

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

Judith Butler postuliert in ihrem Buch *Die Macht der Geschlechternormen*¹⁸, 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 gendeter Körper begriffen werden zu können. Weil also verkörperte Versammlungen eine genderte 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.

als auch Dissens mit der machtvollen Struktur der römisch-katholischen Kirche und ihrer Wahrheiten. Für eine Theologie der Freiheit wird es jedoch *drittens* notwendig sein, über die nonverbale Performativität versammelter gegenderter Körper in ihren individuellen Lebensentwürfen das offene Wort, das Wahrsprechen, also die Parrhesia als theologische Reflexionsform hinzuzufügen.

2.1 Freiheit als unbedingtes Sich-Verhalten und Fähigkeit, anzufangen

An der *Freiheit*, so wurde schon deutlich, hängt theologisch sehr viel. Festzuhalten ist an der rein formalen Bestimmung, dass im Subjekt eine Instanz anzunehmen ist, die formal *vor* jeder Prägung durch den Diskurs zu einem unbedingten Sich-Verhalten fähig ist. Denn nur mit einer solchen Instanz ist einlösbar, dass sich das Subjekt in keine Kausalketten verfängt. Erst die Fähigkeit, sich unbedingt zu verhalten, eröffnet die Möglichkeit, dies auch faktisch zu tun. Judith Butler macht allerdings beredt auf die Abstraktheit dieses Gedankens aufmerksam, denn mit Butler ist auch zu bedenken, dass schon die *Reflexion* der Fähigkeit des Subjekts, in der 1. Person Singular nicht kausal bestimmt zu sein, also die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit, sich zu verhalten, selbst durch eine Zeichenpraxis geprägt ist. Ohne diese Denkmöglichkeit einer formal abstrakten Instanz *vor* jeder Zeichenpraxis würde sich aber bereits die Möglichkeit als unmöglich erweisen, überhaupt noch ein Handeln zu denken, dass einem ›*Ich handle*‹ entsprechen würde.¹⁹

19 Vgl. hierzu von kunsthistorischer Seite die Forschungen von Martina Sauer, die zu etwas anderen Schlussfolgerungen kommt: Vor der abstrakten Instanz sieht sie eine emotionale. Sie untersucht die Frage, inwiefern das Anregen von Empfindungen für den Bildwahrnehmungs- und Bildsinnbildungsprozess wesentlich ist. Striche, Punkte und Farben sind im semiotischen Sinne Elemente des Zeichensystems ›Kunst‹. Sie beschreibt den Prozess der Bildung eines handlungs(ein)leitenden (Geschmacks-)Urteils unter Einbeziehungen semiotischer Ansätze als Bildwahrnehmungsprozess, der – zunächst über die Bildanlage stimuliert – als affektiv-affirmativ wirksam zu verstehender Impuls angeregt wird. (Ausdrucksbewegung). Solche Impulse wirken sich nicht nur konkret auf die Auslegung der Gestalt und den Inhalt (Ausdrucksgestalt und Ausdruckswert) des jeweiligen Bildes aus, sondern über das Erregungsmoment in Verbindung mit den wiedererkennbaren Elementen auch auf die Stimmung des Betrachters (Stimmungswert) und darüber hinaus im Abgleich mit den eigenen, kulturell geformten, gesellschaftlichen Bedingungen des Einzelnen auf den Kontext aus (Kulturwert). Urteile in Hinsicht auf ästhetische (Form), wesensmäßige (Inhalt), stimmungsmäßi-

Auch wenn Judith Butler dieser prädiskursiven Instanz nur bedingt zustimmen würde, geht sie von einem Ich aus, das handelt. Dieses handelnde Ich ist spezifisch als sich zur bestimmenden Norm so verhaltend beschrieben, dass dieses Verhalten zustimmend, kritisch, parodierend und noch viel mehr sein kann. Wieso und aus welcher Instanz das Ich dies tut, bleibt ungeklärt. Deswegen muss kritisch gegenüber Butler an dieser formalen Bestimmung der Freiheit festgehalten werden. Der hier zugrundegelegte Freiheitsbegriff orientiert sich an einer Freiheit, die unbedingt als formal verstanden wird. Die Freiheit ist, so Thomas Pröpper²⁰, als unbedingte und unhintergehbare Instanz im Menschen zu denken und zwar so, dass dies für den Menschen aus eigener Erfahrung einsichtig und zustimmbar ist. Weil es nicht um einen beliebigen Begriff der Freiheit geht, sondern um einen transzendentalen, kann Freiheit nicht in der Erfahrung reiner Wahlfreiheit enden, sondern ist zu bestimmen, als das

»ursprüngliche und vom Menschen unabtrennbare Vermögen, zu schlechthin allem – zu Dingen, Ereignissen und zu Menschen, zu jeder Forderung und Behauptung, zu sich bietenden Möglichkeiten wie auch den bestimmenden System der Notwendigkeit, zur Welt als ganzer und zu ihrem Grund und nicht zuletzt auch zum eigenen Tun, zur Vorfindlichkeit des eigenen Daseins und sogar der Freiheit selbst – sich verhalten zu können, d.h. jedes Gegebene distanzieren, es überschreiten und reflektieren und dann bejahen oder verneinen zu können.«²¹

Die Freiheit wird dezidiert – in Anlehnung an Søren Kierkegaard – als Selbstwahl bezeichnet, die »als Wahl der Freiheit die Freiheit der Wahl erst ermöglicht und den Unterschied von Gut und Böse eröffnet.«²² Die Freiheit, von der Thomas Pröpper hier spricht, ist also eine jeder Wahlfreiheit vorhergehende Freiheit, die zudem weiterhin als Selbstbestimmung verstanden werden kann, weil sie bedeutet, dass dem Willen ein Inhalt gegeben wird.²³ Dies ist wiederum als ein ursprüngliches Sich-Öffnen für einen Gehalt zu verstehen. Weil auch dies in einer transzendentalen Argumentation erfolgt, inter-

ge (Betrachter) und handlungsrelevante Kriterien (Kultur) bauen darauf auf. Vgl. dazu etwa M. Sauer: 2018.

20 Th. Pröpper: 2011.

21 Ebd., S. 501 [kursiv im Original].

22 Ebd., S. 502.

23 Vgl. ebd., S. 504.

essiert hier nicht ein spezifischer Inhalt, sondern die Möglichkeit, sich eine Möglichkeit zu erschließen. In der materialen Ausführung dieses Entschlusses liegt dessen Materialität, die zugleich eine Festlegung und damit Verneinung anderer Möglichkeiten ist.²⁴ Weil also Freiheit als Selbstbestimmung gerade keinen Moment der Fremdbestimmung hat, nämlich »als originärer Entschluss für Gehalt verstanden, hat [Freiheit, GW] den Charakter der *Unbedingtheit*.«²⁵ Nur so kann die vorfindbare empirische Handlung als die me- nige bezeichnet werden. Selbst wenn die Entscheidung fremdbestimmt ist, ist die Entscheidung selbst ursprünglich und autonom. Diese eben retorsive Vergewisserung einer faktischen empirischen Handlung bedeutet ja, diese so retorsiv, also rückwärts, zu überschreiten, um die »faktische Bestimmtheit auf eine sie bestimmende Setzung« zurückzuführen, »die sich ihrerseits nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern (bejahend oder verneinend) auf die Bestimmtheit des *Handelns* mit Gegenständen bezieht.«²⁶ Allerdings ist damit das – mit Krings gesprochen – »Problem der realen Freiheit« nur un- genügend berührt.²⁷ Denn die reale Freiheit ist eine komplexe Freiheit, die sich auf die soziale, politische und persönliche Freiheit bezieht und zugleich darin nicht aufgeht. Weil eine transzendente Reflexion aber eine Argumen- tation verfolgt, die das Handeln als nicht-kausales bestimmen will, ist die Selbst-Vergewisserung als Freiheit der wesentliche Schritt dieser Analyse, die sich dann auf die Fähigkeit des Sich-Verhaltens zurückführen lassen können wird und so »das Recht der Erste-Person-Perspektive« sichert.²⁸ Freiheit also bestimmt die Freiheit, in der sie sich vorfindet, weiter.²⁹

Saskia Wendel³⁰ führt in das Gespräch zu einem theologischen Verständ- nis von Freiheit die Gedanken von Hanna Arendt³¹ ein. Arendt versteht die menschliche Existenz durch die Bedingungen der Mortalität und der Na- talität gekennzeichnet. Insbesondere die Natalität geht dabei weit über das Geboren-Werden hinaus, denn sie bezeichnet die Fähigkeit des Anfangens, des Neu-Machen, des Kreativen. Natalität ist, so Wendel, »als Grundbedin- gung des Handelns«, welches »gleichbedeutend mit [...] Kreativität und Spon-

24 Vgl. ebd.

25 Ebd., [kursiv im Original].

26 Ebd., S. 505 [kursiv im Original].

27 Ebd.

28 Ebd., S. 508.

29 Vgl. ebd., S. 512.

30 Vgl. S. Wendel: 2020b, S. 40-42.

31 Vgl. H. Arendt: 2013.

taneität«³² ist, zu verstehen. Für Arendt stellt dieses Moment der Natalität mehr dar als einfach nur den Beginn des Lebens. Es ist ein Beginnen, das dem Anfang noch einmal vorausgeht, damit versteht Arendt es gerade nicht als Ursache im Sinne einer kausalen Kette, sondern eines Grundes, eines Initials. Das Geboren-Sein ist zugleich das Kennzeichen von Einzigartigkeit, das diesem jemand zugesprochen wird. »Diese Einzigartigkeit zeigt sich Arendt zufolge insbesondere in seiner Fähigkeit zu handeln, also einen Anfang zu setzen.«³³ Diese Fähigkeit ist für Arendt als Freiheit zu verstehen. Freiheit ist die Fähigkeit anzufangen, einen Anfang zu setzen und daher ist mit Kant dieses Vermögen, das mit dem Handeln identisch ist, als frei zu denken. Auch Arendt denkt also das Handeln als keinen Bedingungen unterworfen und in dem Sinne unbedingt frei und damit aber auch als Akt eines Subjekts, das in der Erste-Person-Singular-Perspektive handelt. Vor allem aber ist Handeln als »Fähigkeit, einen Anfang zu machen [...] machtvoll«.³⁴

Handeln ist machtvoll im Sinne der *potentia* und insbesondere dann gegeben, wenn Menschen gemeinsam handeln. Deswegen bezieht sich Butler in der Theorie der performativen Versammlung explizit, wenn auch kritisch, auf Arendt.³⁵ Freiheitliches Handeln ist also mehr als nur die Wahlfreiheit, so oder anders zu handeln, sondern es geht diesem Handeln im Vermögen, überhaupt einen Beginn, einen Anfang setzen zu können, voraus. Als solches ist dieses Handeln machtvoll und zugleich ist dieses Handeln offen, weil es eben nicht determiniert ist und nicht eingeschränkt ist in den Wahlmöglichkeiten. Arendt bietet damit einen Freiheitsbegriff, der den Gedanken der Macht in das Handeln inkludiert und für die Zukunft offen ist, sie verändern kann und darin nicht bestimmt ist. Dann kann Freiheit gedacht werden als das Vermögen des Subjekts, unbedingt den Anfang zu setzen und darin nicht bestimmt zu sein außer durch das eigene Bestimmen. In diesem Sinne konkretisiert Arendt den transzendentalen Freiheitsbegriff um einen Handlungs-begriff, der die transzendente Handlung als Fähigkeit und Vermögen des Neubeginns, der Kreativität fasst. Als solches ist Handeln zugleich – insbesondere in Gruppen – verkörpertes kritisches Handeln. Es ist performatives Handeln. Dies ist für eine Theologie, die die Freiheit ernst nimmt, als ein wesentliches Strukturmerkmal zu verstehen: Dass die Versammlung, denn dies bedeutet

32 S. Wendel: 2020b, S. 40.

33 Ebd., S. 41.

34 Ebd., S. 42.

35 Vgl. J. Butler: 2015, S. 72-81, in kritischer Auseinandersetzung; S. 110-116; S. 204.

ja schließlich *ecclesia*, mehr ist als eine hörende und antwortende gläubige Gruppe, sondern dass die Versammlung durch ihre verkörperte Präsenz ein Handeln ausdrückt, dass in sich unbedingt und daher machtvoll, sowohl kreativ auch kritisch ist. Die verkörperte Versammlung also sagt stets mehr aus als sie darstellt. Sie drückt durch ihre verkörperte Existenz ihre Form des Lebens und Glaubens aus, dass ein machtvolles Vermögen des je Neuen, Spontanen, Kreativen und auch Widerständigen sein kann. Dafür braucht es keine Worte, denn die verkörperte Performativität schafft eigene Realitäten. Diese Spannung zwischen diesen faktischen Realitäten und Ermächtigungen durch die Versammlung und der Erwartung an die verkörpert Versammelten zeigt sich insbesondere in der Gender-Frage. Hier trifft die Freiheit, verstanden als das Vermögen zu handeln, auf die Norm. Theologisch bedeutet dies die Notwendigkeit, nachzuzeichnen, wie sich dieses Spannungsverhältnis zu einer einseitigen Klärung hin kirchlich entwickelt hat. Es ist die methodisch-materielle Aufgabe einer Theologie der Freiheit, die – so Ute Gause und Benedikt Bauer – Abjektivierungsmuster³⁶ nachzuzeichnen. Darum wird es insbesondere im dritten Abschnitt erneut auch theologiehistorisch sehr konkret gehen.

2.2 (Gender)Körper – Normativität und Embodiment

Freiheit – und dies führt zum zweiten besonders theologisch wichtigen Aspekt –, ist aber als reale Freiheit nur verkörpert vorzufinden. Mit den Diskursen zum *Körper* und zur Verkörperung trifft Butler daher einen theologischen Punkt! Denn die theologischen Diskurse über den Körper sind hochgradig normative Diskurse, die ihre Begründungslogiken aus übernatürlichen und überzeitlichen Argumenten ziehen.

Der Genderdiskurs bringt es mit sich, einer Reflexion über den Körper und die Verkörperung von Normen einen zentralen Ort einzuräumen. Mit diesem Thema stellt sich der Genderdiskurs in eine unübersehbare Spannung theologischer Traditionen – und dies gleich aus mehreren Gründen, von denen ein erster von zweien hier im Mittelpunkt stehen soll. Die klare Unterscheidung zwischen *Leib* und *Körper* ist ein Kernargument theologischer Antwortversuche auf das Dilemma, wie von einer Zukünftigkeit des Menschen auch in seiner materiellen Beschaffenheit über die Zeitspanne dieser Welt

36 Vgl. B. Bauer/U. Gause: 2020, S. 277.

hinaus vernünftig gesprochen werden kann. Hier hat sich zum einen die Differenz zwischen der Materialität des Körpers und der identitätsgestützten Subjektperspektive des Leibes als theologischer Mainstream etabliert, um die Selbigkeit des Menschen eschatologisch denken zu können. Zum anderen ist diese Perspektive hochgradig historisch, wie bereits nachgewiesen wurde, und damit ist es erneut nötig, auf die Gender-Frage in einer komplexeren Fragestellung zu schauen.

Die Differenzierung zwischen Leib und Körper findet sich in stärker phänomenologisch orientierten Arbeiten zur Körperlichkeit wieder, die sich explizit auf Edith Stein berufen. Exemplarisch darf dafür die Habilitationsschrift von Saskia Wendel³⁷ gelten, auf die sich z.B. die *Theologische Anthropologie* von Thomas Pröpper³⁸ bezieht. In der theologisch-anthropologischen Auseinandersetzung braucht es den Körperdiskurs vor allem deswegen, um die subjektiven Akte des Menschen denken zu können, weil sie eben immer nur verkörpert wahrgenommen werden können. An dem Körper-Begriff hängt damit dann aber auch die interaktive Gestaltungsmöglichkeit des Menschen: also seine personale Freiheit. Denn das Subjekt soll vom Körper verschieden gedacht werden, wenn auch in einer engen Verbindung. Hierzu gibt es unterschiedliche Konzepte. Denn dieser Unterschiedslosigkeit soll die Leib-Körper-Differenz ebenfalls entgegenwirken. Denn, so schreibt Saskia Wendel mit Edith Stein entschieden, der Leib ist als eine Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis zu denken, er ist »am Nullpunkt der Orientierung«³⁹. Weil der Leib als die »Möglichkeitsbedingung des Zur-Welt-Seins« gedacht werden kann, kommt ihm eine »konstituierende und demgemäß auch transzendente Funktion zu«⁴⁰. Damit ist der Leib die Form der Welterkenntnis und der Welterfahrung, die mir zur Verfügung steht. So ist der Leib mit der Subjektivität des Ichs vergleichbar, und zwar auch noch in der Selbsterkenntnis und in dem Selbstbewusstsein. »Dementsprechend ist das als Selbstbewusstsein gekennzeichnete Spüren meiner selbst ein Sich-selbst-fühlen in meiner Leiblichkeit und Affektivität.«⁴¹ Der Leib ist damit als ein Vermögen zu verstehen, das eigene Leben, die Existenz zu gestalten. Allerdings ist damit nicht

37 S. Wendel: 2002.

38 Vgl. Th. Pröpper: 2011.

39 E. Stein: 1980, S. 47.

40 S. Wendel: 2002, S. 286.

41 Ebd., S. 287.

geklärt, wie einer verschleierte Abwertung von dem rein körperlich-materiellen gegenüber dem geistig-vermögend-leiblichem Leib entgegenzutreten ist. Oder aber wie der Versuchung einer Ontologisierung spezifischer Merkmale des Leibes und damit einer Gefahr des neuen Dualismus, der nun zwischen dem intelligiblen, spiritualisierten Leib und dem materialen Körper die Differenz einzieht, wie sie vor allem katholisch im Gefolge einer *Theologie des Leibes* Karriere machen, begegnet werden kann. Namhaft für diese Interpretation ist der Personalismus von Johannes Paul II. wie auch die Edith-Stein-Interpretationen von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz.⁴²

Dieser Position liegt nämlich, so Wendel, die ihre Position aufgrund des drohenden Dualismus wie auch der Ontologisierungsmöglichkeit des Leibes an diesen offenen Flanken revidiert hat⁴³, sowohl das »Hintergrundrauschen der Philosophie Heideggers«⁴⁴ zugrunde als auch die Gefahr der Herabsetzung des Körpers als Objekt. Jedoch kann, so Wendel aktuell weiter, dies dadurch aufgehoben werden, dass die Differenzierung von Körper und Leib oder von gelebtem Körper und lebendigem Körper nicht als eine Verobjektivierung verstanden wird, sondern als eine Möglichkeit des Ich, über sich selbst als verkörpert zu reflektieren. Sie schlägt vor, die Differenz deswegen stärker zwischen dem subjektiv erlebten Körper der 1.-Person-Singular-Perspektive – also dem gelebten Körper (unverfügbar) – und dem in der 3. Person Singular beschreibbaren, objektiven Körper – also dem lebendigen Körper – zu denken. Damit stellt sie sich in die Denktradition des Enaktivismus, also den Theorien des Embodiment folgend; hebt die ontologische *Differenz* von Körper und Geist auf und weist auf eine dennoch mögliche und nötige epistemologische Differenz hin, die ontologisch die *Einheit* nicht aufhebt.⁴⁵

Mit Foucault kann dann – so Wendel weiter – beschrieben werden, dass dieser ›objektive‹ Körper als Referenz der Reflexion zugleich der Ort der Zeichenpraxis ist, den Foucault als hegemonialen Diskurs beschrieben hat.⁴⁶ Mit dieser Differenz wären Genderdiskurse im Sinne der Bio-Macht die Zeichendiskurse, die sich auf diesen subjektiv objektiven Körper einschreiben und ihn

42 Vgl. vor allem die römischen Verlautbarungen von Papst Johannes Paul II. zu Wesen und Würde der Frau: Johannes Paul II.: 1995; ders.: 1988 und z.B. H.-B. Gerl-Falkowitz: 2016.

43 S. Wendel: 2016, S. 17f.

44 Ebd., S. 17.

45 Vgl. S. Wendel: 2016, S. 16f.; dies.: 2020b, 53-55.

46 Vgl. S. Wendel: 2016, S. 18; M. Foucault: 1983, S. 168.

so in der »Ambivalenz der Diskurs- und Zeichenpraxen, denen er zugehört, sowie der in ihnen wirkenden Macht«⁴⁷, zu objektivieren. Der subjektive Körper, so Wendel klärend, kann »niemals zum Objekt einer Bestimmung und Beschreibung werden«⁴⁸.

Gerade weil also die Zeichenpraxis bis in das körperliche Selbstverständnis hineinregiert, ist die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion derselben unabdingbar. Wenngleich im Letzten ungeklärt bleibt, ob das subjektive Körperempfinden, also der gelebte unverfügbare Körper, phänomenologisch der Leib, sich in der Tat diesen Foucault'schen Objektivierungsdiskursen entziehen kann, wie Wendel emphatisch postuliert, also nicht bereits »gezeichnet« erlebbar ist in der 1. Person Singular, kann diese Analyse verdeutlichen, dass diese Zeichenpraxis selbst hochgradig kontingent und ideologieoffen ist. Wenn allerdings daran festgehalten würde, dass eine rein formale Größe zu denken ist⁴⁹, die – selbst material unbestimmt – das Materiale bestimmt und sich zum bestimmenden Diskurs verhält, dann würde diese Reflexion rein formal erhellen, was bei Butler undeutlich bleibt: wieso sich Menschen gegen Normen auflehnen, performativ handeln, verkörperte Möglichkeiten des Lebens gegen die normative Realität darstellen. An diesem rein formalen Entzogensein hängt, jedenfalls theologisch, – aber nicht nur theologisch, viel, weil daran die Möglichkeit des Sich-Verhaltens, die Bedingung der Möglichkeit aller Vermögen, geknüpft ist.

Wenn man jedoch Butlers Impuls, die Phantasie als transformative Kraft zu setzen, stärker folgen möchte, dann wäre in ihr die Bedingung der Möglichkeit zu sehen, die Grenzen der Realität überhaupt erst ertasten und verschieben zu können. Sie wäre dann als ein vorstellendes Vermögen zu denken und als solches jedoch schon eingebunden in die diskursiven Praxen und Codierungen. Sie als bereits bild- und zeichenhaft zu denken, eröffnet erneut die Frage, welche epistemische Bedeutung die Phantasie hat. Wie ist der subjektive Zugriff auf sich selbst als stets verkörperter zu denken? Wie ist der selbstreflexive Zugriff auf der einen von der verkörperten Zeichenpraxis auf der anderen Seite faktisch zu trennen?

47 S. Wendel: 2016, S. 18.

48 Ebd., S. 19.

49 Dies ist z.B. in der Reflexion von Thomas Pröpper auf die material unbedingte Freiheit eingeholt. Vgl. u. v. Th. Pröpper: 2011.

Theologisch ist also nicht nur wesentlich, dass das verkörperte Ich als verkörpertes bereits performativ ist, sondern dass sich gerade in der Verkörperung die gendertheoretischen Voraussetzungen gleichsam offenbaren: denn in der Performativität, die alleine durch die Verkörperung entsteht, ist abzulesen, wie sehr die Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* konkret wird. Denn diese Trias weist genau jene Ausschlüsse auf, die Judith Butler in der performativen Versammlung beschreiben kann. Dass also die ›gegenderte‹ Nicht- oder Gering-Anwesenheit der einen etwas über und für die gegenderte Majorität der anderen aussagt. Verkörperung geht nur ›gegendert‹ und mit dieser Hypervisibilität des Geschlechts tritt zugleich die Gefährdung der einen und die Akzeptanz der anderen mit ein. Es gibt im faktischen Leben eine Gleichzeitigkeit von Gender und der Möglichkeit des Lebens. Für Butler steht das prekäre Leben im Mittelpunkt dieser Wahrnehmungen. Eine Theologie der Freiheit hätte also mit aller Entschiedenheit dafür einzutreten, dass das verkörperte Leben möglich ist und dass das verkörperte Leben lesbar ist. Die Frage nach der Lesbarkeit, also der Intelligibilität des Lebens, führt zum dritten Teil der Trias.

2.3 Macht(Kritik) als Dissens

Die Analysen Foucaults boten dezidierte Einblicke in die Funktionalität von Macht. Als solche Macht ist sie durchdringend, absolut und ermöglicht keinem, auch nicht dem Machtvollen, ein Außerhalb dieser Macht. Foucaults Analysen lassen an folgenden Punkten aufhorchen: *erstens* bei der Bedeutung, die die Gleichheit der Individuen für das jeweilige Individuum bekommt. Durch die Auflösung der Gruppe verunmöglicht die Disziplinarmacht zugleich Solidarität und gemeinsame Aktionen, sie befördert Schweigen und Vereinzelung obwohl alle gleich aussehen. *Zweitens* braucht die Macht keine großen Instrumente, um zu wirken. Die fiktive Beziehung durch die Allgegenwärtigkeit der Kontrolle reicht bereits aus, um zu einer Selbstkontrolle und Selbstidentifizierung als bemächtigtes Subjekt zu führen. Die Disziplinarmacht ist *drittens* in der allgemeinen Formel des Panoptikums in einem Prozess der Ausweitung begriffen, der weit über den zu bewachenden Bereich hinausgeht. Für das Subjekt gibt es kein Außerhalb der Macht. Weil Macht so umfassend ist, gibt es kein Entrinnen. Was kann das Subjekt dennoch tun? Deswegen ist die Beschäftigung mit der Freiheit grundlegend, weil durch den Freiheitsbegriff entschieden wird, wie sich das Subjekt zur Macht verhalten kann.

Die Lesbarkeit des Lebens wird gesteuert von Normen, die *machtvolle* Konstrukte sind. Diese Normen besagen, wer wie anerkannt ist und leben kann. Gerade aber die Körperlichkeit des Menschen öffnet Tür und Tor für eine Ontologisierung und Naturalisierung biologischer Annahmen durch gesellschaftliche und kirchliche Normen. Die Festlegung des Frauenbildes auf die bis heute ›drei Ks‹ genannte und durchaus wirksame Verengung, also Kirche-Kinder-Küche, konnte ja als eine *machtstrategische* Entwicklung rekonstruiert werden, mit der es möglich war, die performative Kraft der Versammlung, die Frauen ausübten, in ihre Grenzen zu weisen und damit in der öffentlichen Wahrnehmung zu entmachten.⁵⁰ Notwendig war hierfür eine theologische Weichenstellung, die beinahe schon paradox ist und erst bei der mehrvektoralen Untersuchung auffällt, die die historischen Entwicklungen zu neuen Erkenntnissen führen kann.

Für eine neuerliche Abjektivierung der Frauen zu Beginn des 19. Jahrhunderts als das andere Geschlecht mussten zuerst die bestehenden theologischen Abjektivierungen aufgehoben werden. Frauen mussten rehabilitiert und damit aus der vorrangigen Sündigkeit in den auch außer der Buße und Sühne bestehenden Heilsweg integriert werden. Zugleich durften sie nicht zu sehr rehabilitiert werden, damit die Unterscheidung zu den und Unterordnung unter die Männer blieb. Theologische Forschung kann in der Aufarbeitung der Geschlechtergeschichte

»je nach Forschungsvorhaben und Design sowohl in die Reiteration von (Kirchen)Geschichte, aber in der Interpretation auch in die subversive Reiteration – also Neu- und Andersperspektivierung – von historischen Faktizitäten münden«.⁵¹

Das Forschungsprogramm einer Theologie der Freiheit fragt deswegen nach den Operationen der Macht hinter den Festlegungen und theologischen Konstruktionen und versteht Machtanalysen als Kritik. Damit ist eine solche Theologie konfliktiv und an den Abjekten, an dem Anderen und am Dissens, dem Nicht-Gesehen interessiert. Wenngleich die Frage nach dem Dissens⁵², der Kritik und der Machtanalyse, wie dargelegt, theologisch und rechtlich unterschiedlich gesehen werden kann, möchte ich mich dezidiert

50 Vgl. hier im Buch E 1.

51 B. Bauer/U. Gause: 2020, S. 277.

52 Dieser Abschnitt orientiert sich über weite Strecken an: G. Werner: 2018a, S. 313-318; B. Hinze, 2018.

der Meinung von Bradford Hinze aus New York anschließen, der den Dissens als Möglichkeit der Gnade Gottes versteht⁵³. Werden aber andere Stimmen, andere Meinungen und andere Lebensformen innerhalb von Kirche ausschließlich als Dissens verstanden, dann beruht dies zunächst in der Interpretationshoheit derer, die entscheiden, was richtig ist und was nicht. Dadurch entsteht aber eine binäre Struktur von orthodox/abweichend, die es weder ermöglicht, konstruktive Wege auf Menschen zuzugehen, die sich im Dissens von dem kirchlichen Geschehen distanziert haben, noch kann der Inhalt des Glaubens in die gegenwärtige Zeit ausgelegt werden. Deswegen erscheint die Spannung zwischen der Vielfalt der Stimmen auf der einen, und der binären Struktur kirchlicher Lehre und ihren Ausdeutungen auf der anderen Seite als die theologische Herausforderung in einer pluralisierten Moderne.

Bradford Hinze bearbeitet konkret verschiedene theologische Topoi, um seinen theologischen Entwurf des Dissens zu verdeutlichen. Drei dieser Beispiele möchte ich hier referieren, weil sie für das Thema der Macht(Kritik) weiterführend sind. *Erstens* stellt die Enzyklika Paul VI. *Humanae Vitae* (1968) die Initialzündung für einen Dissens als ein breites innerkirchliches Phänomen praktizierender Katholiken und Katholikinnen dar. Katholik:innen entscheiden sich gegen einen Teilaspekt der Enzyklika, nämlich dessen Nein zur künstlichen Empfängnisverhütung, ohne dass sie damit den Glauben oder das Glaubensgut als solches ablehnen.⁵⁴ Dieser konkret angestoßene Dissens Ende der 1960er Jahre eröffnet die Tür in der katholischen Kirche für eine neue Kultur der Konflikte, der Nicht-Zustimmung zu einzelnen Aspekten. Zu dem Thema der Empfängnisverhütung addieren sich im Laufe der Jahre dann weitere Themen der Morallehre der Kirche (z.B. die Bewertung von Homo-, Inter- oder Transsexualität) sowie zunehmend auch doktrinalen Fragen (z.B. Frauenpriestertum).

Dieser eröffnete Dissens ist aber *zweitens*, so Hinze weiter, insbesondere während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. weitgehend diszipliniert worden. Vor allem theologische Entwürfe und Gruppierungen wurden in ihren divergierenden Äußerungen kritisiert oder indiziert (zu denken ist hier an die Befreiungstheologie). Aber es wurden auch lehramtliche und kirchenrechtliche Klärungen angestrengt, die abweichende Meinungen

53 Vgl. B. Hinze: 2018.

54 Vgl. ebd., S. 129.

rechtlich regeln (so die Instruktion *Donum Veritatis* zur Berufung des Theologen, aber auch beispielsweise c. 212 §1 CIC/1983, Glaubensgehorsam, und c. 752 CIC/1983, Verstandes- und Willensgehorsam, bei Dissens allenfalls gehorsames Schweigen).⁵⁵

In den Hintergrund droht damit zu treten, worauf die Kritische Theorie aufmerksam gemacht hat: Dass sowohl der Dissens als auch der Konflikt für das Überleben (demokratischer) Gesellschaften notwendig sind. Selbst für den kirchlichen Kontext wurde die Wichtigkeit divergierender Meinungen betont, denn darauf machten letztlich schon Ignaz von Döllinger und dann auch Karl Rahner aufmerksam. Allerdings können auch die statistisch belegbaren Entscheidungen von Gläubigen, ihr Heil außerhalb der Kirche zu suchen im Sinnen eines Austritts, oder aber die Glaubenslehre nur selektiv zu übernehmen, für einen faktischen Dissens auch in der Kirche stehen.

Deswegen ist es, so Hinze, *drittens* sinnvoll, den theologischen Gedanken des ›differenzierten Konsens‹ innerkirchlich anzuwenden. Dieser ist im Rahmen der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung* 1999 formuliert worden.⁵⁶ Er transportiert die Erkenntnis, dass die Themen zu unterscheiden sind. So gibt es Themen, in denen ein Konsens herrschen sollte; und es gibt Themen, in denen es unterschiedliche Traditionen und Praxen geben kann. Dies ist bereits in der Ökumenekonstitution des II. Vatikanums, *Unitatis Redintegratio*, unter dem Stichwort der *Hierarchie der Wahrheiten* formuliert worden. In diesem Sinne ist das Ringen um einen Konsens oder das Erleben eines Dissenses konsequent weiterzudenken auf ihre theologischen Kerngehalte der Ekklesiologie hin, nämlich auf die Gottesfrage. Die Auseinandersetzungen um den Inhalt des Glaubens gerade in seinen pluralen Gestalten für die konkrete Glaubenspraxis erinnern Theolog:innen daran, dass es bereits historisch keine einheitliche Tradition gibt, sondern sie stets pluriforme Ausgestaltungen hatte, also nur als *Traditionen* im Plural vorfindbar ist. Konsequenterweise könnte es das Anliegen kirchlicher Lehre sein, mit der zwar weiterhin als singular verstandenen Tradition dennoch ihre erforschte und gelebte Vielgestaltigkeit, mit anderen Worten, ihre vielen Formen des Dissenses von der singular verstandenen und durch die singuläre Tradition begründete eindeutige Doktrin nicht als Krise, sondern – im Gegenteil – als angemessene Gestalt

55 Vgl. ebd., S. 130.

56 Vgl. §50 CIC/1983; B. Hinze: 2018, S. 131.

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.