

# Die Fähigkeit, zu leben, zu atmen und sich zu bewegen – eine Theologie der Freiheit?

## Impulse aus der Gendertheorie Judith Butlers für ein theologisches Freiheitsdenken

Gunda Werner

Judith Butlers Theorien zu Gender und Verkörperung von Gender (so vor allem Butler 1991; 1995; 2009) haben seit der Erstveröffentlichung von *Gender Trouble* (Butler 1990/1991) den Diskurs um das Geschlecht grundlegend verändert. Längst ist deutlich geworden, dass Butler mit ihrer Hinterfragung der Dichotomie von ‚sex‘ und ‚gender‘ weit über die Geschlechterfrage hinaus geht und zu einem sehr grundsätzlichen Gerechtigkeitsdiskurs anregen will, der sich im Kern – so meine These – um die Freiheit dreht. Dieser Diskurs beruht auf der Frage, wer als Mensch zählt und wer nicht. Erkennbar ist die Antwort an der Lesbarkeit des Menschen. Ich möchte meine These in zwei Schritten weiter ausführen. Zunächst werde ich die Gender-Theorie Judith Butlers unter der Perspektive der Körperpraxis ausführen (1), um dann in einer theologischen Reflexion danach zu fragen, wie eine Theologie der Freiheit aussehen könnte, wenn sie die ausgeführten Grundannahmen Butlers ernst nimmt (2).

### 1. *Gender als impliziter Standard der Normalität – Körperpraxen und performative Öffentlichkeiten*

#### 1.1 *Gender-Diskurs und die normative Kraft des Möglichen – Reflexionshorizont*

Die Verzahnung des Genderdiskurses mit der grundsätzlichen Frage nach dem Wert des Menschlichen und der Möglichkeit, die je eigene Körperlichkeit öffentlich werden zu lassen, verdeutlicht *einerseits* die Grundsätzlichkeit von Gender, evoziert *andererseits* die notwendige Klärung der Kategorie Gender. Ist Gender eine Kategorie wie *race*, *class*, *sex* – wie die Vertreterinnen der Intersektionalen Analyse behaupten? (Crenshaw 1989; 1991) Oder ist Gender die Bedingung der Möglichkeit der Subjektwerdung im Diskurs und des Diskurses selbst?

Butler bietet den Gedanken an, dass „das Denken des Möglichen“ (Butler 2009, 56) selbst für eine politische Theorie als eine Norm zu verstehen sei. Wäre die Möglichkeit eine normative Vorstellung, so Butler weiter, so würde sich die Frage nicht mehr um die Gender-Vielfalt als Möglichkeit der vielfältigen Formen drehen, als wäre es also eine Frage des Geschmacks, sondern dann wäre die Möglichkeit als das Bestreben zu denken,

„etwas, von dem wir hoffen, es werde fair verteilt sein, etwas, das sozial garantiert sein könnte, etwas, das nicht für selbstverständlich gehalten werden kann, insbesondere dann nicht, wenn es phänomenologisch aufgefasst wird.“ (Butler 2009, 56)

Für Butler würde sich damit eine normative Hoffnung eröffnen, eine Philosophie der Freiheit zu konzipieren, die „mit der Fähigkeit zu tun [hat], zu leben, zu atmen und sich zu bewegen“ (Butler 2009, 56). Die Möglichkeit als Notwendigkeit stellt sich vor allem für die Menschen, die auf die Möglichkeit, möglich zu werden, noch warten. Um diese Menschen geht es Butler. Diese Möglichkeit des Möglich-Werdens hängt, so Butlers steile These, sehr viel stärker von gegenderten Körperpraxen ab, als es zunächst scheint. Damit verdeutlicht Butler, dass Gender eine politische Kategorie ist, die zugleich durch die Verkörperung der Ort für die Einschreibungen der normativen Diskurse ist und damit die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt verkörpert möglich zu sein und öffentlich zu werden. Insbesondere die Betonung der Körperlichkeit in der Öffentlichkeit wird zur Schnittstelle, weil sich in ihr verdeutlicht, dass eine Lesbarkeit des Menschseins wesentlich davon abhängt, wer wie gefährdet ist im Öffentlich-Sein.

*Gender* und *sex*, so Butler (1991, 23), sind Ergebnisse hegemonialer Diskurse, die als natürlich erscheinen lassen, was doch diskursiv konstruiert ist. Auf diese Weise ist nur der Mensch lesbar, der sich in dem Zirkel von Geschlechtsidentität, Geschlechtskörper und Sexualität innerhalb des geschlechtlich binären Diskurses bewegt. Dieser Zirkel ist aber, genauer betrachtet, bereits die performative Dimension des Geschlechtes, weil verbal und verkörpert geschieht, was gesagt und dargestellt wird. Auch *sex*, also das sogenannte biologische Geschlecht, ist nicht natürlich gegeben, sondern eine materialisierte Geschichte und ein Effekt von Machtdiskursen. *Gender* also hat eine Geschichte (Butler 1997, 98) und ist kontingent in den Ausdrucksformen; dies trifft aber ebenso auf das biologische Geschlecht (*sex*) zu. *Sex* und *gender* sind brüchig, kontingent und nicht stabil (Butler 1997, 126). Insbesondere *gender* ist eine historische Kategorie (Butler 2009, 22) und als solche ist sie präziser zu fassen als ein Verfahren, das den Körper kulturell konfiguriert. Die eigentliche Provokation von Judith

Butler liegt ja genau in dieser These: Der natürlich erscheinende biologische Geschlechtskörper ist ein soziales Konstrukt mit historischer Kontingenz. Weil Butler damit nicht abstreitet, dass biologische Gegebenheiten vorhanden sind (z. B. Spermien beim Mann, die Gebärmutter bei der Frau), ist ihre These nicht einfach als Verneinung des biologischen Körpers als solchem wegzuwischen. Butler insistiert aber darauf, dass *gender* eine Scheinkonstruktion ist (Butler 1991, 48), die sich auch auf den Körper bezieht, ein scheinbar natürliches *sex*, und die binäre Codierung instabil ist (Butler 1997, 171), gerade weil sie sich durch die zirkuläre Bedingung selbst bedingt.

Die Instabilität ist aber auch darin begründet, dass die Geschlechtspraxis eine Körperpraxis ist (Butler 1991, 212) und sich durch die Körperpraxis Eigenlogiken ergeben, die eine eigene Begründungslogik haben. Vergeschlechtlichte Körper wissen nämlich, dass es keinen sichtbaren Anfang *des* Mannes und *der* Frau, keine Blaupause und keine Begrenzung auf spezifische binäre Codes gibt, dass *die* Natur des Mannes und *die* Natur der Frau eine Einbildung, ein Schein, eine Konstruktion, eine Performanz des hegemonialen Diskurses ist (Butler 1991, 205; Butler 2009, 73). Die Körperpraxis als eine Einheit von *sex* und *gender* postuliert Butler demnach als einen *Modus performativ* (Villa 2003, 71). Normen scheinen die Eigenlogik zu besitzen, dass sie über die konkrete Person hinausgehen, vor ihr da waren und nach ihr da sein werden (Butler 2009, 21). Jedoch stellt sich der Mensch verkörpert in ein Verhältnis zur Norm, zu Normen und ihren Diskursen; mit diesem verkörperten Verhältnis wird dann zugleich die Instabilität auf beiden Seiten verdeutlicht. Denn eine verkörperte Identität kann den Normen bereits vor jeder bewussten Entscheidung widersprechen (hier hinein gehört die Debatte um die Behandlung intersexueller Kinder) oder aber im Erwachen des Bewusstseins die Grenzen der Norm als auch der eigenen verkörpert-geschlechtlichen Identität im Blick auf die Norm evozieren. Gerade also die Verkörperung verdeutlicht ein

„transformatives Potential. Möglichkeiten jenseits der Norm oder sogar eine andere Zukunft für die Norm selbst zu postulieren ist Teil der Phantasiefähigkeit, wenn wir Phantasie so verstehen, dass sie den Körper zum Ausgangspunkt für eine Artikulation nimmt, die nicht immer vom Körper beschränkt ist, so wie er nun einmal ist.“ (Butler 2009, 52)

Wenn die Phantasie das Mögliche artikuliert, fungiert sie als kritische Instanz gegenüber der vorfindbaren Realität. Butlers Gedankengang regt zu einer weiterreichenden Reflexion an, nämlich der Frage des Zueinanders von Phantasie und Körper. Wie steht die Phantasie zur verkörperten Existenz? Mit der Phantasie führt Butler eine neue Größe ein, deren Status erst

geklärt werden müsste. Theologisch ließe sich jedenfalls an den Gedankengang anschließen, dass Transformationen nicht ohne den Körper zu denken sind und doch nicht kausal von ihm abhängen. Wenn Butler die Möglichkeit des Lebens angesichts der Realität als eine normative Forderung erhebt und diese an Körperpraxen bindet, dann ist es in einem theologisch-philosophischen Interesse zu fragen, wie die Instanz zu verstehen ist, die aufgrund verkörperter Erfahrungen das erwünschte Mögliche ins mögliche Reale transformieren. Ist die Phantasie also in diesem Sinne körperlich fundiert, dass sich in ihr das Vermögen ausdrückt, sich zum Vorfindbaren zu verhalten, und ist dieses Sich-Verhalten wiederum nur als körperliches wahrnehmbar, so entginge Butler einer neuen Form der Ontologisierung oder des Physikalismus.

Allerdings bleibt die Notwendigkeit zu klären, welchen Stellenwert *gender* in einem normativ-regulierenden Diskurs hat. So sehr also *sex*, *gender* und Gender-Normen historisch sind und damit auch historisierbar, so sehr sind bereits der Diskurs und das regulative System, egal ob das analysierende oder subjektivierende, geschlechtlich geprägt und normiert. Butler geht also den kritischen Schritt über Michel Foucaults Thesen hinaus, der – so Butler (2009, 72) – Gender als eine Kategorie neben anderen auffasste. Butler hingegen ist entschieden der Meinung, dass jedes regulatorische System bereits genderspezifisch ist. Damit gibt es nicht nur kein Außen der Macht, wie Foucault postuliert, sondern dies bedeutet, „dass Gender sein eigenes, unverwechselbares regulatorisches und disziplinarisches Regime erfordert und einführt“ (Butler 2009, 73). Gender wirkt also als etwas gesetzt, das als eine normierende Norm verstanden werden könnte. Damit normiert Gender also die Diskurse und zugleich die Art und Weise, wie das verkörperte Leben ‚lesbar‘ ist. In kritischer Perspektive liegt aber gerade in dieser Verkörperung eine Chance, denn das „verkörperte Verhältnis zur Norm“ verfügt „über ein transformatives Potential“ (Butler 2009, 52). Denn nur auf diese, nämlich die verkörperte Weise, zeigt der Mensch, dass es – unter Umständen eben jenseits der Norm – andere Möglichkeiten gibt. Diese anderen Möglichkeiten entspringen der Phantasie, die, so würde ich Butler lesen, die Fähigkeit hat, körperliche Erfahrungen zu deuten und sich zum vorfindbaren, begrenzten Leben kreativ und transformativ zu verhalten. Wäre dies eine Instanz, die jenseits des regulierenden Zirkels steht und agiert?

Die Transformationen wie auch ihre Möglichkeit werden grundgelegt in der Körperlichkeit sowie in der Verkörperung dieser normativen Zugriffe und ihrer möglichen Transformationen. Diese Zusammenhänge sind aber nicht nur für das Individuum wesentlich, sondern können auch auf

Gruppen bezogen werden. Gruppen, so Butler, vervielfältigen die beschriebene Dynamik.

## *1.2 Körperpraxen als performative Öffentlichkeiten*

In dem 2015 herausgegebenen Buch *Notes toward a Performative Theory of Assembly* untersucht Judith Butler daher die Bedeutung der Performativität als machtvollen Ausdruck der Normen eines Diskurses und verknüpft damit die frühen Erkenntnisse der Gender-Theorie (Butler 1991; 1997) mit neueren Fragestellungen der Ethik, des Krieges und des ‚Embodiment‘ (Butler 2003; 2006; 2010). Ich werde mich explizit auf diese Veröffentlichung von 2015 berufen, in der Butler manche frühere Aussagen spezifiziert und somit deutlich macht, dass Gender nicht nur eine Frage der/des Einzelnen ist, sondern ein politisches Moment. Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung, wer denn ‚das Volk‘ sei, wer also eine Gruppe sich versammelnder Menschen ist und welche Konsequenzen die Benennung wie auch die Versammlung unter machtanalytischer Perspektive haben. Die Problematik, so Butler in der Einführung, liegt im Benennen selbst, dem ein Vorgang des Bewertens, wer dazugehört 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 (Butler 2015, 6). Allerdings ist 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 – so Butler – bereits etwas bezeichnet, was weder diskursiv noch vordiskursiv ist (Butler 2015, 8). „In other words, forms of assembly already signify prior to, and apart from, any particular demands they make.” (Butler 2015, 8) Weil nicht jede und jeder öffentlich erscheinen kann, ist jede Versammlung nur partiell, ist 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 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.” (Butler

2015, 8) Butler betont die chiasmatische Beziehung zwischen der linguistischen und der körperlichen Performativität, weil sie sich überlappen, ohne ident zu sein (Butler 2015, 9). Sie korrigiert darüber hinaus die Vorstellung, dass Performativität ein individueller Ausdruck sei, und reformuliert die Theorie in der Einsicht, dass es Formen der Performativität gibt, die nur funktionieren, weil es eine Beziehung gibt und diese sich in der Aktion trifft. Entgegen der Kritik versteht Butler Performativität gerade nicht individualistisch! Deswegen will Butler diese performativen Versammlungen 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 performen durch ihre schiere Anwesenheit. 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 produziert würde, sondern bereits vorher durch die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu erscheinen, dann ist die schiere Anwesenheit bzw. die Nicht-Anwesenheit der verkörperte performative Ausdruck vor jedem verbalen Ausdruck (Butler 2015, 19).

Diese Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu erscheinen, deutet auf die grundlegende Erkenntnis hin, dass nicht jeder Mensch wissen kann, was ihn oder sie prägt bzw. prägen wird und welche Gefahren und Möglichkeiten es gibt. Dieses Nicht-Wissen ist etwas, das nicht kontrollierbar ist. Aber, so Butler entschieden, so sehr dies eine generelle Wahrheit sein mag, so bedeutet sie für das konkrete Leben jeweils etwas anderes (Butler 2015, 21). Damit differenziert Butler auf der einen Seite zwischen der Bedingung der Möglichkeit, als Mensch von Anfang an abhängig und gefährdet zu sein, und der konkreten Situation, in denen die konkreten Bedingungen für manche zur Situation der Unterdrückung werden. 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, die für die Gender-Theorie steht, ist für Butler für die grundlegende Fragestellung relevant, welche Leben betrauerbar sind und welche nicht. Wenn also Minderheiten sich verbünden, dann stellt sich die Frage, was diese Minderheiten verbindet und wie sich 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 Festlegung 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 (Butler 2015, 29).

„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 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.” (Butler 2015, 29)

### *1.3 Fazit: Gender-Normen bedingen die Freiheit, sich zu bewegen*

Zunächst also, so Butler, bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als den Gender-Codes entsprechend zu agieren und reagieren, nach denen 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 (Butler 2015, 30 f.). Gender-Normen gehen also 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, denn 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.” (Butler 2015, 32) Die verkörperte Präsenz von Menschen ist zudem eine Voraussetzung dafür, wer überhaupt in der Öffentlichkeit erscheint und erscheinen kann. 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 Denkbarkeit der Möglichkeit des Lebens ist zugleich die Sichtbarkeit

verkörperten Lebens. Gender-Normen sind dabei jene Diskurse, die anzeigen, wer überhaupt in der Öffentlichkeit erscheinen kann und wie. Nur dann ist verstehbar, wie die, die nicht in der Öffentlichkeit sichtbar sein können, sich als Gruppe formieren, um öffentlich zu werden (Butler 2015, 38). 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, offenzulegen. Zudem würde diese als politische Theorie die Bedingungen schaffen, dass Menschen in ihrer Fähigkeit, die Grenzen der Realität anzufragen und performativ – und öffentlich – zu hinterfragen, ohne Gefährdung leben können und dies sogar garantiert würde.

## 2. *Eine Theologie der Freiheit mit Judith Butlers Gendertheorie?* *Eine theologische Denkwerkstatt*

Theologisch sind diese angedeuteten Reflexionszusammenhänge in mindestens zweifacher Weise relevant.<sup>1</sup> Denn es geht *erstens* um die These, dass die Verkörperung eine eigene epistemologische Dignität bekommt, und zwar sowohl hinsichtlich der transformativen Potenz als auch hinsichtlich der historischen Kontingenz von Körperbildern als Geschlechterbilder. *Zweitens* ist es erst dann möglich, eine Theologie der Freiheit zu entwerfen, die die Lesbarkeit und damit Lebbarkeit von vergeschlechtlichem Leben ermöglicht, und zwar auch normativ.

### 2.1 *Körperdiskurse und Genderdiskurse – über Kontingenzen und ideologieoffene Flanken*

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 einer 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 Men-

---

1 Ich verzichte an dieser Stelle explizit auf Ausführungen, die einer grundsätzlichen kritischen Reflexion von Theologie und ihrem Bezug zur Macht nachkommen würden.

schen auch in seiner materiellen Beschaffenheit über die Zeitspanne dieser Welt hinaus vernünftig gesprochen werden kann. Hier hat sich die Differenz zwischen der Materialität des Körpers und der identitätsgestützten Subjektperspektive des Leibes als theologischer Mainstream etabliert, um die Selbigekeit des Menschen eschatologisch denken zu können.

Diese Differenzierung findet sich in stärker phänomenologisch orientierten Arbeiten zur Körperlichkeit wieder, die sich explizit auf Edith Stein berufen. Exemplarisch dafür darf die Habilitationsschrift von Saskia Wendel (2002) gelten, auf die sich z. B. die Theologische Anthropologie von Thomas Pröpper (2011) 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 mit der Umwelt, also seine personale Freiheit, wird das Subjekt nicht unterschiedslos vom Körper gedacht werden wollen. Dieser Unterschiedslosigkeit soll die Leib-Körper-Differenz ebenfalls entgegenwirken. Denn, so Saskia Wendel mit Edith Stein entschieden, der Leib ist als eine Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis zu denken, er ist „am Nullpunkt der Orientierung“ (Stein 1917/1980, 47). Weil der Leib als die „Möglichkeitsbedingung des Zur-Welt-Seins“ gedacht werden kann, kommt ihm eine „konstituierende und demgemäß auch transzendente Funktion zu“ (Wendel 2002, 286). 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.“ (Wendel 2002, 287) Der Leib ist damit als ein Vermögen zu verstehen, das eigene Leben, die Existenz zu gestalten. Allerdings ist damit nicht geklärt, wie einer verschleierte Abwertung zwischen rein körperlich-materiellem und geistig-vermögend-leiblichem entgegenzutreten ist oder aber einer 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. Namhaft für diese Interpretation ist der Personalismus von Johannes

Paul II. wie auch die Edith-Stein-Interpretationen von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz.<sup>2</sup>

Dieser Position liegt nämlich, so Wendel, die ihre Position aufgrund des drohenden Dualismus wie auch der Ontologisierungsmöglichkeit des Leibes revidiert hat (2016, 17 f.), sowohl das „Hintergrundrauschen der Philosophie Heideggers“ zugrunde als auch die Gefahr der Herabsetzung des Körpers als Objekt. Jedoch kann, so Wendel 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 (Wendel 2006, 16 f.; auch Wendel 2020, 53–55).

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 (Wendel 2016, 18; Foucault 1983, 168). Mit dieser Differenz wären die Genderdiskurse im Sinne der Bio-Macht die Zeichendiskurse, die sich auf diesen subjektiv objektiven Körper einschreiben und ihn so objektivieren in der „Ambivalenz der Diskurs- und Zeichenpraxen, denen er zugehört, sowie der in ihnen wirkenden Macht“ (Wendel 2016, 18). Der subjektive Körper, so Wendel klärend, kann „niemals zum Objekt einer Bestimmung und Beschreibung werden“ (Wendel 2016, 19). Gerade weil also die Zeichenpraxis bis in das körperliche Selbstverständnis hineinregiert, ist die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion derselben unabdingbar. Wenn gleich im Letzten ungeklärt bleibt, ob das subjektive Körperempfinden, also der gelebte unverfügbare Körper, phänomenologisch der Leib, sich in der Tat diesen foucaultschen Objektivierungsdiskursen entziehen kann, wie Wendel emphatisch postuliert, also nicht bereits ‚gezeichnet‘ erlebbar

---

2 Vgl. vor allem die römischen Verlautbarungen von Papst Johannes Paul II. zu Wesen und Würde der Frau: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii LET\\_29061995\\_women.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women.html) [11.06.2019]; [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.pdf](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf) [12.06.2019]; u. z. B. Gerl-Falkowitz 2016.

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 ist<sup>3</sup>, 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?

## 2.2 *Theologie der Freiheit – Impulse aus der Philosophie Judith Butlers*

Judith Butler postuliert in ihrem Buch *Die Macht der Geschlechternormen* (2009), dass das Eintreten für das Mögliche, verstanden als ein mögliches Leben für diejenigen, die aufgrund ihres faktischen verkörperten Seins nicht öffentlich sein können bzw. nicht lesbar sind, als eine *Philosophie der Freiheit* verstanden werden könne, wenn sie in dem Bereich der politischen Theorie angesiedelt würde. Diese steile These hat mich veranlasst, darüber nachzudenken, wie denn eine *Theologie der Freiheit* aussehen würde, die sich an der Butler'schen Trias *Freiheit – (Gender) Körper – Macht (Kritik)* orientiert, um lebbares Leben möglich sein zu lassen.

---

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

An der *Freiheit*, so wurde schon deutlich, hängt theologisch sehr viel.<sup>4</sup> 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 in das Subjekt keine Kausalketten verfangen. 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 über die Fähigkeit des Subjekts, in der 1. Person Singular nicht kausal bestimmt zu sein, also die Reflexion über die Bedingung der Möglichkeit, sich zu verhalten, selbst eine durch Zeichenpraxis geprägte 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, das einem „Ich handle“ entsprechen würde. Auch wenn Judith Butler dieser prädiskursiven Instanz nur bedingt zustimmen würde, geht sie von einem Ich aus, das handelt. Dieses handelnde Ich ist spezifisch beschrieben als sich zur bestimmenden Norm so verhaltend, 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 doch festgehalten werden.

Freiheit ist aber, und dies führt – besonders theologisch – zum zweiten wichtigen Punkt, nur verkörpert vorzufinden. Aber mit den Diskursen zum *Körper* und zur Verkörperung trifft Butler einen theologisch wunden Punkt! Denn die theologischen Diskurse über den Körper sind hochgradig normative Diskurse, die ihre Begründungslogiken aus übernatürlichen und überzeitlichen Argumenten ziehen. Dazu gleich mehr. Zunächst einmal bietet Butler gleich mehrere Impulse an, die für eine Theologie der Freiheit kreatives Potential besitzen. Denn die Phantasie als ein Vermögen einzuführen, das sich durch körperliche Erfahrung aktiviert und wiederum verkörpert als jene Möglichkeit darstellt, bestehende Realitäten zu überschreiten, entspricht doch nicht weniger als der Vorstellung, dass der Mensch dazu in der Lage ist, sich zu den bestehenden Verhältnissen in ein Verhältnis zu setzen. Dabei muss dieses phantasievoll Agieren nicht nur auf äußere Verhältnisse beschränkt bleiben, sondern kann – so gehe ich über Butler hinaus – sich auch auf intrasubjektive wie auch transzendente

---

4 Auf die vielfältigen Auseinandersetzungen zur Subjektfrage und dem Freiheitsdenken Judith Butlers kann ich hier nur exemplarisch verweisen auf: Werner 2018.

Erfahrungen und Bezüge erstrecken. Transzendente 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 erkennt und erfasst die Welt. Judith Butler betont hierbei, dass die schiere körperliche Präsenz ein performativer Akt ist, der keines sprachlichen Aktes bedarf. Körper sprechen ohne Sprache. Die gesamte Ambivalenz dieser performativen Körper macht sie sehr deutlich (Butler 2015).

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. 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 Körperlichkeit offenbart die Macht der Normen und zugleich die Notwendigkeit einer wirkungsvollen Machtkritik. Denn den Ontologisierungen und Naturalisierungen von Gender entspricht theologisch die lehramtliche Meinung, es gäbe eine

überzeitliche *Natur der Frau* und eine *Natur des Mannes*.<sup>5</sup> Es wäre ein eigenes Forschungsprojekt, intersektional den Einfluss von Körperbildern und Idealen des 19. Jahrhunderts im Schnittpunkt von marianischer Frömmigkeit (Werner 2020), Abwertung des Körpers (Abraham 2020) und kolonialer Marginalisierung von Frauen (do Mar Castro Varela/Dhawan 2020, 70 f.) zu untersuchen. In einer solchen Forschung würde vermutlich nicht nur aufgewiesen werden können, dass spezifische Formen der katholischen Anti-Gender-Diskurse ihre Ursprünge in einer marianischen Zuspitzung im 19. Jahrhundert haben, sondern auch, dass die sexualitätsfeindliche Perspektive wie auch die binäre Codierung menschlichen Lebens und Begehrens in einer Hyper-Männlichkeit bei gleichzeitiger Kontrolle von Sexualität durch die Pastoralmacht zu verorten wären, es sich – kurz – im Kern um einen Machtdiskurs handelt, der nur spezifische Formen des Mensch-Seins leben lässt. Eine Theologie der Freiheit würde sich machtanalytisch und theologiegeschichtlich um diese Verwicklungen bemühen, um die Kontingenz von Körperbildern und Körperverständnissen offenzulegen. Gerade eine intersektionale Analyse des 19. Jahrhunderts würde Argumentationsmuster weit über den theologischen Kontext hinaus offenlegen.

Allerdings hat eine Theologie der Freiheit auch eine kritische Aufgabe gegenüber der Theorie und Praxis der Verkörperung. Sie hat meines Erachtens nämlich eine spezifische Verantwortung einer kritischen Begleitung der Körperdiskurse, die *hypervisibel* den *body turn* propagieren, und – wie Abraham luzid beschreibt – am Ende nicht nur der Marktlogik einer Optimierung folgen, sondern spezifische Geschlechtnormen verschleiert reproduzieren (Abraham 2020, 22 f.). Dies führt zum letzten Spezifikum einer Theologie der Freiheit, die sich an Judith Butler orientiert. Denn die Freiheit gegenüber vermachtender Strukturen hat Theologie ja auch deswegen, weil sie den Überschuss an Hoffnung theologisch einfangen kann, den Butler doch auch dann noch etwas unklar der Phantasie unterstellen muss, wenn sie das über die Realität hinaus Mögliche nicht nur wollen, sondern auch tun soll und auch noch daran festhalten soll, wenn es gefährdend ist. Theologisch könnte man hier davon sprechen, dass dieses Handeln von einem Überschuss an Hoffnung getragen werden könnte, welcher nicht selbst hergestellt wird. Allerdings können dies wohl nur die

---

5 An dieser Stelle verweise ich auf die vielen Arbeiten zur lehramtlichen Interpretation der Geschlechterverhältnisse als auch auf die römischen Verlautbarungen. Beispielhaft aufgearbeitet in: Werner 2020.

Menschen für sich ausdrücken, die sich in eine kritische Distanz zur erwarteten Norm stellen.

Mit Judith Butler, 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 gehört; eine Theologie der Freiheit, die sich aber darüber hinaus aktiv und kritisch in die Körperdiskurse stellt und deren performative Kraft und ihre normativen Bestimmtheiten wie auch Bestimmungen ernst nimmt sowie 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. Eine solche Theologie der Freiheit wird sich jedoch aktiv davon verabschieden müssen, dass es überzeitliche Wahrheiten über ontologische Bestimmungen des Geschlechts gibt. Sie würde damit jedoch die kritische Freiheit der zweiten Ordnung gewinnen, die Leben eröffnet.

### *Literatur*

- Abraham, Anke: Der Körper in symbolischen Ordnungen der Beratung – eine kritische Analyse, in: Müller, Beatrice/Spahn, Lea (Hg.): Den Leibkörper erforschen. Phänomenologische, geschlechter- und bildungstheoretische Perspektiven auf die Verletzlichkeit des Seins, Bielefeld: Transcript 2020 (= Soma Studies 5), 15–36.
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt: Suhrkamp 1991 (= edition Suhrkamp Neue Folge 722).
- Butler, Judith: Die Macht der Geschlechternormen, Frankfurt: Suhrkamp 2009.
- Butler, Judith: Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt: Suhrkamp 2006 (= edition Suhrkamp 2414).
- Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt: Suhrkamp 1997 (= edition Suhrkamp Neue Folge 737).
- Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt: Suhrkamp 2007 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1792).
- Butler, Judith: Notes Toward a Performative Theory of Assembly, Harvard: Harvard University Press 2015.
- Butler, Judith: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt/New York: Campus Verlag 2010.
- Crenshaw, Kimberlé: Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, in: Stanford Law Review 43/6 (1991) 1241–1299.
- Crenshaw, Kimberlé: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination law, in: The University of Chicago Legal Forum (1989) 139–167.

- Do Mar Casto Varela, Maria/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld: Transcript <sup>3</sup>2020 (= utb 5362).
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt: Suhrkamp 1983.
- Gerl-Falkowitz, Hanna-Barbara: Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender, Kevelaer: Butzon & Bercker 2016.
- Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Freiburg: Herder 2011.
- Stein, Edith: Zum Problem der Einfühlung. Reprint der Originalausgabe von 1917, München: Kaffke 1980.
- Villa, Paula-Irene: Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt: Campus Verlag 2003 (= Campus Einführungen).
- Wendel, Saskia: Auf den Leib geschrieben, in: Dies./Nutt, Aurica (Hg.): Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture, Paderborn: Schöningh 2016, 13–28.
- Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002 (= ratio fidei 15).
- Wendel, Saskia: In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg: Pustet 2020.
- Werner, Gunda: Der lange Schatten des 19. Jahrhunderts – Gender-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche seit 1994/1995. Eine theologische Diskursanalyse, in: Dies./Grümme, Bernhard: Judith Butler und die Theologie. Herausforderungen und Rezeption, Bielefeld: Transcript 2020.
- Werner, Gunda/Grümme, Bernhard: Judith Butler und die Theologie. Herausforderungen und Rezeption, Bielefeld: Transcript 2020.
- Werner, Gunda: Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs, in: Theologische Revue 114/3 (2018) 179–202.