

## „It's the body, stupid!“

Die politische Bedeutung von Gender-Theorien für die theologische Reflexion

Saskia Wendel

„It's the economy, stupid!“ Dieser Slogan prägte bekanntlich die US-Präsidentschafts-Wahlkampagne Bill Clintons im Jahr 1992: Ökonomische und soziale Verhältnisse stehen im Zentrum des Politischen entsprechend der Erfahrung, dass die jeweilige wirtschaftliche und soziale Situation der Bürgerinnen und Bürger häufig wahlentscheidend und damit auch machtpolitisch von höchster Bedeutung ist. In Abwandlung von Clintons Slogan kann man mit Blick auf die Frage, warum angesichts vielfacher globaler Probleme der vergleichsweise nicht gerade existenziell bedrängend erscheinende Aspekt *Gender* in den Fokus einer Auseinandersetzung mit geradezu kulturkämpferischen Ausmaß gerückt ist, antworten: „It's the body, stupid!“ Im Zentrum des Politischen stehen nicht einfach „nur“ abstrakte gesellschaftliche bzw. ökonomische und soziale Verhältnisse, sondern der Körper, und zwar sowohl der je konkrete einzelne Körper als auch die Imagination eines kollektiven Körpers, in den die einzelnen Körper inkorporiert werden. Mit Körperpolitiken und der mit ihnen verbundenen Bio-Macht und Bio-Politik hängt die große Aufmerksamkeit und Relevanz des gesamten Komplexes von *Gender* zusammen. Die politische Brisanz des Körpers und damit auch von Geschlecht haben sowohl diejenigen erkannt, die sich affirmativ auf *Gender*-Theorien beziehen, als auch diejenigen, die diese Theorien kritisieren oder gar pauschal unter Ideolo-

gieverdacht stellen. Deshalb wird die Diskussion teilweise so heftig, ja erbittert und polemisch geführt.

Davon sind Theologie und Kirche nicht ausgenommen, denn beide sind weder politik- noch machtfreie Räume. Im Gegenteil liegen wie jeder wissenschaftlichen Reflexion auch der Theologie erkenntnisleitende Interessen zugrunde, zu denen auch politische Interessen gehören. Zudem besitzt sie als Reflexion religiöser Selbst- und Weltdeutung eine besondere politische Funktion insofern, als ihre Konzeptionen auch als Legitimationsgrundlagen politischer Überzeugungen und Handelns herangezogen werden können, selbst dann, wenn dies nicht in der Absicht derjenigen steht, die diese Konzeptionen formulieren. Und wie alle Diskurse sind auch theologische bzw. kirchliche Diskurse in offen wie subtil wirksame Machtmechanismen verstrickt, weshalb auch an sie immer auch die Frage zu richten ist, in wessen Dienst und Interesse, zu wessen Gunsten und zu wessen Nutzen, unter welchem parteilichen Vorzeichen sie geführt werden. Der herrschaftsfreie Diskurs ist und bleibt ein kontrafaktisches Ideal, hinter dem das kommunikative Handeln realiter immer auch zurück bleibt. Es ist der Verdienst Politischer Theologien gewesen, auf die politische Funktion und Bedeutung der Theologie sowie ihre Verstrickung in Machtdiskurse aufmerksam zu machen, selbst oder besser gerade dann, wenn sie dies bestreitet. Das gilt insbesondere dann, wenn man anerkennt, dass der Glaube, den die Theologie reflektiert und rational zu rechtfertigen sucht, sich weder in bloßer Haltung und Einstellung noch im Zustimmung zu propositional verfassten religiösen Überzeugungen erschöpft. Glaube ist nicht oder zumindest nicht primär Form theoretischer Erkenntnis, sondern Lebensform, Handlung, Vollzug. Die reflexive und intelligible, lebensdeutende Tätigkeit der Theologie (und darin ist sie ja schon eine Form von Praxis) bezieht sich auf eine konkrete

Praxis und Lebensführung, in deren Dienst sie steht. Insofern ist Theologie, wiewohl Selbst- und Weltdeutung, nicht einfachhin gleichbedeutend mit Metaphysik oder einer Gotteslehre, sondern Moment praktischer Vernunft und auch in ihren systematischen Feldern eine zutiefst praktische Wissenschaft. Damit besitzt sie unweigerlich eine ethische sowie eine politische – im Falle von Körper und Geschlecht eine biopolitische – Dimension.

## 1. Die politische Bedeutung von Körper und Geschlecht

Die politische Bedeutung des Körpers und die Verstrickung von Körperpraxen in Machtdiskurse hat vor allem der französische Philosoph Michel Foucault herausgestellt:

„der Körper steht (...) unmittelbar im Feld des Politischen; die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zum Arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen. Diese politische Besetzung des Körpers ist mittels komplexer und wechselseitiger Beziehungen an seine ökonomische Nutzung gebunden (...); zu einer ausnutzbaren Kraft wird der Körper nur, wenn er sowohl produktiver wie unterworfenen Körper ist.“<sup>1</sup>

Im Zuge dessen werden auch vermeintlich nur individuell bedeutsame verkörperte Selbsttechniken wie etwa asketische und diätetische Praxen, vor allem aber auch der gesamte Bereich von Sexualität und Generativität über den Bereich der individuellen Lebensführung und Lebensform hinaus zu einem Bereich des Politischen. Durch den Körper vollziehen sich vielfache Prozesse der Subjektivierung in konkrete gesellschaftliche und ökonomische Verhältnisse, ebenso machen sich gesellschaftliche Inklusions- wie Exklusionsmechanismen häufig an Konstruktionen von Körperbildern und Körpercodes fest. Dazu gehört auch eine in politischen Diskursen eingesetzte Körpermetaphorik, die

nicht mehr nur auf den individuellen Körper abzielt, sondern auf die Imagination eines universalen Körpers, in den die einzelnen Körper inkorporiert werden, und dies eben auch im Modus der Unterwerfung bzw. der Angleichung und Anpassung. Gerade hinsichtlich der Konstruktion universalen, kollektiver Körper sind zwei Denkschemata besonders wirkmächtig: die politische Unterscheidung von Freund und Feind sowie die in einem identitätslogischen Grundmuster wurzelnde Verhältnisbestimmung des Eigenen und des Anderen entweder als Inklusion oder als Exklusion, jeweils mit dem Ziel der Sicherung des einheitlichen universalen Körpers. Hier verknüpfen sich universale und individuelle Körperkonstruktionen und deren biopolitische Inanspruchnahme. Um die Existenz und die Funktion des kollektiven Körpers zu sichern und zu erhalten, muss zugleich diejenige Funktion der individuellen Körper sichergestellt und erhalten werden, die einen wichtigen Beitrag zur Selbsterhaltung des kollektiven Körpers leistet, und dies auch unter Rekurs auf Diskurse, die mit Blick auf den Körper und konkrete Körpercodes Bestimmungen von Norm und Abweichung formulieren.

Der Körper ist zudem schlichtweg deshalb politisch relevant, weil wir unser Leben nicht anders denn verkörpert vollziehen können. Es ist eingespannt in die körperlichen Vollzüge von Geburt und Tod, und wir führen es unter den Bedingungen, die der Körper an uns stellt und die uns daher als verkörpertes Selbst verletzlich machen. Der Körper liefert uns Geschehnissen aus, die nicht unter unserer Verfügungsmacht und Kontrolle stehen. Zugleich aber gibt uns gerade die Tatsache, dass wir auch als bewusstes Leben nicht einfach als mentale Zustände existieren, sondern als Körper, vielfältige Möglichkeiten von Kommunikation und Beziehung und von Lust und Genuss, auf die wir verzichten müssten, wären wir nicht verkörpert. Unser Verhalten zu

uns selbst und zu anderen ist in besonderem Maße durch den Körper bestimmt und bedingt, und damit auch die Art und Weise, wie wir uns auf andere beziehen und mit ihnen umgehen. Diese fundamentale Bedeutung des Körpers für unsere Lebensführung überhaupt schlägt sich auch im Politischen nieder. Genau besehen erwächst das Politische überhaupt erst daraus, dass wir als verkörperte und damit auch verletzbare, sterbliche Existenz, als „gefährdetes Leben“ (J. Butler) unser Leben nicht allein und einsam bewältigen und führen können, sondern nur im Zusammenschluss mit anderen.

Aber nicht nur der Körper allein, sondern die Bedeutung von Geschlecht für bestimmte Körperpraxen und Körpercodes ist von politischem Interesse. Im Zentrum des biopolitischen Feldes stehen Codierungen sexueller Identität und Differenz, denn sie prägen Körperbilder und -codes in grundlegender Art und Weise. Darauf hat vor allem die US-amerikanische Philosophin Judith Butler aufmerksam gemacht:

„Gleichwohl ist es der Körper, über den Gender und Sexualität anderen Menschen offengelegt werden, in soziale Prozesse einbezogen werden, vermitteltst kultureller Normen eingeschrieben werden und in ihren sozialen Bedeutungen erfasst werden. In einem gewissen Sinne bedeutet ein Körper zu sein anderen ausgeliefert zu sein, selbst wenn ein Körper emphatisch gesprochen ‚der eigene‘ ist, dasjenige, für das wir Rechte der Autonomie beanspruchen müssen.“<sup>2</sup>

Die vielfältigen Subjektivationsprozesse in konkrete gesellschaftliche und ökonomische Verhältnisse bis hin zur „Nutzbarmachung“ der individuellen Körper für Produktion und Reproduktion z. B. drehen sich häufig auch um die Bestimmungen der sexuellen Identität und Lebensform sowie um Festschreibungen der sexuellen Differenz von „männlich“ und „weiblich“ und aus ihr gefolgerter Codes, Rollenmuster und Zuschreibungen geschlechtsspezifischer

Aufgaben. Dies war schon Gegenstand feministischer Analyse und Kritik gewesen, doch *Gender*-Theorien gehen hier noch einen Schritt weiter. Denn sie unterscheiden nicht mehr nur zwischen *sex* (der natürlichen Geschlechtsidentität) und *gender* (der Rollenidentität), konzentrieren sich nicht nur auf die Kritik tradierter geschlechtlich definierter sozialer Rollen und patriarchaler Strukturen, sondern auf die Kritik von Körperbildern und Körpercodes und damit auch auf *sex*. Und dabei beziehen sie sich auch auf Normierungen von Männlichkeit, nicht nur von Weiblichkeit, sprengen also die feministische Fokussierung auf Frauen auf, dies aber nicht minder parteilich, wenn auch nicht nur mehr mit Frauen, sondern mit allen, die von biopolitischen Machtmechanismen betroffen sind. Auch hier gilt: *It's the body, stupid!* Und dieser ist *Gender*-Theorien zufolge nicht einfach nur natürlich gegeben, sondern unbeschadet des Faktums anatomischer Gegebenheiten immer auch schon diskursiv erzeugt. Dabei vollziehen sie sowohl die „kopernikanische Wende“ Immanuel Kants nach (nicht das „Ding an sich“, sondern das Phänomen ist „Gegenstand möglicher Erfahrung“ und damit unseres Erkennens, Wollens und Handelns) als auch den *linguistic turn* (Sprache bildet Wirklichkeit nicht einfach nur ab, sondern setzt sie auf performative Art und Weise, und die Bedeutung eines Zeichens entsteht im Sprachgebrauch). *Gender*-Theorien wenden sich somit gegen den erkenntnistheoretischen „Mythos des Gegebenen“ und machen deutlich, dass und inwiefern dieser Mythos auch im Blick auf den eigenen wie den anderen Körper wirkmächtig ist. So formuliert denn auch Butler:

„Gender ist weder genau das, was man ‚ist‘, noch das, was man ‚hat‘. Gender ist der Apparat, durch den die Produktion und Normalisierung des Männlichen und des Weiblichen vonstatten geht – zusammen mit ineinander verschränkten hormonellen, chromosomalen, psychischen und performativen Formen, die Gender voraussetzt und annimmt. (...) Gender ist der Mechanismus, durch den Vorstellun-

gen von Männlichkeit und Weiblichkeit produziert und naturalisiert werden. Gender könnte aber auch der Apparat sein, durch den solche Vorstellungen dekonstruiert und denaturalisiert werden.“<sup>3</sup>

Der letzte Satz weist darauf hin, dass nicht nur die Kritik anvisiert ist, sondern auch ein Gegenentwurf, die Etablierung von Gegenmacht, und dies durch Akte der Performance, d.h. kreativer wirklichkeitssetzender Körper- und Geschlechterpraxen. Sie sollen sowohl den „Mythos des Gegebenen“ als auch herrschende biopolitische Figuren und Strukturen aufsprengen. Es geht also nicht nur um theoretische Spekulation, sondern um die Legitimation und den Gewinn von Handlungsmacht auf dem Feld des (Bio-)Politischen in der Parteilichkeit mit einem jeglichen „gefährdeten Leben“, zu dem insbesondere auch das durch konkrete Körper- und Geschlechterpraxen gefährdete, unterworfenen Leben gehört. Das bedeutet nicht, allen Bürgerinnen und Bürgern eine konkrete, material gefüllte Körper- und Geschlechterpraxis nebst entsprechender Rollen- und Arbeitsteilung vorzuschreiben, also gerade keine „Gender-Diktatur“, wie manchmal behauptet – zumal dieser Vorwurf eigentlich auf diejenigen zurückfällt, die ihn erheben, geht er doch auf sehr klare Vorstellungen zurück, wie Menschen zu leben haben und wie „gute Körperpraxen“ bestimmt sind. Im Gegenteil basiert diese Form „geschlechtergerechter (Bio)-Politik“ auf einem Prinzip, das die liberale und demokratische Rechtsordnung begründet und deshalb auch als Prinzip des Grundgesetzes zu verstehen ist. Dieses Prinzip ist die Freiheit der je eigenen Lebensgestaltung und Lebensführung, auch derjenigen, die mit „Geschlecht“ verbunden ist. Diese Freiheit ist keineswegs kriterien- und schrankenlos und damit alles andere als willkürlich und beliebig, sondern sie geht in ihrer Anerkennung einher mit der Anerkennung des von Kant formulierten kategorischen Imperativs, jede und jeden nicht als Mit-

tel zum eigenen Nutzen, sondern als Zweck an sich selbst zu betrachten. So verstanden schließt Freiheit stets die Anerkennung der Freiheit der anderen nebst deren Würde und deren Rechten mit ein sowie die grundsätzliche Bereitschaft, Verantwortung nicht nur für sich selbst und die Realisierung eigener Freiheit, sondern auch die der anderen zu übernehmen.

Geschlechtergerechtigkeit erschöpft sich allerdings, das ist ebenfalls anzumerken, nicht allein in der liberalen Anerkennung dieses Prinzips. Denn das verkörperte Selbst lebt ja nicht allein von liberalen Grundsätzen, sondern es benötigt konkrete materielle Voraussetzungen, um seine Freiheit zu realisieren, eben weil es kein rein mentaler Zustand ist. Zur Geschlechtergerechtigkeit gehört somit auch die Frage nach gerechten sozialen Verhältnissen, nach der Verteilung von materiellen Gütern. Mit der liberalen Perspektive des gleichsam autonomen wie verantwortlichen Lebens ist diejenige des guten Lebens also untrennbar verbunden, ansonsten droht das Projekt „Geschlechtergerechtigkeit“ zu einem Projekt der Begüterten und der Eliten zu werden. Gegenüber *Gender*-Theorien ist jedoch an dieser Stelle auch kritisch anzumerken, dass sie selbst dieses Prinzip implizit in Anspruch nehmen, aber nicht in seiner Geltung begründen bzw. teilweise gemeinsam mit dem Subjektprinzip als metaphysisch bzw. essentialistisch ablehnen – wiewohl genau besehen das rein formal gefasste „Prinzip Subjektivität“ ebenso wie dasjenige der Freiheit von einer essentialistischen Substanzontologie zu unterscheiden ist. Ohne Anerkennung dieser Prinzipien jedoch wird jede Rede von der Anerkennung des je anderen gefährdeten Lebens und damit auch des Rechtes dieses Lebens auf eine gleichsam in Freiheit und Verantwortung sich vollziehende selbstbestimmte Lebensführung jenseits angestammter Regulierungen und Normierungen von Geschlechtercodes nebst ent-

sprechender Platzanweisungen und Rollenzuschreibungen brüchig.

## 2. Die politisch-theologische Relevanz von Gender-Theorien

Auch die theologische Reflexion hat sich der Herausforderung zu stellen, die von *Gender*-Theorien ausgeht, ist doch die Theologie, wie eingangs erwähnt, alles andere als eine politikfreie Zone. Auch in der Theologie gibt es widerstrebende Interessen und unterschiedliche politische Positionierungen. Entgegen faktischer Tradierungen und politischer Inanspruchnahmen ist eine (bio-)politisch konservative Auslegung des Christentums ihm keineswegs intrinsisch zugehörig bzw. sozusagen der politische und theologische Normalzustand. Im Gegenteil gibt es unterschiedliche politische Interpretationen und Rezeptionen, wie nicht nur das Aufkommen von Politischen Theologien, Befreiungstheologien und Feministischen Theologien oder jüngst auch diverser postkolonialer Theologien zeigen, sondern auch das Engagement von Christinnen und Christen in unterschiedlichen politischen Parteien und Bewegungen. Somit ist nicht allein eine konservativ motivierte Kritik von *Gender*-Theorien unter Rekurs auf bestimmte theologische Traditionen möglich, sondern umgekehrt auch eine politisch-theologische Rezeption dieser Theorien im Kontext einer im weitesten Sinne liberalen politischen Agenda in Fragen der Gesellschaftspolitik, und dies durchaus in Einklang zu zentralen Motiven der christlichen Überlieferung.

Solch eine politische Theologie, die das gesamte Terrain der Biopolitik in ihre Reflexion mit aufnimmt, hat sie sich zum einen *ad extra* damit auseinanderzusetzen, dass bestimmte theologische Konzeptionen als Legitimationserzählungen für restriktive, illiberale Körper- und Geschlechterpolitiken benutzt und damit politisch eingesetzt werden.

Zum anderen richtet sich ihr Blick *ad intra* auf die Wirkmächtigkeit bestimmter Normierungen von Gender-Codes und der Festschreibung einer tradierten symbolischen Ordnung der Geschlechter in der eigenen theologischen Tradition wie in der kirchlichen Praxis. In diesem Zusammenhang wäre auch nach der Wirkmächtigkeit bestimmter theologischer Körpermetaphoriken zu fragen, die vom Konstrukt eines kollektiven Körpers ausgehen und daraus Zugehörigkeiten, Einschlüsse, aber auch Ausschlüsse ableiten, etwa wenn es um Heil und Erlösung geht. Umgekehrt ist es auch aus der Perspektive theologischer Anthropologie möglich, *Gender*-Theorien in den Punkten zu kritisieren, in denen sich Argumentationslücken bzw. begründungslogische Leerstellen auftun, also insbesondere in Bezug auf subjektivitäts- und freiheitstheoretische Aspekte. Es liegt nahe, dass das Hauptfeld der theologischen Debatte dasjenige der Anthropologie und Ethik ist, denn dort werden die Grundlagen des Verständnisses von Körper und Geschlecht sowie die Frage nach einer „guten“ wie „gerechten“ Körper- und Geschlechterpraxis sowie einer neuen biopolitischen Denkweise verhandelt. Außerdem basieren gemäß der theologischen „anthropologischen Wende“ geschlechterpolitisch relevante Themenfelder etwa in der Gotteslehre, der Christologie, der Soteriologie und der Ekklesiologie auch auf einer konkreten Anthropologie der Geschlechter.

In anthropologischer Perspektive ist etwa die essentialistische bzw. substanzontologische Tradition zu diskutieren, die von Bestimmungen eines unveränderlichen, aller geschichtlichen Bestimmung entzogenen Wesens bzw. Natur des Menschen mit entsprechenden substanzialen und akzidentiellen Eigenschaften ausgeht. Analog dazu wird in dieser substanzontologischen Sichtweise auch von einem Wesen des Mannes und der Frau ausgegangen, aus dem substanziale „männliche“ und „weibliche“ Eigenschaften

ten zu folgern sind. Diese an der Aristotelischen Ontologie orientierte Auffassung prägt die theologische Anthropologie der Geschlechter sowie die kirchliche Lehrverkündigung zu diesem Thema bis heute, auch aufgrund der langen Wirkmächtigkeit der Theologie Thomas von Aquins, die diese Ontologie rezipiert hatte. Ihr zufolge ist klar definiert, worin das natürlich vorgegebene Wesen des Menschen, des Mannes, der Frau besteht, und wie sich dieses in substantiellen Eigenschaften realisiert. Hinzu kommt die theologische Koppelung substanzontologischer Grundannahmen mit schöpfungstheologischen Positionen, die nicht nur von einer natürlich vorgegebenen Ordnung ausgehen, sondern dies auch als gottgewollt interpretieren, also Natur- und Schöpfungsordnung in eins setzen, etwa mit Bezug auf Gen 1,27 und der daraus gefolgerten Auffassung, dass die zweigeschlechtliche Verfasstheit des Menschen direkt göttlichem Willen entspringe. Verbunden wird dies dann noch mit einer schöpfungstheologisch legitimierten Verknüpfung von Sexualität und Generativität, die bis heute auch die katholische Ehelehre bestimmt, wenn auch nicht mehr als Hauptzweck, sondern als gleichrangiger Zweck der sakramentalen Ehe neben dem Wohl der Gatten und der Liebes- und Beziehungsgemeinschaft. Dahinter steht aber auch ein Sexualitätsverständnis, das – unter anderem durch die Erbsündenlehre des späten Augustinus beeinflusst – Sexualität mit Sünde in Verbindung bringt und davon ausgeht, dass eben deshalb Sexualität der Kontrolle bedarf.

Jene substanzontologisch begründete Anthropologie der Geschlechter dient als Basis einer naturrechtlich begründeten Sexualethik, in deren Zentrum die Aufforderung steht, der „eigenen Natur gemäß“ (*secundum naturam vivere*) zu leben, also in Orientierung an die als gottgewollt verstandene natürliche Ordnung. Das heißt auch: Entsprechend der wesensmäßig vorgegebenen substantiellen Eigenschaf-

ten etwa von „männlich“ und „weiblich“, der im Schöpfungswillen Gottes grundgelegten sexuellen Differenz und der Aufforderung zur Zeugung und Erziehung von Nachkommen gemäß. Hinzu kommt eine neuscholastisch beeinflusste Aktmetaphysik, die sich auf den äußeren Einzelakt als materiales Objekt der ethischen Entscheidung fokussiert, unabhängig sowohl vom gesamten Selbstvollzug der einzelnen handelnden Person in der Einheit aller seiner Vermögen und unabhängig vom soziokulturellen und geschichtlichen Kontext, in die diese Handlung eingebettet ist. Diese anthropologische wie ethische Denkform kann nun durchaus auch *ad extra* wirkmächtig werden insofern, als sie bestimmte bio- und gesellschaftspolitische Positionen nicht nur beeinflusst, sondern auch als Legitimationsdiskurs zu rechtfertigen vermag. Dann aber befindet sich diese theologische Denkform mitten in der biopolitischen Arena und deren Machtdiskurse und Interessen und ist alles andere als eine „reine“, „neutrale“ theologische Spekulation. Doch nicht nur in der Ethik ist eine essentialistisch begründete und schöpfungstheologisch interpretierte Anthropologie besonders wirkmächtig geworden, sondern auch in anderen theologischen Feldern, und bis heute ist sie vor allem in der Ekklesiologie präsent, also *ad intra* in Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses. Dies hat Konsequenzen bis in den Bereich der Pastoral und der kirchlichen Grundvollzüge hinein.

Generell kann aber auch danach gefragt werden, inwiefern in bestimmten theologischen Traditionen eine Abwertung, ja Furcht vor dem Körper eine Rolle spielt bis hin zu einer Furcht vor allem, was als „anders“, „fremd“ gilt, eine Furcht vor der Abweichung, dem Ausbruch aus der als „natürlich“ und „gottgewollt“ verstandenen tradierten symbolischen Ordnung der Geschlechter. Gefürchtet werden womöglich nicht allein die Abweichung, sondern die Be-

reitschaft und vor allem die Fähigkeit, die etablierte Ordnung zu verändern, Neues zu schaffen. Gefürchtet wird damit aber letztlich nichts anderes als Freiheit, sowohl im Sinne von Autonomie, also Selbstbestimmung, als auch von Kreativität und Handlungsmacht, der Fähigkeit zum Setzen eines neuen bzw. anderen Anfangs – kurioserweise beides zentrale Prädikate Gottes, die entgegen der Überzeugung der Gottbildlichkeit dann gerade nicht dem Menschen zugesprochen werden. Im Gegenteil gilt Freiheit in ihrer möglichen Verstrickung in die „sündhaften Neigungen“ und darin gründender „Verfehlung“ als Wurzel des Aufstandes gegen die etablierte, als „göttlich“ legitimierte Ordnung, ja als Aufstand gegen Gott selbst und gerät so in den Verdacht des Diabolischen. So erklären sich auch die gleichsam heftigen wie absurden Vorwürfe gegen *Gender*-Theorien, dass es sich bei ihnen um atheistische Positionen handle, um Häresien geradezu umstürzlerischen Ausmaßes, ja um Verschwörungen gegen Gott, Welt und Mensch. Letztlich fürchtet man sich, so ist jedenfalls zu vermuten, nicht allein vor *Gender*, sondern vor der schöpferischen Freiheit und Gegenmacht derjenigen, die sich nicht mehr kritiklos tradierten Normen und Regulierungen unterwerfen wollen – kurz: Man fürchtet das im besten Sinne des Wortes anti-autoritäre Moment der Freiheit.

Eine (bio-)politisch aufmerksame Theologie sollte jedoch nicht nur bei der Kritik bestimmter Traditionen verharren, sondern auch Neuentwürfe vorlegen, alternative Deutungen und Paradigmata. Eine Möglichkeit ist hier eine strikt freiheitstheoretische Verortung der Anthropologie und Ethik als politisch-theologische Basisreflexion, aus der sich dann wiederum konkrete Positionen in Gotteslehre, Christologie oder Ekklesiologie gewinnen lassen. Dieses Projekt füllt auch die Leerstelle, die *Gender*-Theorien hinterlassen, die Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen performati-

ver Akte und damit auch diskursiver Erzeugungen von *Gender-Codes*. Denn diese sind ja nicht Resultat eines quasi allmächtig waltenden Diskurses, sondern gehen auf Handlungen von Akteurinnen und Akteuren zurück, die nicht nur Unterworfenen eines Diskurses sind, sondern grundsätzlich tradierte Diskurse verändern und neue Diskurse generieren und etablieren können. Und wie diese, so sind es auch deren Körper, die beides zugleich sind, unterworfen und frei, Moment von Subjektivierung und Vollzug von Subjektivität:

„Corpus ist ein doppelgesichtiges Wesen, da sowohl Träger der Unterwerfung unter die souveräne Macht als auch der individuellen Freiheit ist.“<sup>4</sup>

Beides zusammen, Kritik wie Neuentwurf, macht das Projekt einer gendersensiblen Dekonstruktion der christlichen Theologie und damit auch einer gendersensiblen und in dieser Hinsicht politischen Theologie überhaupt aus, die der grundlegenden Erkenntnis folgt: „It’s the body, stupid!“ Und wo, wenn nicht in einer Theologie, die sich der Reflexion eines Glaubens verpflichtet weiß, in dessen Zentrum die Überzeugung von der Verkörperung Gottes in einer konkreten geschichtlichen Person steht, kann diese Erkenntnis in besonderem Maße zum Tragen kommen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main <sup>12</sup>1998, 37.
- <sup>2</sup> Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt am Main 2009, 40f.
- <sup>3</sup> Ebd., 74.
- <sup>4</sup> Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main <sup>10</sup>2015, 133.