von den Gliedstümpfen zum Gehirn kappt. Man sieht an diesem philosophischen Missgeschick, worauf es in einer Leibphilosophie in praktischer Absicht ankommt, nämlich theoretisch zu leisten, was auch praktisch die Aufgabe ist: leiblich zu leben, was wir als Natur sind.»

Schmitz zitiert Berichte über sogenannte Heautoskopie-Erfahrungen, wenn etwa während einer Operation jemand von außen seinen «auf dem Operationstisch liegenden Körper sieht.» (Schmitz 2011, 143) Hingewiesen wird auch auf den reichen Schatz «mythologischer und ethnologischer Berichte über Ausfahrten aus dem Körper» (Schmitz 2011, 143f.); er nennt an vielen Stellen im Gesamtwerk gerne Paulus, den er überbordend schätzt, deutet die Stelle aus 1 Kor 6,13–15 (Glieder am Leib Christi) als Einleibung in einen übergeordneten Leib.

«Wichtig scheint mir aber, festzustellen, dass eine Ausfahrt des Leibes aus dem Körper, wenn sie stattfinden sollte, nichts Erstaunliches hätte; ich sehe keine vernünftigen Bedenken gegen eine solche Möglichkeit.» (Schmitz 2011, 144)

Mit der *Unsterblichkeit des Leibes* tritt also eine dritte Möglichkeit (neben Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele) auf den Plan, über ein Leben nach dem Tod nachzudenken. Sie passt glücklich zur (ursprünglichen) Leibfreundlichkeit der jüdisch-christlichen Lebensdeutung.

Worin besteht, so die Schlussfrage, die Sorge vor dem Tod und wie ist mit ihr umzugehen:

«Die Sorge vor dem Tod ist einerseits darin begründet, daß wir nicht verlässlich voraussehen können, ob und was wir nach ihm bewußt erleben, andererseits in seiner Grausamkeit, das Leben als eine sehr umfassende Situation situationslos abzuschneiden.»

Eine Überzeugung dafür, mit dem Tod sei definitiv alles aus, ist nicht zu begründen, bleibt aber eine Möglichkeit. Anlass besteht zugleich,

«auf zwei Gegenmöglichkeiten zu setzen. Die eine davon ist die eben erwogene Unsterblichkeit des Leibes bei Trennung vom reinen Körper, aber mit räumlicher, örtlich umschriebener Ausdehnung und – eventuell von einer Art Schlaf unterbrochenem – Bewußtsein. Die zweite Gegenmöglichkeit ist die Auferstehung der Toten. [...] Sie kann, soviel ich zu erkennen vermag, jederzeit eintreten, ganz unabhängig davon, ob sich das Bewußtsein, der Leib, die Seele oder sonst etwas vom Menschen über den Tod hinaus stetig fortsetzt; die Frage nach einem Zwischenzustand, die die Eschatologen aus verschiedenen Lagern immer wieder beunruhigt und in Verlegenheit versetzt hat, wird bei dieser Auffassung also überflüssig. Mehr als Denkmöglichkeiten kann ich aber nicht anbieten. Der Rest ist Schweigen.» (Schmitz 2019a, V, 192)

Mit diesem Vier-Wort-Satz endet das System.

Die zweite Variante der Unsterblichkeit des Leibes überzeugt mich mit dem Argument, das im definitiven Tod die Grausamkeit das letzte Wort hätte, das widerspricht der Idee von Lebendigkeit. In diesem Konzept ist die Unsterblichkeit Erlösung von einer irdischen Festschreibung. Und eine lange liegen gelassene Frage: die nach der ausgleichenden Gerechtigkeit, lässt sich vor diesem Hintergrund vielleicht neu einspielen.⁷ Ob die genannten lebensweltlichen Phänomene wie Phantomschmerz und Heautoskopie-Erfahrungen, Ausreisen des Blicks als Argumentationsbasis hinreichend sind, ist auch in der Schmitz-Schule umstritten.⁸

7. Angebotspalette

Als Gesprächspartner unterbreitet Schmitz für die Theologie ein breites, hoch attraktives Angebot:

- a) Die aus dem Griechischen importierte Idee, das Göttliche als das Andrängen von Gefühlsmächten mit unbedingtem Ernst zu deuten, hat eine spannende posttheistische Konsequenz: Jesus als Verdichtung einer spezifischen, und herausspürbaren Liebesatmosphäre, die sich über die Zeiten hinweg bewährt hat, ist in der Diktion von Schmitz kein Halbgott wie etwa Greta Garbo (die Göttliche), sondern *ein Gott*.
- b) Die in der Theologie lange verwahrloste Leibdebatte wird von Schmitz leibphänomenologisch neu aufgenommen. Der Leib als «Urresonanzboden» ist der *primordiale Anknüpfungspunkt* für religiöse Erfahrung, die Schmitz im Fahrwasser Rudolf Ottos neu zuspitzt.
- c) Die Portal- oder Leuchtturm-Begriffe: *spürender Leib*, *Einleibung* oder *spielerische Identifizierung* eignen sich hervorragend dazu, petrifizierte Traditionsbestände des Christentums neu einzuspielen: Die Abendmahlsslehre war ein Beispiel.
- d) Schmitz startet zwar mit einer Passivitätsstruktur: der affektiven Betroffenheit, verpflichtet aber die Vernunft darauf, die Lebensdienlichkeit der andrängenden Gefühlsmächte zu prüfen. Einübungen im Umgang mit Gefühlsmächten gelingen im Rekurs auf kulturelle Distanzfilter, die spielerische Identifizierungen anbieten (Lektüren,

⁷ Die Gerichtsvorstellung wird von Schmitz in seiner Theorie der Auferstehung verhandelt. Die Opferperspektive wird dort nicht erreicht.

⁸ Das Essay verwendet Abschnitte aus meinen Büchern: Scham und Ehre (Huizing²2020), Lebenslehre (Huizing²2024), Verzaubert leben (erscheint 2024).

Theater-, Kinobesuche etc.). Ziel ist es, Orientierung zu gewinnen und *selbstwirksam* ein Verhalten einzuüben, das auch spontan situationskompetent agieren kann. Der Lebensdienlichkeitssprüfung durch die Vernunft ist ein Element von Universalisierbarkeit eingezeichnet: grenzen andrängende Gefühlsmächte aus; hinterfragen sie mein Selbstbild zu Recht?

- e) Die Anthropologie von Schmitz ist qua spürbarer Leib nicht nur offen für religiöse Erfahrung, sie bietet auch die Möglichkeit, die paulinische Idee des Geistleibs durch die Idee des (zeitweiligen) Ausreisens des Leibes aus dem Körper proleptisch erfahrbar zu machen. Die Debatte über die Denkwürdigkeit einer Rede vom unsterblichen Leib steht allerdings noch an.

Literaturverzeichnis

- Bendrath, Christian: Christliche Theologie «im Lichte der Entdeckung der subjektiven Tatsachen», in: Blume, Anna (Hg.): Was bleibt von Gott? Beiträge zur Phänomenologie des Heiligen und der Religion, Freiburg / München 2007, 42–79.
- Böhme, Gernot: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Erweiterte Nachauflage, Berlin 2013.
- Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Leibphänomenologie in pragmatischer Hinsicht, Zug 2003.
- Demmerling, Christoph / Landweer, Hilge: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart / Weimar 2007.
- Engemann, Wilfried: Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge, in: WzM 61 (2009), 71–286.
- Engemann, Wilfried: Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums, in: WzM 65 (2013), 218–237.
- Fuchs, Thomas: Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2018.
- Henrich, Dieter: Ins Denken ziehen. Eine philosophische Autobiographie. Im Gespräch mit Matthias Bormuth und Ulrich von Bülow, München 2021.
- Huizing, Klaas: Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh ²2020.
- Huizing, Klaas: Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert, Gütersloh ²2024.
- Huizing, Klaas: Verzaubert leben. Eine Roadmap zum Heiligen, Gütersloh 2024.
- Josuttis, Manfred: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Neuauflage mit einem Nachwort von Hans Joas, München 2014.
- Petersdorff, Dirk von: Johann Wolfgang von Goethe: «Talismane». Frankfurter Anthologie, in:
- FAZ 21.04.2017. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/frankfurter-anthologie/frankfurter-anthologie-johann-wolfgang-goethe-talismane-14978245.html>.
- Pelluchon, Corine: Verbessern wir die Welt! Die Sorge für Mensch, Tier und Natur. Aus dem Französischen von Ulrike Bischoff, Darmstadt 2023.
- Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- Rosa, Hartmut: Unverfügbarkeit, Berlin ⁹2020.
- Schmitz, Hermann: Neue Phänomenologie, Bonn 1980.
- Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990.
- Schmitz, Hermann: Der Leib, Berlin / Boston 2011.

- Schmitz, Hermann: Zur Epigenese der Person, Freiburg / München 2017.
- Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Neuaufage, Freiburg / München 2019a.
- Schmitz, Hermann: Wie der Mensch zur Welt kommt. Beiträge zur Geschichte der Selbstverwaltung, Freiburg / München 2019b.
- Sloterdijk, Peter: Sphären. Eine Trilogie, Berlin 2004.
- Theißen, Gerd: Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritik stand, München 1978.
- Wolf, Barbara: Kinder lernen leiblich. Praxisbuch über das Phänomen der Weltaneignung, Freiburg 2016.

Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie lässt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie lässt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf lässt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur...» oder «das ist doch nichts als...».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

BISHER ERSCHIENEN

2008

RPM 1

Hermann Schmitz:

Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa

RPM 2

Michael Großheim:

Phänomenologie der Sensibilität

RPM 3

Steffen Kluck:

Der Zeitgeist als Situation

2009

RPM 4

Ulrich Pothast:

*Lebendige Vernünftigkeit –
Exposition eines philosophischen Konzepts*

RPM 5

Gernot Böhme:

*Zeit als Medium von Darstellungen und
Zeit als Form lebendiger Existenz*

RPM 6

Steffen Kammler:

*Rauchzeichen aus dem Labyrinth –
Der ontologische Anspruch der Photographie*

2010

RPM 7

Günther Jakobs:

*Strafrechtstheoretische Bemerkungen zur Normenlehre
von Hermann Schmitz*

RPM 8

Jan Slaby:

*Gefühl und Weltbezug –
Eine Strukturskizze der menschlichen Affektivität*

RPM 9

Barbara Wolf:

Die persönliche Situation als Bildungsaufgabe

RPM 10

Hermann Schmitz:

Geltung

2011

RPM 11

Joachim Fischer:

*Universeller Ausdrucksüberschuss –
Randbeobachtungen zur philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität*

RPM 12

Andrzej Przylebski:

*Hermeneutische Philosophie der Wissenschaft –
Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck*

RPM 13

Yuho Hisayama:

Ästhetik des kehai –

Zur transkulturellen Phänomenologie der Atmosphäre

2012

RPM 14

Hermann Schmitz:

Die Weltspaltung und ihre Überwindung

RPM 15

Walter Burger:

*Der Beitrag der Neuen Phänomenologie zum Verständnis chronischer Krankheit –
Überlegungen und Erfahrungen am Beispiel des Diabetes mellitus*

RPM 16

Michael Großheim:

Der Mensch in der Phänomenologie

2013

RPM 17

Christian Bendrah:

*Von Weltwerdung und Menschenbildung –
Säkularisierung bei Hans Werhahn*

RPM 18

Eva Kreikenbaum:

Was tun mit Schmerz? Eine phänomenologische Analyse

RPM 19

Matthias Wunsch:

«Welt» in Heideggers metaphysischer Periode

2014

RPM 20

Michael Großheim, Steffen Kluck, Henning Nörenberg:

*Kollektive Lebensgefühle –
Zur Phänomenologie von Gemeinschaften*

RPM 21

Jürgen Hasse:

Räume der Stadt –

Zum Nutzen der Phänomenologie für die sozialwissenschaftliche Stadtforschung

2015

RPM 22

Barbara Wolf:

Atmosphären des Aufwachsens

RPM 23

Michael Graf Münster:

*Rhythmus für den Dirigenten –
Werkstattreflexionen*

2016

RPM 24

Lenz Prütting:

Die Fremdelphase –

Zur Genealogie personaler Lachmündigkeit

RPM 25

Nina Trčka:

Kollektive Stimmungen –

Leiblich-intersubjektive und interpersonale Formen emotionalen Teilens

RPM 26

Henning Nörenberg:

Der Absolutismus des Anderen –

Eine Skizze

2017

RPM 27

Wolf Langewitz:

Ärztliche Haltung –

Was ist das und wie kann man es erreichen?

RPM 28

Jakob Wolf:

Phänomenologische Sprachphilosophie und religiöse Deutung –

Hans Lipp und K.E. Løgstrup

2018

RPM 29

Michael Großheim:

Hoffnung –

Eine phänomenologische Untersuchung

RPM 30

Lenz Prütting:

*Schwimmen. Hängen. Aussetzen – Drei Formen personaler Regression auf der Szene
Ein Beitrag zur Anthropologie des Schauspielers*

2019

RPM 31

Heinz Becker:

*Vom Pferd fallen und wieder aufsteigen –
Über die Verarbeitung von Krisen und Niederlagen*

RPM 32

Eckard Krüger:

Leibliche Aspekte des Alterns

2020

RPM 33

«... als käme er aus einer anderen Welt ».

Ein Gespräch mit Käte Bröcker-Oltmanns

RPM 34

Lea Völzer:

Es ist der Leib, der singt!

Eine Untersuchung über das Singen als Leibwahrnehmung

2021

RPM 35

Werner Müller-Pelzer:

Europa als affektiven Raum erfahren

RPM 36

Jonas Puchta:

Goethe im Licht des Phänomenologen –

Eine Spurensuche im Werk des frühen Hermann Schmitz

2022

RPM 37

Steffen Kluck:

Was Musik ist.

Vorspiel zu einer phänomenologischen Musikphilosophie

RPM 38

Wie ist Naturphänomenologie möglich?

Eine Debatte

herausgegeben von Kira Meyer