

## F Skizze einer Theologie der Freiheit

---

Der gegenwärtige (deutschsprachige) katholische Diskursraum ist von einem Ineinander von Machtimplosion, Machtdemonstration und weitreichenden kognitiven und emotionalen Dissonanzen der Gläubigen als auch der Theolog:innen geprägt. Massiver Auslöser dieser Situation (in der deutschsprachigen) Theologie und den Kirchen war der in den letzten elf Jahren, auch aufgrund der medialen Veröffentlichung, offenkundig gewordene sexuelle Missbrauch.<sup>1</sup> Mit dem Offenlegen der Gewalttaten ist eine Debatte in Gang gekommen, die an das Fundament katholischer Strukturen geht, nämlich die Anfrage an die sakramentale Machtkulmination im Weiheamt, an die Männlichkeitsdiskursen, mit gleichzeitiger Tabuisierung von Sexualitäts-Diskursen und ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse. Inzwischen steht auch das Weiheamt ausschließlich an Männer selbst für (vereinzelte) Bischöfe zur Debatte<sup>2</sup>, zudem werden die Rufe nach Reformen der Machtsteuerung und Machtkontrolle wie auch die nicht mehr zu überhörenden Proteste von Frauen immer lauter.<sup>3</sup>

Um diesen Diskursen und ihren kognitiven wie emotionalen Dissonanzen theologisch auf den Grund zu gehen, plädiere ich für eine Theologie der

---

1 Einen Überblick über diese zehn Jahre gibt: K. Hilpert et al.: 2020.

2 Insbesondere im Vorfeld des *Synodalen Weges* haben sich Bischöfe geäußert, denn dort wird die Zulassung von Frauen zu den Ämtern diskutiert. So z.B. Bischof Feige aus Magdeburg schon im Februar 2019, vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/20651-bischof-feige-priesterweihe-fuer-frauen-wird-kommen>; auch Bischof Jung aus Würzburg im März 2019; vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/21069-bischof-jung-werden-weiter-ueber-frauenpriesterweihe-diskutieren>.

3 So z.B. die auch als *Kirchenstreik* bekannt gewordene Bewegung *Maria 2.0* <https://www.mariazweipunktnull.de/>; ebenso die Bewegung *#mariafeminista* oder auch die Bewegung *#meingottdiskriminiert* nicht.

Freiheit, die die tieferliegenden Probleme aufnimmt und mit ihnen Theologie verändert denkt.

Deswegen habe ich *erstens* auf mehreren Ebenen die Philosophie Judith Butlers sowie die philosophischen und historischen Forschungen Michel Foucaults ausführlich referiert und kritisch diskutiert. Denn beide haben der Theologie wesentliche Einsichten zu vermitteln, weil sie in je eigenen Schwerpunkten die Notwendigkeit, Macht genau zu analysieren, Gender und mit dieser Kategorie den Körper, insbesondere auch in der sprachlosen Performativität, einen angemessenen Raum zu geben und Freiheit in ihrer Fähigkeit zum kritischen und kreativen Handeln als Grundlage menschlichen Handelns zu denken, betonen. Die Problematiken dieser Themen innerhalb des katholischen Diskursraumes sind einerseits aktuell, andererseits haben sie auch eine Geschichte und zwar sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihrer Rezeption. Jedoch konnten diese ausführlichen Studien zeigen, dass insbesondere der Subjektbegriff Butlers zu differenzieren wie auch um eine *Erste-Person-Singular-Perspektive* und damit um die Möglichkeit des freien Handelns zu erweitern ist.

Weiterhin habe ich *zweitens* in unterschiedlichen theologiehistorischen Case Studies auf die Genealogie heutiger Themen und Problematiken aufmerksam gemacht. Als solche habe ich in den ersten beiden Case Studies die Macht als Unterwerfung in der Geschichte der Sünde und ihrer Institutionalisierung ausgeführt, die zugleich die Bemächtigung des Subjekts durch die Introversion bedeutete und damit eine neue Ära der Subjektivierung hervorgerufen hat. Als Beispiel eines solchen machtförmigen Diskurses diente weiterhin die dritte theologiehistorische Case Study, die das gegenwärtige katholische Frauenbild genealogisch auf Engführungen des 19. Jahrhunderts zurückführen konnte. Ein eigener Schwerpunkt bildet das Thema der Parrhesia. Sie stelle ich in einer historischen Rekonstruktion, wie sie Michel Foucault vorgenommen hat, als auch in ihrer theologischen Rezeption der letzten 70 Jahre, vor. Die vierte theologiehistorische Case Study zur Parrhesia weist jedoch auf die katholische Problematik hin, wie frei theologisches Denken, Sprechen und Forschen wirklich sein kann. Auch hier wirft das 19. Jahrhundert seinen Schatten. Weil aber die Parrhesia theologisch als ein subversiver Freiheitsakt gedeutet werden kann, ist sie eine weiterführende Kategorie, nämlich die der Macht(Kritik).

*Drittens* habe ich in der kritischen Weiterarbeit an Butler's Subjektbegriff und Foucault's Macht- und Freiheitsbegriff die Kategorien erarbeitet, die für eine Theologie der Freiheit grundlegend sein können. Dieser Weiterarbeit

dienten zum einen die Auseinandersetzung mit den theologischen Rezeptionen der Parrhesia in den letzten Jahrzehnten. Dadurch wurde deutlich, wie unterschiedlich die Parrhesia theologisch gedeutet wurde. Insbesondere in den letzten zehn Jahren erscheint die Parrhesia als eine Denkmöglichkeit, die die kritische und machtanalytische Reflexion gegenüber der Kirche theologisch reklamiert. Durch die Aufnahme insbesondere von Gender und Körper in der Performativität als auch von einem Verständnis von Macht als Kritik und Freiheit als Kreativität, kann als Matrix einer Theologie der Freiheit als *kreativ, performativ, kritisch* gedacht werden. Deswegen sind eben *Freiheit – Gender(Körper) – Macht(Kritik)* die Kategorien und Strukturelemente einer Theologie der Freiheit, die die Einsichten von Butler und Foucault als auch aus den theologiehistorischen Case Studies und der theologischen Rezeption der Parrhesia konstitutiv und produktiv aufnimmt.

## 1. Performative Versammlung als Ort der je eigenen Freiheit

In dem 2015 herausgegebenen Buch *Notes toward a Performative Theory of Assembly* untersucht Judith Butler die Bedeutung der Performativität als machtvoller Ausdruck der Normen eines Diskurses und verknüpft damit die frühen Erkenntnisse der Gender-Theorie<sup>4</sup> mit neueren Fragestellungen der Ethik, des Krieges und des ›Embodiment‹.<sup>5</sup> Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung, wer denn ›das Volk‹ sei, wer also eine Gruppe sich versammelnder Menschen ist und welche Konsequenzen die Benennung als auch die Versammlung unter machtanalytischer Perspektive haben. Die Problematik, so Butler in der Einführung, liegt im Benennen selbst, dem ein Vorgang des Bewertens, wer dazu gehört und wer nicht, vorausgeht. Dieser Diskurs muss aber gerade nicht explizit sein, sondern er kann in seinen Machtoperationen auch performativ sein. Dann aber wird eine Distinktion gelebt, ohne dass sie benannt wird.<sup>6</sup> Allerdings sind Versammlungen, also der körperlich-leiblichen Anwesenheit von Gruppen von Menschen noch sehr viel mehr zu eigen als eine bloße Demonstration für oder gegen etwas. Denn die versammelte Gruppe verdeutlicht etwas, das wiederum – so Butler – bereits etwas bezeichnet, was

4 Vgl. J. Butler: 1991; dies.: 2009a.

5 Vgl. J. Butler: 2003; dies.: 2006a; dies. 2006b; dies.: 2010a; dazu ausführlicher: G. Werner: 2020c.

6 Vgl. J. Butler: 2015, S. 6.

weder diskursiv noch vordiskursiv ist.<sup>7</sup> »In other words, forms of assembly already signify prior to, and apart from, any particular demands they make.«<sup>8</sup> Weil nicht jede, nicht jeder öffentlich erscheinen kann, ist jede Versammlung nur partiell, jede Versammlung also zugleich auch ein verkörpertes Zeichen für die Grenzen des Diskurses, wie er sich im öffentlichen Raum zeigt. Gerade aber weil das Recht der Rede und das Recht der Versammlung, so Butler, unterschieden sind, ist zu erkennen, dass diese beiden grundlegenden politischen Rechte nicht nur andere Funktionen in einer Demokratie haben, sondern auch auf etwas hinweisen, was der Ausdruck des jeweils anderen Rechts nicht tut. Nicht alle Versammelten reden, nicht alle Redenden versammeln sich. Die Versammlung aber, so Butler, geht über das Gesprochene der Versammelten noch einmal hinaus. »The gathering signifies in excess of what is said, and that mode of signification is a concerted bodily enactment, a plural form of performativity.«<sup>9</sup> Butler betont die chiasmatische Beziehung zwischen der linguistischen und der körperlichen Performativität, weil sie überlappen ohne identisch zu sein.<sup>10</sup> Sie korrigiert darüber hinaus die Vorstellung, dass Performativität ein individueller Ausdruck sei, indem sie ihre Theorie der Performativität in der Einsicht reformuliert, dass es Formen der Performativität gibt, die nur funktionieren, weil sie in einer Beziehung zu einer anderen Performativität stehen und sich in der Aktion gemeinsam treffen. Butler versteht Performativität entgegen der Kritik hier also gerade nicht individualistisch! Deswegen will Butler diese performativen Versammlungen stärker in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen stellen und zwar unter der Perspektive, dass die prekäre Situation der Körperlichkeit von der primären Vulnerabilität des Menschen zu unterscheiden sei und sich versammelnde Menschen als gemeinsamen Ausgangspunkt eine prekäre Situation haben, die sie körperlich bereits schon durch ihre schiere Anwesenheit performen. Nur wenn Körper erscheinen, verwirklichen sie das plurale und performative *Recht* zu erscheinen. Damit ist der Körper aber mitten in das politische Feld gesetzt und es ist nicht mehr denkbar, Politik ohne Verkörperung als Ausdruck des Rechts auf performativen Ausdruck des eigenen Lebens zu denken. Wenn dann aber die Versammlung von Menschen, »the people«, nicht nur durch Worte und Vokale

---

7 Vgl. ebd., S. 8.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Vgl. ebd., S. 9.

produziert würde, sondern bereits vorher durch die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu erscheinen, dann ist die schiere Anwesenheit sowie die Nicht-Anwesenheit der verkörperte performative Ausdruck vor jedem verbalen Ausdruck und als solcher ebenso wirkmächtig, weil er in Realität setzt was er tut.<sup>11</sup>

Diese Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu erscheinen, deutet auf die grundlegende Erkenntnis hin, dass nicht jeder Mensch wissen kann, was ihn oder sie prägt, prägen wird und welche Gefahren und Möglichkeiten es gibt. Dieses Nicht-Wissen ist etwas, das nicht kontrollierbar ist. Aber, Butler entschieden, so sehr dies eine generelle Wahrheit sein mag, so bedeutet sie für das je konkrete Leben etwas anderes.<sup>12</sup> Damit differenziert Butler auf der einen Seite zwischen der Bedingung der Möglichkeit, Mensch zu sein als abhängig und gefährdet von Anfang an und der konkreten Situation auf der anderen Seite, in der die konkreten Bedingungen für manche diese Situation zu einer der Unterdrückung werden lassen. Insbesondere die Gender-Theorie macht auf dieses grundlegende Problem aufmerksam. Denn die Möglichkeit, sich gegen eine bestimmende Norm im Diskurs zu wenden, ist die Bedingung der Möglichkeit, nicht nur subversiv den Diskurs zu verändern, sondern auch ein eigenes Leben zu gewinnen. Die Einsicht, dass Verluste nicht gleich betrauert werden dürfen und die Frage, welche Leben betrauerbar sind und welche nicht, auf die die Gender-Theorie auch aufmerksam macht, ist für Butler als grundlegende Fragestellung relevant. Wenn also Minderheiten sich verbünden, dann stellt sich die Frage, was diese Minderheiten verbindet und wie sich daraus eine politische Aktion begründen lässt. Die Theorie der Performativität geht davon aus, dass Sprache als machtvoller Akt schafft, was sie benennt. Gerade in der Gender-Forschung ist dies ausreichend erforscht worden. Dieser machtvolle sprachliche Akt schafft Festlegungen und Machtkonditionen noch bevor der einzelne Mensch sich dessen bewusst ist. Weil sich Macht aber eben nicht nur sprachlich, sondern auch diffus, körperlich, symbolisch ausdrückt, können körperliche Akte ebenso performativ sein. Auch hier konnte die Gender-Theorie grundlegende Einsichten befördern.<sup>13</sup>

»Such norms are not simply imprinted on us, marking and branding us like so many passive recipients of a culture machine. They also ›produce‹ us, but not

11 Vgl. ebd., S. 19.

12 Vgl. ebd., S. 21.

13 Vgl. ebd., S. 29.

in the sense of bringing us into being, nor in the sense of strictly determining who we are. Rather, they inform the lived modes of embodiment we acquire over time, and those very modes of embodiment can prove to be ways of contesting those norms, even breaking with them.«<sup>14</sup>

Zunächst also, so Butler, bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als den Gender-Codes entsprechend zu agieren und reagieren, als welches die erste und früheste Interpellation eine und einen benannt hat. Aber dieses Leben und Ausleben des benannten Geschlechts, der angewiesenen Gender-Rolle, kann sich ändern und sich weniger konform mit der Norm gestalten, die hinter der Gender-Benennung und Gender-Erwartung steht.<sup>15</sup> Gender Normen also gehen dem Menschen voraus und handeln, prägen. Sie müssen wiederholt werden, und doch ist diese Wiederholung riskant, sie wird und ist die je eigene und darin auch verändernde, verstärkende oder parodierende. Allerdings können Gender-Normen nur verkörpert übernommen und gelebt werden, es gibt keine unkörperliche Gender-Norm. Wenn nun diese verkörperte Gender-Norm gemeinsam verweigert wird, dann ist diese Verweigerung eine verkörperte Aktion und kann die Normen verändern. Dazu gibt es viele Beispiele. »The political aspiration of this analysis, perhaps the normative aim, is to let the lives of gender and sexual minorities become more possible and more livable.«<sup>16</sup> Die verkörperte Präsenz von Menschen ist zudem eine Voraussetzung dafür, wer überhaupt erscheint und erscheinen kann in der Öffentlichkeit. Die schiere Anwesenheit bestimmter Verkörperungen ist die Bedingung der Möglichkeit für andere und verkörpert damit die Möglichkeit, zu leben, zu atmen, zu lieben, schlechthin. Die Denkbare der Möglichkeit des Lebens ist zugleich die Sichtbarkeit verkörperten Lebens. Gender Normen sind dabei jene Diskurse, die anzeigen, wer überhaupt und wenn ja wie in der Öffentlichkeit erscheinen kann. Nur dann ist verstehbar, wie die, die nicht in der Öffentlichkeit sichtbar sein können, sich als Gruppe formieren, um öffentlich zu werden.<sup>17</sup> Eine Philosophie der Freiheit nach Butler bestünde also darin, die Möglichkeit des Lebens und die sie bedingenden Gender-Normen in ihrer normativen Prägung, bis in die Verkörperung hinein, offen zu legen. Zudem würde diese dann als politische Theorie die Bedingungen schaffen, dass Menschen in ihrer Fähigkeit, die Grenzen der Realität anzufragen und

14 Ebd.

15 Vgl. ebd., S. 30f.

16 Ebd., S. 32.

17 Vgl. ebd., S. 38.

performativ – und öffentlich – zu hinterfragen ohne Gefährdung leben können und dies sogar garantiert würde.

Judith Butler postuliert in ihrem Buch *Die Macht der Geschlechternormen*<sup>18</sup>, dass das Eintreten für das Mögliche, verstanden als ein mögliches Leben für diejenigen, die aufgrund ihres faktischen verkörperten Seins nicht öffentlich sein können, nicht lesbar sind, einer *Philosophie der Freiheit* verstanden werden könne, wenn sie in dem Bereich der politischen Theorie angesiedelt würde. Diese steile These hat mich veranlasst, über die Frage nachzudenken: Wie müsste/könnte eine *Theologie der Freiheit* aussehen, die sich an der Butler'schen und Foucault'schen Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* orientiert, um lebbares Leben möglich sein zu lassen?

## 2. Die Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* als Strukturelemente einer Theologie der Freiheit

Eine Theologie der Freiheit ist – so meine These – durch drei Strukturelemente, die auch als Kategorien verstanden werden, ausgezeichnet, deren Wichtigkeit in den theologischen, philosophischen und historischen Rekonstruktionen vor Augen gestellt wurde. Als Theologie der Freiheit nimmt die Freiheit die zentrale Stellung ein, sie ist die hermeneutische Klammer und braucht doch eine genauere Klärung, wie sie zu verstehen ist.

Freiheit wird deswegen *erstens* als Fähigkeit des Sich-Verhaltens als auch des Anfangen-Könnens verstanden. Deswegen ist der Freiheitsgedanke auch eng mit einem Subjektbegriff verbunden, der im Subjekt die *Erste-Person-Singular-Perspektive* aufrecht erhält. Handeln ist – insbesondere auch in Gruppen – kritisches Handeln. Deswegen ist die *ecclesia*, die Versammlung, in ihrer Verkörperung mehr als sie darstellt. Deswegen kann eine Theologie der Freiheit *zweitens* nicht ohne den schon gegenderten Körper gedacht werden, der – wenngleich Foucault daran erinnert, dass der Körper Ort der Macht ist – doch auch eine der verkörperten Erfahrung wiederum prädiskursiv und prä-performativ vorgängige Einheit braucht, um als wirklich je eigener genderteter Körper begriffen werden zu können. Weil also verkörperte Versammlungen eine gendertete Performativität darstellen, können sie auch als machtkritischer Ausdruck verstanden werden. In der *ecclesia* ist die reine Versammlung der Gläubigen ein performativer Ausdruck von Konsens

18 Vgl. J. Butler: 2009a.