

von Kirche zu verstehen.⁵⁷ In diesem Sinne würde Theologie als Wissenschaft jene Bedeutung wiedererlangen, die Döllinger ihr zugewiesen hatte, nämlich in der Kirche für die Begründbarkeit von Entscheidungen und Ausdrucksformen des Glaubens einzutreten und zwar dies aufgrund der doppelten Blickrichtung, die sie als historische und theologische exakt zu dem qualifiziert, was Bradford Hinze als Dissens beschreibt.

An dieser Stelle ist allerdings nicht geklärt, ob der Dissens ausschließlich positiv und konstruktiv qualifiziert ebenso wenig wie die, woran zu erkennen ist, welcher Dissens wie zu bewerten ist. Mit dieser Frage wird aber zugleich deutlich, dass das Thema hinter dem der Machtfrage bleibt und damit die Frage, wer zu entscheiden hat, wessen Dissens wie bewertet wird und was überhaupt als Dissens bewerten werden könne. Hier schließt sich der Kreis zu der grundlegenden Frage, ob das freie Wort, ob das Wahrsprechen in monarchischen Bezügen überhaupt denkbar sein kann. Insbesondere von Foucault kann an dieser Stelle aber gelernt werden, dass das offene Wort eng verbunden ist mit der Wahrheit des eigenen Lebens. Hier treffen sich dann aber Freiheit und (Gender)Körper mit der Macht(Kritik). Denn die Wahrheit des eigenen Lebens kann in der Versammlung nicht von allen gleich offen gelebt werden und doch sind die Versammelten in ihrer Körperlichkeit performativ machtvoll und können aufgrund ihrer Freiheit stets anfangen, kreativ sein, kritisch werden.

Eine performative Versammlung von Gläubigen ist als solche bereits der Dissens, von dem Hinze spricht, auch ohne Worte. Allerdings ist ein offenes Wort im Sinne der Parrhesia wirklich erst dort möglich, wo der Verkörperung auch ein Wort hinzugefügt wird. Dies entspräche einer Theologie der Freiheit, wie ich sie vorgeschlagen möchte.

3. Eine Theologie der Freiheit: kreativ – performativ – kritisch

Judith Butler und Michel Foucault bieten drei Impulse an, die für eine Theologie der Freiheit kreatives Potential besitzen. Judith Butler beschreibt ihre Idee einer Philosophie der Freiheit, die dadurch gekennzeichnet ist, dass das

57 In einer spezifisch dogmatischen Perspektive könnte daher durchaus gedacht werden, dass die Lücke in der Interpretation einer Norm die Bedingung der Möglichkeit der Tradition ist, es also gar keine Tradition ohne Brüche und Vielfältigkeiten geben kann. Vgl. G. Werner: 2020b.

Denken des Möglichen einen Platz in der Theoriebildung bekommt und damit zugleich einen normativen Anspruch, der mit der »Fähigkeit zu tun [hat], leben, atmen und sich bewegen zu können.«⁵⁸ Diese Philosophie der Freiheit, die auf der normativen Ebene Konsequenzen zeitigt, ist mit Veränderungen der subjektphilosophischen Grundlegung durchaus theologisch kompatibel. Deswegen ist für eine *Theologie der Freiheit* *erstens* eben die *Freiheit* unhintergebar, und zwar subjektiv und wissenschaftlich. Insbesondere die Doppelstruktur eines Subjekts, das sich als unterworfenen und ermächtigten real vorfindet sowie die Ausführungen zur Parrhesia, sind hier relevant. Für die Parrhesia ist vorauszusetzen, dass das Subjekt die Fähigkeit des Sich-Verhaltens zu sich und anderen hat und dieses Vermögen mit Hannah Arendt als das Vermögen des Anfangens, der Kreativität verstanden werden kann. Die Parrhesia nach innen und nach außen zu leben, bedeutet theologisch, wissenschaftlich die Entstehungen von Machtstrukturen, Überzeugungen, Normen und Diskursen zu untersuchen, ihre Abjektivifizierungen zu benennen und die Übersetzungsprozesse, die die Weitergabe von Inhalten durch die Wiederholung, die Reiteration hat, als Bedingung des Überlieferungsprozesses zu denken. Konkret steht eine Theologie der Freiheit vor der Aufgabe, nicht nur Freiheit als Freiheit zu achten, sondern die Befreiung von, so Riedl, »Pathologien zweiter Ordnung« dadurch zu eröffnen, indem die »Unterstützung derer, die sich gegen die Pathologien erster Ordnung wehren« als Aufgabe gesehen und auf diese Weise eine »gemeinsame Hervorbringung, Gestaltung und Sicherung von Alternativen, alternativen Lebensräumen«⁵⁹ ermöglicht wird. Das Subjekt ist als unbedingt freies befähigt, eigene Narrative gegen dominante Zuschreibungen zu entwickeln. Theologie als Wissenschaft wiederum hat die Aufgabe, diese Narrative zu reflektieren und im theologischen Kontext zu gestalten. In diesem freiheitstheoretischen Sinne ist eine Theologie der Freiheit sowohl subjekttheoretisch und als auch handlungsorientiert freiheitlich in einem transzendentalen Sinne und damit *kreativ*.

Eine *Theologie der Freiheit* nimmt *zweitens* den (Gender)Körper-Diskurs als Grundlage. Denn die Phantasie als ein Vermögen einzuführen, dass sich durch körperliche Erfahrung aktiviert und wiederum verkörpert als jene Möglichkeit darstellt, bestehende Realitäten zu überschreiten, entspricht doch nicht weniger der Vorstellung, dass der Mensch dazu in der Lage ist, sich zu den bestehenden Verhältnissen unbedingt zu verhalten. Dabei muss

58 J. Butler: 2009a, S. 56.

59 A. M. Riedl: 2020, S. 182.

dieses phantasievolle Agieren nicht nur auf äußere Verhältnisse beschränkt bleiben, sondern kann – und hier gehe ich deutlich über Butler hinaus – sich auch auf intrasubjektive als auch transzendente Erfahrungen und Bezüge erstrecken. Gerade aber die transzendenten Bezüge würden dem Vermögen der Phantasie einen Impuls zum Handeln vermitteln, der nicht aus der Phantasie, aus dem Ich selbst zu kommen braucht und über dieses hinausgeht. In der Phantasiefähigkeit und ihrer Tätigkeit wird vor allem aber deutlich, dass dem Körper epistemologisch eine Bedeutung zukommt, die theologisch relevant ist, auch noch in transzendenten Bezügen. Der Körper ist ein konstitutives Element des Erfassens und Erkennens der Welt und des Selbst und – vice versa – erkennt und erfasst die Welt. Judith Butler betont hierbei, dass die schiere körperliche Präsenz ein performativer Akt ist, der nicht zwingend eines sprachlichen Aktes im Sinne der verbalen Äußerung bedarf. Körper sprechen auch ohne gesprochene Worte, schlicht durch ihre Körperlichkeit. Allerdings sind Körper auch ohne Worte bereits der Ort des wirksamen Diskurses, in dem sich Normen ausdrücken, die wiederum sowohl verbal als auch nonverbal verdeutlicht werden. Die gesamte Ambivalenz dieser performativen Körper macht Judith Butler sehr deutlich.⁶⁰ Insbesondere in der Rezeption von Judith Butler in der interkulturellen Theologie kann erhellen, dass dieser *body turn* den Leib-Körper in das theologische Interesse rückt und dabei betont, dass der Körper als ein *locus theologicus*, also als ein Ort der Erkenntnis für theologisches Wissen zu verstehen ist. Der Körper ist als das andere der Vernunft ein Ort der Erkenntnis. Die interkulturelle Theologie konzentriert durch ihre kritische Reflexion auf Unterdrückungsstrukturen und ihren Adaptionen oder Bekräftigungen noch in der Befreiung ihre Aufmerksamkeit auf den bisherigen blinden Fleck des theologischen *body turns*: dass sich im Körper die Unterdrückung und Diskriminierung so tief eingegraben hat, dass selbst eine Befreiung von diesen Unterdrückungen und Diskriminierungen noch in diesen Mustern zu agieren droht.⁶¹ Butler nimmt diese ambivalente Perspektive der Performativität und der Verkörperung stärker in den Blick, seitdem sie die Performativität als eine intersubjektive und zudem gemeinschaftliche Dimension betont.

Weiterhin hat eine Theologie der Freiheit auch eine kritische Aufgabe gegenüber der gegenwärtigen Theorie und Praxis der Verkörperung. Sie hat meines Erachtens nämlich eine spezifische Verantwortung einer kritischen

60 Vgl. J. Butler: 2015.

61 Hierfür insbesondere der Aufsatz von C. Jähnel: 2020.

Begleitung der Körperdiskurse, die *hypervisibel* den *body turn* propagieren, und – wie Anke Abraham luzide beschreibt – am Ende nicht nur der Marktlogik einer Optimierung folgen, sondern spezifische Geschlechtsnormen verschleiern reproduzieren.⁶² Hier hat eine Theologie der Freiheit die *Forschungsaufgabe*, diese komplexen Dimensionen der performativen Versammlung konsequent für die Ekklesiologie umzusetzen.

Insbesondere die kritische Perspektive beschreibt das dritte Merkmal eine Theologie der Freiheit. Denn *drittens* ist eine Theologie der Freiheit kritisch gegenüber fremden und eigenen Machtstrukturen. Sie bemüht sich machtanalytisch und theologiehistorisch um diese Verquickungen, um die Kontingenz von Körperbildern und Körperverständnissen offen zu legen. Die Theorie der Abjektivierungen, die Ute Gause und Benedikt Bauer vorlegen, ist hier wegweisend. Allerdings kommt hier ein weiterer Aspekt ins Spiel, der sich bei den anderen beiden schon andeutete: Denn die Freiheit noch gegenüber *vermachtender* Strukturen hat Theologie ja auch deswegen, weil sie den Überschuss an Hoffnung theologisch einfangen kann, den Butler etwas unklar der Phantasie doch auch dann noch unterstellen muss, wenn sie das über die Realität hinaus Mögliche nicht nur als Mögliches will, sondern dieses auch als eine Praxis ausgeübt werden soll, an der auch noch dann festgehalten werden soll, wenn diese aufgrund des gesellschaftlichen oder kirchlichen Kontextes gefährdend oder gefährlich ist. Theologisch würde hier davon gesprochen werden können, dass dieses Handeln von einem Überschuss an Hoffnung getragen werden kann, welcher nicht selbst hergestellt werden muss. Allerdings können dies wohl nur die Menschen für sich ausdrücken, die sich in eine kritische Distanz zur erwarteten Norm stellen und dieses Risiko auf sich nehmen. Dennoch kann eine Theologie der Freiheit diese religiöse Sinndeutungspraxis in ihrem Denken so gestalten, dass sie Freiheit und Performativität sowie Macht und ihre Machtkritik ernst nimmt.⁶³ Konkret erschließen sich hier theologische Forschungsaufgaben insbesondere für die Rituale⁶⁴ und auch für eine theologische Reflexion der Körperdiskurse sowie für die Fragen nach lebenswertem Leben.

Mit Judith Butler und auch Michel Foucault, so abschließend, ist also eine Theologie der Freiheit zu denken, die an der Denkbarekeit eines abstrakten Ichs festhält, zu dessen formaler Freiheit das Sich-Verhalten und das kreative

62 Vgl. A. Abraham: 2020, S. 22f.

63 Vgl. S. Wendel: 2020a, S. 235.

64 Vgl. St. Böntert: 2020, S. 87.

Beginnen gehört. Eine Theologie also, die aber darüber hinaus sich aktiv und kritisch in die Körperdiskurse stellt und sowohl deren performative Kraft mit ihren normativen Bestimmtheiten und Bestimmungen ernstnimmt als auch für die Lesbarkeit und damit die Möglichkeit des Lebens, Atmens und sich Bewegens derer, die sich derzeit gesellschaftlich und/oder kirchlich nicht öffentlich performativ zeigen können, eintritt und somit kritisch ist.

»It could sound like a vicious circle, but it should come as no surprise that the bodies gathered in social movements are asserting the social modality of the body. This can be a minor way to enact the world we wish to see, or to refuse the one that is doing us in. Is this not a form of deliberate exposure and persistence, the embodied demand for a livable life that shows us the simultaneity of being precarious and acting?«⁶⁵

65 J. Butler: 2015, S. 153.