

Freiburger
Zeitschrift für
GeschlechterStudien

21_1|2015

fzg

Materialisierungen
des Religiösen

fzg

Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien

Materialisierungen des Religiösen

Inhalt

Magnus Striet/Rita Werden

Materialisierungen des Religiösen 5

Aufsätze

Stefanie Knauss

**All About Love – The Materialization of a Foundational Concept
of Christianity in Pedro Almodóvar's Queer Cinema** 11

Mareike Hartmann

**„Ich sehe dich in tausend Bildern...“ – Körperkonzepte
in Mariendarstellungen – Eine Gegenüberstellung der
Lourdes-Maria mit Werken von Max Ernst und Cindy Sherman** 27

Interview

**Die Materialität des Religiösen findet sich womöglich dort,
wo sie gar nicht explizit gesucht wird** 47

Rita Werden im Interview mit Hille Haker

Gastbeiträge

Stephan Goertz

**Der Körper als praktische Wirklichkeit – Zur Soziologie des
Körpers und ihrer theologischen Anschlussfähigkeit** 63

Magnus Striet

**Von Natur aus Diskurs –
Theologisches zur Kulturalität des Körperdiskurses** 97

Autor_innen 113

Bisher erschienene Titel

der Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien 115

Ausgaben der Vorläuferin <i>Freiburger GeschlechterStudien</i>	116
Anzeigen.....	118

Magnus Striet/Rita Werden

Materialisierungen des Religiösen

Analysen von Gesellschaft und Geschlecht kann man streng empirisch vornehmen, aber es sollte auch das Moment des Intuitiven nicht unterschätzt werden. Wissenssoziologisch betrachtet, verdanken sich jedenfalls viele der die Lebenswelten revolutionierenden Entdeckungen Intuitionen.

Als dieses Heft „Materialisierungen des Religiösen“ in die Planung ging, der Call organisiert wurde, waren sich alle Beteiligten einig in der Einschätzung, dass es eine Vielzahl von Einsendungen geben würde. Zu evident sei, dass Religiöses sich, in welchen transformierten Gestalten auch immer, dem soziologischen Blick aufdränge, als dass es keine Artikelangebote geben könnte. Und in der Tat: Als wir diese Einleitung schrieben, waren die Attentate von Paris gerade einige Wochen her. Gleichzeitig und danach gab es eine Vielzahl brutaler Gewaltanschläge aus der islamisch geprägten Welt. Im evangelikalen Christentum und in Teilen des katholischen Christentums grassiert Homophobie. Parallel dazu feiern Engelkulte fröhliche Urstände. Der Papst in Rom zieht Massen an, und wenn man hierzulande aufmerksam durch die Straßen läuft, sieht man tibetische Flaggenbänder in der Luft wehen. Viele Tattoos beinhalten Versatzstücke religiöser Symbolik. Ist Religion tot?

Nichts spricht dafür. Wer auch nur einmal in einem der Kulttempel der Gegenwart, einem Fußballstadion, war und nur rudimentär vertraut ist mit katholischer Liturgie, weiß, wie hier in der religiösen Liturgiesprache inszeniert wird. Alles ist übersetzt in die Welt des Fußballs: Es gibt Wechselgesänge, Weihrauch, Heldenverehrungen und modernes Martyrium – man denke nur an den Schmerzensmann Bastian Schweinsteiger bei der letzten Weltmeisterschaft –, der Pokal wird gen Himmel gereckt und selbstverständlich praktiziert ein großer Teil der Spieler vor dem Spiel Bittgebete, bekreuzigt sich, auch mehrfach. Die Popkultur ist voll von religiösen Thematiken und Symboliken, Kunst lesen zu wollen ohne religiöse Grammatik ist ebenfalls kaum möglich. Wir erinnern an den – berechtigten – Hype um Christoph Schlingensief, einem der Nachfahren von Joseph Beuys, der im Jahr 2010 elendig an einem Lungentumor starb, auch an Beuys selbst. Und wie will man die in westlichen Gesellschaften über Jahrhunderte legitimierte Vorstellung einer Dominanz des Mannes über die Frau verstehen, ohne die Wirkungsgeschichte (und Funktionalisierbarkeit) biblischer und darüber hinaus sich „heilig“ nennender Texte zu kennen? Wie will man die moralische Herabwürdigung homosexueller Partnerschaften verstehen, ohne bestimmte, sich als religiös beschreibende Normativitäten zu kennen?

Nun kann es in diesem Heft nicht um die Frage gehen, wie es zu einem normativen Begriff des Religiösen beziehungsweise des Gottglaubens kommt. Ebenso wenig wollen wir in eine Diskussion um die Differenzierung der Religions-

varianten einsteigen. Der methodische Zugriff ist ein im weitesten Sinn soziologischer, und deshalb ist das interessant, was sich selbst als religiös beschreibt oder aber als Transformation geschichtlich generierter, sich ursprünglich als religiös beschreibender Äußerungen identifizieren lässt. Eine andere Vorgehensweise würde in einen soziologisch nicht akzeptablen Essentialismus zurückfallen. Und da religiöse Praktiken immer auch aus sozialen Praktiken hervorgehen, lassen sich auch gendertheoretisch beschreib- und analysierbare Aspekte herauschälen.

Die erwartete Flut von Artikelangeboten aus der allgemeinen Soziologie, der Kultur- und der Religionssoziologie, der Politikwissenschaft, der Ethnologie usw. blieb aus. Warum die Reaktionen auf den Call so spärlich ausfielen, lässt uns rätseln. Gibt es in den soziologisch-kulturwissenschaftlichen Disziplinen eine gewisse Blindheit für Religionsphänomene? Oder aber grassiert immer noch der Glaube daran, dass eine voranschreitende Rationalisierung der Lebenswelten den Faktor Religion entzaubert hätte, entzaubern würde?

Wir wollen und können dies nicht beurteilen. Dieses Heft hat nun eine Mischform erhalten. Man kann auch sagen: Es hat einen teils theologischen Akzent erhalten, aber einen, der deutlich macht, wie wenig sich die theologische Diskussion auf das festlegen lässt, was gemeinhin mit Theologie identifiziert wird. Deutlich werden sollte auch, dass sich Theologie radikal den Bedingungen einer sich selbst „vollständig reflexiv gewordenen Moderne“ (Herbert Schnädelbach) zu stellen imstande ist, was dann auch zu einer konsequenten Integration soziologischer und gendertheoretischer Forschungen führt.¹

Zu den Beiträgen

In ihrem Aufsatz „Alles über die Liebe. Die Materialisierung eines grundlegenden Konzepts des Christentums in Pedro Almodóvars queerem Kino“ wendet sich **Stefanie Knauss** einem der Filmemacher der Gegenwart zu, der in zugleich aufrüttelnder und präziser Weise Normvorstellungen von (sexuellen) Begierden aufbricht. Knauss analysiert, wie diese Normvorstellungen durch einen religiösen Essentialismus codifiziert sind – und: wie diese Menschen in ihrer Begehrensstruktur verletzen.

Mariendarstellungen haben eine lange Tradition und zeigen eine immense Bandbreite. **Mareike Hartmann** geht in ihrem Beitrag der Frage nach, welche Geschlechterkonzepte und Körperkonstruktionen sich an Darstellungen der Lourdes-Madonna ablesen lassen. Sie verfolgt, wie die von traditionellen theologischen Denkstrukturen abhängigen Bildkonzepte in der modernisierenden Bildsprache eines Max Ernst und einer Cindy Sherman transformiert werden. Dabei kann sie aufzeigen, dass diese Sprachen ein kritisches Potenzial gegenüber festgelegten Geschlechterrollen entwickeln.

In einem Interview erinnert **Hille Haker** zunächst an die Entwicklungen, welche feministische und geschlechterbezogene Forschung in den letzten

Jahrzehnten innerhalb der Theologien genommen hat. Dabei klingen durchaus auch persönliche Noten an, die zeigen, wie stark diesbezügliche Forschungen auf verfestigte, starre und mit religiösem Vokabular ‚legitimierte‘ Normvorstellungen stoßen. Gleichzeitig erinnert sie an eine Gottrede, die sehr wohl für eine deliberative religiöse Geschlechterpolitik spricht.

Stephan Goertz und **Magnus Striet** analysieren, warum es für Menschen keine normativ vorgegebene, essentialistisch zu verstehende ‚Natur‘ geben kann und damit die im Bereich des Religiösen anzutreffenden Körperpraxen einschließlich ihrer Vorstellungen von Geschlecht als das Produkt sozial-diskursiver Prozessen zu begreifen sind. Insofern sich Theologie auf *Gotteskonzepte* bezieht, lassen sich dann gender- und queertheoretisch beschreibbare und gelebte Begierden und Körperpraxen durch einen Rekurs auf Gott selbst legitimieren – vorausgesetzt nur, Gott wird als der gedacht (und geglaubt), der die freie Lebensentfaltung des Menschen will. Erst auf dieser Grundlage sind dann Kriterien für eine normative Position zu diesen Praxen zu entwickeln.

Anmerkungen

- 1 Vgl. hierzu die eröffnete Reihe Goertz, Stephan/Striet, Magnus (2014ff), *Katholizismus im Umbruch*, Freiburg: Herder.

Mitteilung der Herausgeber_innen

Mit dem Erscheinen dieser Nummer der *fzg* wird das Spektrum der Artikel erweitert. Neben den Aufsätzen, die aufgrund eines Calls eingehen und ein Peer-Review-Verfahren durchlaufen, werden nun in einer eigenen Rubrik Gastbeiträge zur Publikation kommen. Die Entscheidung über solche Beiträge trifft das Herausgeber_innengremium.

Aufsätze

Stefanie Knauss

All About Love

The Materialization of a Foundational Concept of Christianity
in Pedro Almodóvar's Queer Cinema

Abstract: Pedro Almodóvar's reappropriations of religious concepts and motifs (especially of Catholicism) frequently provide the focal point for his critique of both the religious establishment and gender norms grounded in religion and reinforced in society. Tracing Almodóvar's critical and transformative representation of the central Christian concept of love in his cinema, in particular through the analysis of three films "about love", *Law of Desire*, *Live Flesh*, and *Volver*, this paper shows that the materialization of this concept in Almodóvar's oeuvre goes beyond the citation of preconceived ideas, and represents the emergence of a new vision of love, potentially transformative of individuals and societies.

Keywords: Pedro Almodóvar; Law of Desire; Live Flesh; Volver; love.

Alles über die Liebe

Die Materialisierung eines grundlegenden Konzepts des Christentums in
Pedro Almodóvars queerem Kino

Zusammenfassung: Pedro Almodóvars Aneignungen religiöser Konzepte und Motive (vor allem des Katholizismus) sind häufig Brennpunkt für seine Kritik des religiösen Establishment und von Geschlechternormen, die in Religionen gründen und sozial verstärkt werden. Dieser Beitrag zeichnet Almodóvars kritische und transformative Darstellung des zentralen christlichen Konzepts der Liebe in seinem Kino durch die Analyse von drei Filmen „über die Liebe“ (*Das Gesetz der Begierde*, *Live Flesh – Mit Haut und Haar*, *Volver – Zurückkehren*) nach und zeigt so, dass die Materialisierung dieses Konzepts in Almodóvars Œuvre über ein bloßes Zitat vorgefasster Ideen hinausgeht und das Erscheinen einer neuen Vision von Liebe darstellt, die Individuen und Gesellschaften verwandeln kann.

Schlagwörter: Pedro Almodóvar; Das Gesetz der Begierde; Live Flesh – Mit Haut und Haar; Volver – Zurückkehren; Liebe.

Introduction: The Many Facets of Love

A shrine with a small statue of Marilyn Monroe, a picture of St. Francis and a statue of the Virgin; a boy born on Christmas Eve on a bus in a silent, dark Madrid in a state of emergency; women chattering while cleaning the graves of their loved ones under the maddening winds of La Mancha; a queer Pietà of a man holding the dead body of his lover who just shot himself. In Pedro Almodóvar's films, the religious is materialized, becomes visible and audible in multiple forms and at many levels (Donapetry 1999), although often in play-

ful, creative and critical transformations. In an interview, the Spanish director explains his fascination with religion saying: “What interests me, fascinates me and moves me most in religion is both its ability to create communication between people, even between two lovers and its theatricality” (quoted in Rennett 2012: 84).

The role religious motifs, rituals and stories play in Almodóvar’s films varies: they are present as an integral part of the Spanish culture that Almodóvar reappropriates and reshapes in his films (D’Lugo 2006), such as the images of the Sacred Heart decorating the walls of the apartment where Marina is held captive by Ricky in his attempt to make her fall in love with him in *Tie Me Up! Tie Me Down! (¡Átame!, 1989)*. Religious references play a structural role as dramaturgical or narrative elements, for example the setting of the convent school and the story of abuse and coercion that happened there in *Bad Education (La mala educación, 2004)*. Also, religious concepts and motifs are transformed and reinvented in Almodóvar’s films, such as the motif of the holy family in *All About My Mother (Todo sobre mi madre, 1999)*, when an HIV-positive nun and a pre-op transsexual wo/man have a child together, which then is raised by the ex-wife of the transsexual.

The materialization of religion in Almodóvar’s films is part of his critique of traditional religious symbolic orders, their shaping influence on (Spanish) society and culture, and more generally, the ways in which social orders impose their norms on individuals. Among these, gender role expectations and issues of gender identity play a particularly central role in Almodóvar’s cinema and are deconstructed in various ways. Most importantly, Almodóvar criticizes the view that gender identity or gender roles are in any way “natural” – a view strongly supported by Catholic teaching (Congregation for the Doctrine of the Faith 2004) –, uncovering instead their constructedness and underlining in his queer protagonists and narratives that authenticity is derived precisely through the individual performance and construction of identity (Knauss 2007). Interestingly, Almodóvar’s treatment of religion and gender is both critical and constructive: he criticizes religious norms, such as the motif of the holy (heterosexual) family, in order to deconstruct the heteronormativity shaping religions and societies, but he also shows how religious values can acquire new life, albeit in different forms, by uncovering the potential for resistance present in religious concepts, but rendered impotent over the centuries of the institutionalization of religion, such as the concept of love, on which I will focus here.¹

In this paper, I will discuss three main issues: first, I suggest that love represents a central theme in Almodóvar’s cinema, and that all his films are, in some fashion, “about love”. In Almodóvar’s representation of love, this concept provides a focal point in which issues of religion and gender intersect and the ambivalent power of love for individuals and communities is embodied. Second, I wish to show that through the materialization of this concept in Almodóvar’s films a new vision of love comes into existence which both criticizes and transforms the traditional Christian views of love briefly outlined below. Thus, third, my analysis of the theme of love in the context of religion and gender shows that materialization should not be understood simply as a process in which pre-

existing concepts take on a material form. Instead, the process of materialization occurs on many different levels – in stories, images, sounds, and characters – and it should be understood as the multi-dimensional creation of something new, a more or less radical transformation of concepts and ideas through their contextualization and the possibility to synchronously include diverse, even contradictory aspects.

Although it might sound reductive to limit my reading of Almodóvar's diverse œuvre to just one theme, I argue that this is not the case precisely because of the way in which he talks about love: in his films, love is a multifaceted phenomenon, it is permanently taut between fulfilment and failure, and indeed, perversion, and is tied to the community and context in which it is lived. Most importantly, perhaps, in Almodóvar's films love is wholly unpredictable and unenforceable, and nearly always different from what one would expect it to be: motherly love may occur between a transsexual woman and her foster child, but not flourish between that child and her biological mother (in *Law of Desire* [*La ley del deseo*, 1987]); friendship may overrule romantic love (in *The Flower of My Secret* [*La flor de mi secreto*, 1995]); love between husband and wife may be abusive or possessive (*Live Flesh* [*Carne trémula*, 1997]), whereas the love between a kidnapper and his victim might turn out to be redemptive (*Tie Me Up! Tie Me Down!*); supposedly loving relationships between father and daughter can be painful (*Volver*, 2006), but incest might also be represented as love (*Law of Desire*); sex may be transformed into love (*Live Flesh*), or confused with love (*Law of Desire*), or become an instrument of hatred (*Bad Education*).

This multiplicity of loves in Almodóvar's films echoes the many different ways in which love has been understood in Western Christianity, the context for my reflections in this paper. In the Hebrew Bible and the New Testament, love appears in many facets as loyalty, obedience to the covenant, mercy, faithfulness, marital intimacy, forgiveness, characterizing both love between God and human beings, and love among humans, with the inseparable commandments of the love of God and neighbor central to both Judaism and Christianity (Jeanrond 2010: 31f.). Common to both parts of the Christian Bible is the notion that God is love, and that thus God's presence can be experienced in human love (1 John 4:8.12). In the Song of Songs, love – both divine and human – is famously described as passionate and ambivalent, experienced both spiritually and bodily as pleasure and pain, desire, fulfillment and disappointment: “for love is as strong as death, its jealousy unyielding as the grave. It burns like blazing fire, like a mighty flame” (Song of Songs 8:6 [New International Version, NIV]). Thus the biblical images of love do not gloss over the dark sides of love: jealousy, abuse, death are a part of the human experience of love as well as joy, pleasure and fertility, and offer an idea of the often disturbing depth of this experience.

The various biblical images of love are by no means coherent and very much depend on their context: in the New Testament, for example, it is possible to distinguish a current that describes divine love as universal, a model for human love that is open to diversity and transgresses ethnic and social boundaries, expressed for example in Paul's Letter to the Galatians 3:28 (NIV) when he writes: “There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there

male and female, for you are all one in Christ Jesus.” Yet there is also the Johannine “school of love” present in the New Testament that focuses on love within the Christian community as a means to protect it from hatred from within and without the community and understands it as the distinguishing characteristic of what it means to be Christian, e.g. in 1 John 4:8.12 (NIV): “Whoever does not love does not know God, because God is love. [...] if we love one another, God lives in us and his love is made complete in us.” Thus in the biblical texts, love can be understood at the same time as inclusive and exclusive, as overcoming difference and creating difference (Jeanrond 2010: 35ff.).

Over centuries and millennia, mainstream Christian theology has reduced these diverse biblical images of love to focus on neighborly love (*agape*/charity), lived within the Christian community. It is symptomatic for this development that the numerous Hebrew terms for “love” used in the Hebrew Bible (e.g. *dôd*, *yādîd*, *hesed*, *’āhēb*) were translated with just two terms (*agape*, *philia*) in the Greek version of the Hebrew Bible and in the New Testament, and in English, the single word “love” is used to cover all of these varieties of love. Although sexual passion and embodied love are important aspects of biblical love, the Greek translators of the Hebrew Bible and the writers of the New Testament avoided this term in order to discourage associations with the Greek god Eros. This however led to the exclusion of embodied dimensions of love, and disembodied, spiritual yearning or self-effacing care for the other have become the ideal of Christian love (ibid.: 31ff.). This split between embodied and spiritual love is reinforced by Augustine, for whom sexual love is associated with the original sin and the resulting confusion between good and bad desires. Only controlled by reason within the protective framework of marriage and with the finality of procreation can sexual love be considered good (Augustine 1887: 6). Drawing on the Johannine tradition and Neo-Platonic philosophy, Augustine sees the love of God as the highest, truest form of love which is experienced in the interiority of the human soul, and only secondarily expressed through actions such as neighborly love (Jeanrond 2010: 55).

In modern times the Swedish theologian Anders Nygren has again underlined the distinction between *agape* and *eros* (Nygren 1982). Platonic *eros*, for him, is selfish, egocentric love that is focused on human goals and desires, whereas *agape* has its origin in God and is given to humans, an originally Christian concept (ibid.: 48). For Nygren, the main issue is not with erotic sensuality (he acknowledges that the high form of Platonic *eros* is not about sensuality), but rather with the degree of human agency implied in these concepts. *Eros* is desire in the sense of a human ascent into the divine sphere and thus affirms human agency and subjectivity, *agape* is the recognition of God as the absolute subject and origin of love which is given to the human object of divine love as an undeserved, unconditional gift from the outside (Jeanrond 2010: 115, 119). Because of the divine origin of love, its embodied dimension is irrelevant, its experience and expression are again focused in human spirituality, separate from all other spheres of human life and embodied relationships. More recently, in his encyclical *Deus caritas est*, Pope Benedict XVI has attempted to reconcile the split between *eros* and *agape*, underlining their unity in the common goal of leading

towards the divine. However, for this to be achieved, Benedict calls for *eros* to be purified from selfish desires and become ready for self-sacrifice, thus effectively turning into what traditionally is meant by *agape* (Benedict XVI 2005: 5f.). Unsurprisingly, then, the second, long part of Benedict's encyclical is dedicated to Christian *agape* as a "manifestation of Trinitarian love" (ibid.: 19).

However, the biblical notion of a unity of spiritual and sexual love and the view of the human being as the subject as well as recipient of love in the human-divine relationship has survived in Christian mysticism. The mystical union with God for which the mystic yearns, is described by Teresa of Avila, Gertrude of Helfta, Angela Foligno and others in highly erotic terms as a total, passionate loving union, often initiated by the loving human being and equally desired by God, a melting into each other, a penetration by divine light and love, experienced bodily as sexual passion. In many ways, these mystical spiritual-bodily experiences represent a return to the inseparability of embodied and spiritual love between God and humans as described in the Song of Songs (Furey 2012) and thus a contrast to the disembodied ideal of passive human love of much mainstream Christian theology. Apart from its theological significance, this mystical tradition of erotic love and the human-divine union achieved in it, especially as expressed in the tradition of the Beguines, also represents a form of social resistance. By becoming one with a God who is described in a variety of masculine and feminine images, the mystics cross both social gender boundaries and theological boundaries between the human and the divine in ways that are troublesome and critical. While suffering and self-annihilation were considered fundamental for the union of the female subject with God, these forms of mysticism also enabled women to establish their subjectivity and agency in medieval and early modern societies that considered women as socially and spiritually inferior. Thus Alison Weber concludes, "mysticism has been remarkably protean in its capacity to challenge and confirm traditional gender roles, to open and foreclose opportunities for women, and to uplift and denigrate them" (Weber 2012: 327).

In the Christian tradition, love has been imagined in a variety of ways, inclusive and exclusive of difference, embodied and disembodied, passionate and spiritual, self-affirming and self-negating. Over the centuries, it has been used both to stabilize a given social order (e.g. gender hierarchies through the association of spiritual love with the discipline of masculine reason and sexual love with the weaker rational faculties of women as more closely tied to the disordered desires of their bodies) and to transgress this social order (by crossing boundaries of who is considered "loveable", or when embodied, sexual love becomes an occasion for the experience of divine love and grace).

In the following analysis of three exemplary films "about love", *Law of Desire*, *Live Flesh* and *Volver*, I will show how Almodóvar uses the language of cinema in order to criticize the institutional (ab-)use of love as a means of discipline and coercion, and how love is materialized as a transformative power. I will draw in particular on Werner Jeanrond's reformulation of the Christian concept of love as historical, situated, gendered, embodied, social, emotional, and as a practice that presupposes and embraces difference and diversity (Jeanrond 2010: 2-23). I

will conclude with a reflection on how the materialization of love in Almodóvar's cinema provides an occasion for the emergence of a new vision of love with transformative potential.

Law of Desire: The Failure of Romantic Love and the Victory of the Queer Family

Made in 1987, *Law of Desire* is the first film Almodóvar produced through his own production company, aptly named *El Deseo*, the desire. It is also his first film to focus on homosexual relationships as a central theme, although earlier films already included secondary homosexual characters or relationships. Interestingly, in Almodóvar's vision of homosexual love, the lovers' gender does not really play a role: the homosexual protagonists face similar problems of jealousy, obsession and possessiveness as the heterosexual protagonists of *What Have I Done to Deserve This?* (*¿Que he hecho yo para merecer esto!*, 1984) or *The Flower of My Secret* (*La flor de mi secreto*, 1995), clearly making the point that gender complementarity is not the criterion for fulfillment in loving relationships, as Pope John Paul II's "theology of the body" posits (John Paul II 2006).

The film describes the pains of unrequited romantic love, culminating in the moment when love can turn destructive, and develops a vision of love that is fulfilled in an alternative family. Pablo, a film director, is in love with Juan, who does not reciprocate his love to the same degree. Pablo therefore decides to break off their relationship when Antonio appears, a young man madly in love with Pablo. Because of fictitious love letters that Pablo wrote on behalf of his lover Juan to feed his own dreams of perfect love, Antonio presumes that Pablo and Juan are still involved and kills Juan in a rage of jealousy. When the police close in on Antonio, he asks for a last hour with Pablo, and then kills himself.

This confusing constellation of lovers and loving relationships – both fictitious (Pablo's letters of perfect love) and "real" – is made even more disorienting for the viewers by the use of discontinuity editing employed heavily at the beginning of this film: starting with the pornographic sequence of a young man masturbating on a bed following the commands of a voice in the off, it becomes clear only after more than 60 seconds that these scenes are part of the film-within-the-film made by Pablo and are being dubbed in the studio by two middle-aged, rather dispassionate voice actors. Almodóvar's editing makes the last image of the film-within-the-film, marked on the reel in the studio, coincide with the end of the film during its premier, with Pablo leaving the theater after the final film image. The viewers' disorientation continues when Antonio, after seeing Pablo at the theater, goes to the bathroom to masturbate, a scene that starts with a rather unusual shot out of the toilet bowl, then cuts to Antonio unzipping his trousers, followed by a series of three close-ups of his upper body, his face, and then his mouth as he starts moaning, echoing the voice actors from before, but now with real passion. This obvious, and disconcerting, use of editing and perspective establishes the nature of the film as a construction through framing, camera-angle and editing, and briefly introduces in these first few minutes the themes and relationships that the film is going to talk about. The

disorienting effect of these formal means foreshadows the equally disorienting effect that Almodóvar's subversion of gender norms and identities might have on the viewers (Smith 1997: 186). Their expectations about who should love whom are overthrown together with their expectations with regard to conventions of film making, framing or editing.

The film's vision of love highlights the need for mutuality in love as well as the freedom to love (or not to love, as it may be the case) in order for a relationship to succeed. While Pablo painfully grants this freedom to Juan, Antonio presumes that Pablo could be coerced to love him if they just knew each other better, sexually and otherwise, anticipating a theme that Almodóvar will further develop in *Tie Me Up! Tie Me Down!*, in which the same actor, Antonio Banderas, plays a young man who kidnaps a young woman in order to convince her that to love him is her destiny – and succeeds. In his immature love, Antonio sees his rival Juan as the obstacle to a successful relationship with Pablo and so chooses to kill him, rather than recognizing the lack of mutuality as the real problem.

This failure of romantic love is juxtaposed with the success of love within the family in the story of Pablo and his sister Tina, who used to be his brother but had a sex change at her father's request with whom she had an incestuous, apparently happy relationship until he left her for another woman. Tina is a foster mother to Ada, whose mother left her to pursue her own (romantic and professional) interests. Together with Pablo, Tina and Ada form a kind of family unit in which emotions are shared, individuals take care of each other and help each other to flourish: a space where love is experienced as an affirmation of life, relationship and personhood. While this might appear to be a relatively conservative image of the family as a "school of love," it is of course anything but conservative, because Tina is not a biological woman (although played by one, Carmen Maura), Ada is not her biological child, and Pablo is neither her husband nor Ada's father. And further, Ada's biological mother (played by the popular Spanish transsexual Bibí Andersen), who is supposed to "naturally" love her child, puts her own interests first and leaves Ada. Thus expectations with regard to "natural" gender roles, which provide the basis for Christian theories of the complementarity of gender and are used by political and religious groups to reinforce heteronormative social structures (Vieffues-Bailey 2010) are overthrown, and a vision of alternative roles and relationships is developed.

The caring relationships within this queer family are associated with religious motifs that are used to both criticize religious traditions and redefine them in order to express Almodóvar's queer ethics of love. In Tina's and Ada's apartment, a house altar is positioned prominently, including a mix of religious and popular icons, such as Marilyn Monroe, St. Francis and the Virgin, decorated with candles and flowers. Foster mother and child are shown praying for their own concerns, but most of all for the well-being of their brother/father Pablo. Once, Ada vows silence in order to convince the Virgin to help Tina find a job, and when her prayer is fulfilled, Ada rushes over to the altar to express her gratitude to Mary. In the film's concluding sequence, when Antonio kills himself, the altar is shown to go up in flames, with Pablo holding Antonio's body like a Pietà, an image of love, suffering and forgiveness in which Antonio's destruc-

tive love (destructive of others as well as of himself) is healed and transformed through his self-sacrifice and the cleansing fire, providing through his death the opportunity for Pablo to recognize and repent his own responsibility for his lovers' deaths. Pablo's acknowledgement of his responsibility is further underlined when he throws his typewriter, the instrument of deceptive fiction, out of the window and it goes up in flames – fire being both a destructive and purifying power, much like love in this film.

As in many of Almodóvar's works, the drama of this film is expressed to a large degree through music which – far from being mere background – has a twofold function: first, it is a comment (much like a Greek chorus) on the story and the protagonists' emotional states, adding an extra layer of complexity to the already rather complicated fabric of Almodóvar's films. And second, through the use of music, the film communicates on an emotional level with the viewers, enabling a holistic, emotional-affective-intellectual reception of the film (Willoquet-Maricondi 2004: xii). In *Law of Desire*, Jacques Brel's chanson "Ne me quitte pas" expresses the protagonists' basic fear of being left, and the concluding song, "Déjame recordar" by José Sabre Marroquín, comments on the image of Pablo holding Antonio's dead body by singing about love made of blood and pain and lost love.

While romantic love, with its expression through or substitution by sex, is depicted as the ultimate desire of the protagonists, it remains an unrealized dream or fiction for all of them. The imperfect love they experience is one-sided and, as such, destructive and hurtful. However, this does not mean that the protagonists' reality is empty of love and its benefits: Pablo, Tina and Ada experience love within their queer family.

Live Flesh: The Destructive and Redemptive Power of Love

Live Flesh, an adaptation of the eponymous Ruth Rendell novel, and released in 1997, represents a more hopeful image of love, without denying its dark sides. This film begins with Víctor's birth on Christmas Eve on a bus driving through a deserted Madrid in a state of emergency at the end of the Franco era. The obvious parallel with the story of the birth of Jesus in a manger, "because there was no guest room available for them" (Luke 2:7 [NIV]), establishes Víctor – *nomen est omen* – as a kind of saviour figure, although by no means an unambiguous one, as will be seen. The film then fast-forwards 20 years to a grown-up Víctor in love with the drug-addicted prostitute Elena. An attempt to convince her to keep a date with him ends in violence and Víctor (apparently) shoots the policeman David who was called in at the incident, and who remains paralyzed. Again, fast-forward four years, Víctor is released from jail. He begins a relationship with Clara, the wife of Sancho, David's former colleague. Víctor plans to take revenge on Elena, now in a relationship with David, for having turned him down years ago and having been, as he sees it, the cause of his imprisonment by making her fall in love with him, and then leave her. But his plan turns to naught when they spend a single night of extraordinary love-making together and truly fall

in love. In his jealousy, David tells Sancho of Víctor's relationship with Clara, apparently hoping that Sancho will kill Víctor for him. Instead, Clara and Sancho shoot each other. In the epilogue, Víctor and Elena have become a couple, and their child is about to be born, again on Christmas Eve, this time in a Spain that has nothing to fear, as Víctor explains to the unborn.

The film weaves together a complex network of both destructive and transformative love relationships, all of which have an impact on each other, showing that love is social and lovers never love in a vacuum (Jeanrond 2010: 19). There's the couple Clara and Sancho, whose relationship is marked by Sancho's physical abuse of his wife, his possessiveness and jealousy (at one point he says: "As long as I love you, you are not going to leave"), and by Clara's unfaithfulness, both with Víctor and, as we learn in the course of the film, with David before his accident. Several close-ups of the door mat in front of their apartment which says "Bienvenida" ironically disrupt the expectation of a married couple's welcoming home because we know by then that this home is marked by violence, distrust and unfaithfulness. Unsurprisingly, this love is equally destructive for both partners, culminating in murder-suicide when Sancho shoots his wife and then, merely hurt by her shot, holds her hand over the gun and kills himself. Only then – too late – does he realize that neither one's life nor one's lover belong to oneself, but can flourish only in freedom.

But David's and Elena's love is equally tainted. When they meet for the first time during the shooting, the use of slow-motion and editing, interlacing long looks into each other's eyes, suggests that it was love at first sight between Elena and David, and it seems as if their relationship was happy and fulfilling. But when Víctor appears on the scene, it becomes clear that Elena confused love with being needed, out of a sense of guilt or pity as David suspects, and that David was happy to exploit these feelings in her. Again, Almodóvar underlines in this couple the need for equality in love, and while pity or being-needed may well be some of the many facets of love, it cannot be based on only these feelings because they do not allow for the free mutuality that is fundamental to love. While their separation is painful for David, being forced to acknowledge the reality is also a possibility of healing and new beginnings for him, as he states in a letter to Elena at the end of the film.

But this is not all the film says about love. It also develops a vision of the healing power of love that can turn the desire for destruction into life, as happens in the case of Elena and Víctor. Interestingly, it is the experience of life-changing sex (a hyperbole that in this film is literally true) that silences Víctor's wish for revenge and allows the partners to experience the fullness of sexual love beyond pity, beautifully rendered in the scene when Elena is under the shower after her night with Víctor, smelling him on her skin, hesitant to turn on the water and wash his scent off. As his extraordinary birth on Christmas Eve suggests, Víctor is indeed the saviour of both himself (from the destructiveness of revenge) and Elena so that she is able to live true love, although in order to be able to play this role, he has to pass through a period of violence and hatred. The promise of this love is impersonated in Elena's and Víctor's child: in contrast to Sancho and Clara's as well as Elena and David's relationships, theirs is

creative, containing a future not just for the couple and their child, but – read in the larger social context suggested by Víctor's words to his unborn child – also for Spanish society.

In this film, as also in *Law of Desire*, *Volver* and other films, Almodóvar heavily uses color symbolism to establish and trace these love relationships. His dominant color of love is red, used for costumes, settings or accessories in situations when passion arises, such as when Clara visits Víctor to make love or when Elena comes to spend the night with Víctor. But in Almodóvar's cinema, red is not only the color of love as fulfilling, but also as destructive power: when Clara and Sancho shoot each other in the end, Clara is wearing red earrings and a red top that match the spots of dark red blood on her neck when she is shot. Red, the symbolic color of passion, love, blood, death and new life (when starting labor, Elena again wears a red dress), perfectly expresses the ambivalence of love with its creative and fatal powers that Almodóvar materializes in his films.

Again, Almodóvar's treatment of love is complex and disrupts expectations: married love is shown to be abusive and destructive, an example of the perversion of Paul's command of mutual love between husband and wife, which has all too frequently been used to justify masculine dominance in gender relations: "Wives, submit yourselves to your own husbands as you do to the Lord. [...] Husbands, love your wives, just as Christ loved the church and gave himself up for her" (Ephesians 5:22.25 [NIV]). In contrast, life-giving, romantic love occurs between persons who were first enemies, and is brought about by a healing, transformative sexual experience. Almodóvar underlines the importance of this embodied dimension of love against the tendency to spiritualize and disembodify love present in the Christian tradition. Yet he also shows that in order to develop these life-enhancing possibilities, sexual love must be mutual – to love enough for both, as Clara says she does, is not enough and leads to death. While this positive image of love dominates the last scenes of the film, it also acknowledges the pain that love created for Sancho, Clara and David.

Volver: The Community of Love

Volver depicts yet a different facet of love: the film focuses on love between women, between mothers and daughters, between sisters, and among a socially and ethnically diverse circle of friends. Heterosexual love and husbands either disappear or are dismissed when they threaten these relationships; this film is not interested in how gender relations are negotiated in romantic heterosexual relationships, but rather removes the issue together with Raimunda's husband. *Volver* begins with Raimunda, her sister Sole and daughter Paula cleaning the graves of the sisters' parents who died in a fire, a popular tradition in rural Spain that is occasion for both the remembrance of the dead and gossiping about the living. Back in Madrid, Paula kills her father when he attempts to rape her. Raimunda, although shocked, pragmatically cleans up around the body and puts him in the freezer of a friend's restaurant until she can properly get rid of him later with the help of another friend. Then the sisters' aunt dies, and Sole goes

back to their village for the funeral. When she returns to Madrid, she's surprised to find her mother, Irene, in the trunk of her car: returned from the dead, as rumors in the village had suggested, or always living? Sole decides to hide her from Raimunda because the two had been estranged, a situation that provides ample opportunity for comic relief in this film noir. In the meantime, Raimunda uses her friend's restaurant to cater for a film crew, supported by her friends who pitch in without much ado, helping out with a chunk of meat or sweets. Eventually, Raimunda and her mother meet, and it is revealed why their relationship had deteriorated: as a teenager, Raimunda was abused by her father resulting in her pregnancy with Paula. When Irene discovered this, and then also found her husband in bed with a neighbor, she set fire to the place, killing both, and went into hiding, living as a "ghost" with her sister until her death. Mother and daughter reconcile, and all four women return to the village, where Irene decides to take care of a fatally ill neighbor, Agustina, a friend of the sisters and the daughter of her husband's lover. Caring for Agustina can be understood as both an act of repentance because Irene killed Agustina's mother in the fire, and an expression of *agape*, the selfless care for one's neighbor.

The form of love at the center of the film is love between women, especially mothers and daughters. But Almodóvar underlines, as in *Law of Desire*, that this love is not a natural law; instead it is a relationship that can be broken, but also healed – again a critical comment on the problematic naturalization of gender roles and identities. Raimunda's love for her daughter – and her daughter's love for her mother – is strong even when put to the test: without hesitation, Raimunda is ready to lie for her daughter and pretend that she killed her husband, should the murder ever be discovered, and to get rid of the body. But Paula is equally supportive of Raimunda, encouraging her to seek reconciliation with her own mother. Being given a second chance in the "resurrection" of her mother is a real gift to Raimunda, which helps her to come to terms with her troubled past and gives her the courage to imagine a new future for herself and her daughter when she decides to take over her friend's restaurant. Love between mother and daughter is shown to be self-giving and life-giving, enabling the growth and development not just of the child, but also of the mother.

But mothers and daughters are not alone in their struggles and relationships of love. Instead the film develops the idea of a network of sustaining loving relationships between women that spans across generations as well as social and national boundaries. This is expressed through the predominance of shots that show several women together in one frame, in groups of three or four, and establishes a sense of community through this framing that contrasts with the close-ups or shot-counter-shot sequences focusing on the individual and his/her emotional states that are more conventionally used in love scenes. This sense of communal love, the role that community plays in the development of the capacity to love and to establish loving relationships, is further underlined in the motif of the village to which Raimunda, Sole, Paula and Irene return again and again. The village is both the source of pain (Raimunda's abuse by her father, or Irene's betrayal by her husband), of encouragement by family, friends and neighbors,

and of support provided by traditions and communal rituals, such as the cleaning of the graves or the wake for Raimunda's and Sole's aunt.

Volver is a film of *philia* and *agape*, if one wants to label these relationships with classical terms: *philia* between Raimunda and her friends, where no questions are asked and mutual support is freely given, and *agape*, the loving care for the neighbor, when Irene decides to look after Agustina. *Agape* is also expressed through the motif of food and eating, frequently used in this film: in a Christian context, *agape* is quite literally a meal of love, the sharing of food as an expression of loving communion and fellowship, which later developed into the ritual meal of the eucharist (Bernas 2003: 169ff.). In *Volver*, sharing food is used repeatedly as a way to express relationship and care, for example when Irene prepares food for her daughters to take home, each package lovingly labeled with their names to underline the personal character of this form of care-taking, although at that point, her daughters are not yet aware that their mother is still alive. Here, *agape* expresses a concern for the whole well-being of another person, both in their bodily and spiritual dimension.

These multiple facets of love are again expressed through Almodóvar's typical color symbolism: this time, the red of passionate love, again used ambivalently to express life-giving love (Raimunda and her daughter are frequently dressed in red) and death (in a fascinating close-up of a paper towel slowly soaking up the red blood of Raimunda's murdered husband in a delicate, lacey pattern), is complemented by costumes and settings in blue, expressing the calmness and reassurance of love, and in green, the color of hope and promise.

In *Volver*, love between women is imagined as nurturing care, support and companionship. It is freely given, never owed, and equally freely accepted. Neither is it a burden for the lovers nor for the loved ones, instead it evokes lightness, joy and happiness; it is truly life-giving and life-enhancing love.

The Materialization of Religion in Almodóvar's Cinema of Love

As the analysis of three films by Almodóvar has shown, the director's discourses on love are embedded in their socio-cultural context through the reappropriation of elements of Catholicism, the religion that most shaped the culture in which his films are set: how Spanish men and women love clearly cannot be separated from their socio-historical context infused by Catholicism. Love is social, historical and situated (Jeanrond 2010: 9ff.), an insight that Almodóvar both presupposes and further develops, not least through the ways in which the religious is materialized in his films in the shape of motifs, story lines or rituals.

Almodóvar uses these references to Catholicism to criticize those who legitimize their loving (or more often, their failure at loving) with a presumed divine law that prescribes whom to love and how. For Almodóvar, institutionalized religion in the form of Catholicism is not a space where love is truly lived. Instead the institution is represented as betraying its own ideal of love, for example when priests abuse children (e.g. in *Law of Desire* and *Bad Education*), or when a monastery is closed by the ecclesial authorities precisely because it

takes seriously the commandment to love God and neighbor equally without attention to the neighbor's – prostitutes, drug addicts, social outcasts – social standing or moral qualities (in *Dark Habits* [*Entre tinieblas*, 1983]). Almodóvar also gestures towards the ways in which theologies of love have become instruments of discipline, normatizing and naturalizing gender relationships and roles when he criticizes the ideal of the submissive wife in his stories of abusive marriages, when the “naturally” self-sacrificing love of mothers is practiced by a transsexual, or when sex is experienced as transformative and thus challenges the supposedly higher ideal of disembodied love.

This critique of religious models of love and their role in the enforcement of gender and social orders is an integral part of Almodóvar's development of a new vision of love that is at the same time socially transformative and spiritually nourishing. In Almodóvar's cinema, love is a multifaceted, complex phenomenon; it is unpredictable, and cannot be captured by theories or ideologies (Smith 1997: 194). It is not “natural” to love somebody, even one's own child, but love is always freely given and in order to flourish, it has to be freely received and reciprocated. Social expectations about where to find love are regularly thwarted; instead it emerges in situations where it is not expected and in forms that it is not expected to take, and sometimes this can be shocking or troubling, such as in his references to a loving incestuous relationship in *Law of Desire* or the idea of a kidnapping that turns into a love affair in *Tie Me Up! Tie Me Down!*. Almodóvar uses these disturbing extremes to make his basic point that love cannot be forced, neither by social norms, nor by individual needs or desires.

Almodóvar's disappointment of expectations also extends to the contemporary social tendency to associate love with romance and sex. In his films, both sexual and romantic love have the potential to succeed or to fail: in *Live Flesh*, sex is transformative and healing, but in *Law of Desire*, it is used to manipulate. Romantic love that has become possessive leads to destruction in *Law of Desire*, whereas in *Live Flesh*, it is the beginning of a new life. Almodóvar does not deny the possibilities of romantic, sexual love, but shows, again, that one cannot count on them to “naturally” develop, especially not within the socially and religiously acceptable framework of marriage, and that the positive, transformative effects of love cannot only be experienced in romantic or sexual love, but also in non-romantic friendship or caring love.

It is essential for Almodóvar's vision of love that human attempts at loving can fail, sometimes in spite of the lovers' best intentions, that love can become abusive, obsessive, possessive and manipulative, that it can lead to death and destruction. Love is always ambivalent, both pure and impure, at the same time dark and light, life and death. Almodóvar's insistence on this ambivalence is maybe his greatest contribution to the further development of the ideal of love in societies where love is overburdened with romantic expectations and its dark sides or failures are ignored.

But if freely given and truly mutual, love – no matter between whom and under which circumstances – can have transformative effects for the lovers and their communities. As seen in *Live Flesh*, it has a redemptive potential for Víctor and Elena, and in *Volver*, it promotes not just the well-being of a person through

taking care of them, but it allows that person to become fully who she is meant to be. Love instills in the protagonists hope for the future in spite of dire circumstances, and faith in themselves and others. Thus Almodóvar's representation of love reminds of the Apostle Paul's praise of love as the greatest among the Christian virtues: "And now these three remain: faith, hope and love. But the greatest of these is love" (1 Corinthians 13:13 [NIV]).

These visions of love developed in Almodóvar's cinema are a materialization of religion that goes beyond the affirmative or critical citation of religious motifs. Instead, in the playful interaction of traditions, theories and ideas with colors, bodies and sounds, it develops new facets and dimensions. Thus an abstract concept becomes a lived reality for the protagonists, it is contextualized in their embodied existence, and potentially also in that of the viewers of Almodóvar's films who are touched by his stories in their own material relationships of love. Materialization thus means contextualization: theories, ideas are made concrete and in this process, they forgo any pretensions at absolute, universal meaning. What love is, how it is lived and experienced, depends on the concrete, material situation of the lovers and is known in its depth and complexity only in this situation. While theoretical reflections can help to circumscribe the phenomenon, it is really captured only in its lived, material experience of which the films offer a glimpse. Furthermore, the analysis of Almodóvar's films also shows that materialization means synchronicity: the possibility to include multiple, even contradictory aspects of meaning in the multi-dimensionality of the filmic form, consisting of narratives, images, movements and sounds, such as the life-giving and death-dealing powers of love, expressed in different story lines within the same film or the symbolic use of the same color red. This renders Almodóvar's views of love certainly more complex, but also richer than many theological tracts about love, as they transform abstract ideas into embodied experience. Whether this creative materialization of a religious theme can find an echo in the religious institution, which Almodóvar clearly criticizes, and its theologies, is a different matter, but it can potentially provide a transformative and healing vision for individuals and communities struggling with love and its ambivalent potentials.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Dr. Stefanie Knauss
Theology & Religious Studies, Villanova University
800 Lancaster Ave, Villanova, PA 19085
stefanie.knauss@gmail.com

Anmerkungen

1 I presented first thoughts on this topic at the International Conference on Film & Religion, Omaha (Nebraska), 10-12 April 2014. I am grateful to the

participants in this conference for their questions and comments that helped me further develop these ideas.

Literatur

Filmography

All About My Mother (*Todo sobre mi madre*, Pedro Almodóvar 1999).
Bad Education (*La mala educación*, Pedro Almodóvar 2004).
Dark Habits (*Entre tinieblas*, Pedro Almodóvar 1983).
Law of Desire (*La ley del deseo*, Pedro Almodóvar 1987).
Live Flesh (*Carne trémula*, Pedro Almodóvar 1997).
The Flower of My Secret (*La flor de mi secreto*, Pedro Almodóvar 1995).
The Flower of My Secret (*La flor de mi secreto*, Pedro Almodóvar 1995).
Tie Me Up! Tie Me Down! (*¡Átame!*, Pedro Almodóvar 1989).
Volver (Pedro Almodóvar 2006).
What Have I Done to Deserve This? (*¿Que he hecho yo para merecer esto!*, Pedro Almodóvar 1984).

Bibliography

Augustine (1887): *Of the Good of Marriage*, translated by C.L. Cornish, revised by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1309.htm>> (accessed 17 January 2015).
 Benedict XVI (2005): *Deus caritas est*. <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html> (accessed 18 January 2015).

Bernas, C. (2003): *Agape*. In: *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Detroit: Gale, vol. 1, pp. 169-171.
 Congregation for the Doctrine of the Faith (2004): *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html> (accessed 17 January 2015).
 D'Lugo, Marvin (2006): *Pedro Almodóvar*. Urbana: University of Illinois Press.
 Donapetry, María (1999): *Once a Catholic...: Almodóvar's Religious Reflections*. In: *Bulletin of Hispanic Studies* 76, 1, pp. 67-75.
 Furey, Constance (2012): *Sexuality*. In: *Hollywood*, A./Beckman, P.Z. (eds.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 328-340.
 Jeanrond, Werner (2010): *A Theology of Love*. London: T&T Clark.
 John Paul II (2006): *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston: Pauline Books.
 Knauss, Stefanie (2007): *Authentizität und Ambiguität: Körper, Identität und Gender in den Filmen von Pedro Almodóvar*. In: *Martig, C./Karrer, L. (eds.): Eros und Religion: Erkenntnisse aus dem Reich der Sinne*. Marburg: Schüren, pp. 108-129.
 Nygren, Anders (1982): *Agape and Eros*. Chicago: University of Chicago Press.
 Rennett, Michael (2012): *The Color of Authorship: Almodóvar's Labyrinth of Red*.

- In: Matz, M.R./Salmon, C. (eds.): *How the Films of Pedro Almodóvar Draw Upon and Influence Spanish Society: Bilingual Essays on His Cinema*. Lewiston: Edwin Mellen Press, pp. 67-93.
- Smith, Paul Julian (1997): *Pornography, Masculinity, Homosexuality: Almodóvar's Matador and La ley del deseo*. In: Kinder, M. (ed.): *Refiguring Spain: Cinema/Media/Representation*. Durham: Duke University Press, pp. 178-195.
- Viefhues-Bailey, Ludger H. (2010): *Between a Man and a Woman?: Why Conservatives Oppose Same-sex Marriage*. New York: Columbia University Press.
- Weber, Alison (2012): *Gender*. In: Hollywood, A./Beckman, P.Z. (eds.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 315-327.
- Willoquet-Maricondi, Paula (2004): *Introduction*. In: Willoquet-Maricondi, P. (ed.): *Pedro Almodóvar: Interviews*. Jackson: University Press of Mississippi, pp. vii-xv.

Mareike Hartmann

„Ich sehe dich in tausend Bildern...“ – Körperkonzepte in Mariendarstellungen

Eine Gegenüberstellung der Lourdes-Maria mit Werken von Max Ernst und Cindy Sherman

Zusammenfassung: Die Person Marias spielt innerhalb des christlichen Glaubens eine zentrale Rolle. Sie ist einerseits weibliche Identifikationsfigur mit quasi ‚göttlichem Status‘, andererseits fordert sie als das Idealbild schlechthin Frauen dazu auf, Maria – als Jungfrau und Mutter in einer Person – nachzustreben. Dabei hat kaum ein anderes Bild die Vorstellung von Maria so nachhaltig geprägt wie die Marienstatue aus Lourdes: Obwohl erst 1864 aufgestellt, wurde sie zum Prototyp des katholischen Marienbildes und erlangte einen gleichsam sakrosankten, nicht zu hinterfragenden Status. Bis dato wurde jedoch noch kaum reflektiert, was für ein (Körper-)Bild und damit idealtypisches Vorbild besonders Frauen vor Augen geführt wird. Was im kirchlichen sowie im künstlerischen Kontext des 19. Jahrhunderts noch schlüssig war und Bezug hatte, muss bzw. kann heute so nicht widerspruchsfrei übernommen werden. Deshalb soll in diesem Beitrag einerseits der Frage nachgegangen werden, was für eine Aussage über den Körper dieses Marienbild visualisiert und was für ein – scheinbar bis heute akzeptiertes – Körperkonzept damit einhergeht. Andererseits konfrontiert der Artikel die Lourdes-Maria mit alternativen Bildern ‚marianischer Körperlichkeit‘ von Max Ernst und Cindy Sherman und stellt somit deutlich heraus, welch kritisches Potential Maria bis heute bereithält.

Schlagwörter: Religion; Frömmigkeit; Kunstgeschichte; Maria; Körper.

“Mariam, I saw you among thousands of icons...” – Concepts of body in representations of Mary

A confrontation of Mary of Lourdes with works by Max Ernst and Cindy Sherman

Abstract: The Virgin Mary plays a central role in Christianity. On the one hand, she is a woman with nearly divine status with whom other women can identify. On the other hand she was (and still is) the ideal of womanhood, calling women to model their lives on Mary, virgin and mother in one person. No other image has influenced ideas of Mary as much as the statue at Lourdes. Installed in 1864, it has since become the prototype of Catholic images of Mary and has achieved a nearly sacrosanct, unquestionable status. So far, no one has reflected upon what kind of (body) image and thus ideal is presented, especially to women, in this statue. What might have been understandable and relatable in the ecclesial and artistic context of the nineteenth century may no longer be acceptable today. Thus this article first asks, which ideas of embodiment this image of Mary represents visually and, apparently still acceptable, which concept of body is associated with them. Second, the statue of Lourdes is confronted with alternative images of Marian bodiliness by Max Ernst and Cindy Sherman, showing the critical potential that Mary retains today.

Keywords: Religion; piety; art history; Mary; body.

Kaum eine Frauengestalt ist über die Jahrhunderte hinweg so häufig dargestellt worden wie Maria, die ewige Jungfrau und zugleich Mutter Jesu. In ihr manifestierten sich nicht nur diese zwei sich im Grunde diametral gegenüberstehenden weiblichen Muster, sondern sie wurde – gerade in dieser doppelten Funktion – Frauen stets als *die* Idealfigur schlechthin präsentiert: Vor allem der Kirche galt sie als „Inbegriff der Frau und das personifizierte Ideal der Weiblichkeit“ (Warner 1982: 19). Zudem fungierte sie als Gewährsfrau für einen wie auch immer gearteten weiblichen Anteil an der göttlichen Trinität und wurde bisweilen sogar auf eine Stufe mit Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist gestellt, was augenfällig in ihren Darstellungen zum Ausdruck kommt. Die Gestalt Marias, ihre kompositorische Anordnung, aber vor allem ihr körperlicher Habitus können insofern Aufschluss darüber geben, welcher (religiöse) Wert ihr beigemessen wurde, inwiefern sie nachahmenswertes Vorbild (besonders für Frauen) sein sollte und auch implizit, in welchen Kontexten und körperlichen Diskursen mit ihrer Darstellung Position bezogen wurde. Somit liegt es gleichsam auf der Hand, wenn es um *Materialisierungen des Religiösen* geht, das Marienbild auf seine – implizit oder explizit getroffenen – ikonografischen Aussagen hin zu untersuchen. Und so kann mit Blick auf die Rezeptionsgeschichte auch eruiert werden, inwiefern das Erfolg hatte.

Wenngleich die Entstehung und die Rezeption von Bildern – hier von einem zunächst religiös motivierten Sujet – komplexe, mehrdimensionale Vorgänge sind, so lassen sich doch zwei grundsätzliche Linien beschreiben, die auf ihre visuelle Wirkmächtigkeit Einfluss haben¹: Zum einen schlägt sich in religiösen Abbildungen eine bestimmte Frömmigkeit oder religiöse Einstellung nieder, denn jede kunstschafterische Person ist unweigerlich von den kontingenten und insofern spezifischen Diskursen ihrer Zeit geprägt. D.h. ein Bild lässt sich als Zeugnis oder Seismograph seiner Zeit bezeichnen, in dem sich auch bildimmanent das widerspiegelt, was in diesem zeitlichen Kontext gedacht und zur Sprache gebracht wurde. Dabei thematisiert Kunst jedweder Art zeitgenössische Diskurse, nicht (nur) im Sinne einer reinen Abbildung, sondern durchaus auch als diskursiver Beitrag oder Vorwegnahme anstehender Fragen. Denn dies geschieht mitunter, noch bevor virulente Themen bewusst mitten in der Gesellschaft angekommen sind, da Kunstschafter oft sensibel und wachsam das wahrnehmen, was gegenwärtig in Frage oder zur Debatte steht. Zudem haben bildliche Darstellungen das Potenzial, nachhaltig und oftmals subtil das menschliche Bewusstsein mit zu prägen und zu formen. Das, was gesehen und für gut oder schlecht befunden wird, wird verinnerlicht, gleichsam inkorporiert, und kann sich auf die Bildbetrachtenden und deren eigene Haltung auswirken. Geht es bei den hier vorliegenden Bildern nun primär um bestimmte Körperkonzepte, so vermag dies mitunter Konsequenzen für die eigene Körperentfaltung und -wahrnehmung zu haben – ein Aspekt, der gezielt eingesetzt werden und, im guten wie im schlechten Sinne instrumentalisiert, manipulativ wirken kann. Ändert sich allerdings der zeitliche Abstand zum betrachteten Bild, bleibt das Thema zwar konstant, nicht aber die Rezeption, die ‚Wirklichkeit‘, die nun in neuen gesellschaftlichen Konstellationen und Diskursen steht: „Was sich ändert, ist die Wahrnehmung des Betrachters, seine Erwartungen, Interessen und Emp-

findungen, seine kulturelle und zeitliche Lebenswelt. Ändert sich der Standort, ändert sich auch die Lesart und Wirkung von Bildern“ (Schreiner 2011: 212). Und auch dies kann sich in der – körperlich verfassten – Haltung der BetrachterInnen wirkungsvoll niederschlagen.

Diese theoretischen Anklänge im Hinterkopf wird es noch einmal umso deutlicher, welche Brisanz in den religiös so hoch aufgeladenen Marienbildern bzw. in den jeweils mitgedachten und visuell entfalteten Körperkonzepten steckt. Wie bereits angedeutet, war und ist die Gestalt Marias – zumindest für Frauen im katholischen Umfeld – prägend für die eigene Körperwahrnehmung und -entfaltung. Und auch wenn der Einfluss, den die Kirche über ihre marianische Ausrichtung und Verkündigung ausübte, oder die Marienfrömmigkeit heute sicherlich nicht mehr den Dimensionen der Vergangenheit, etwa der 1950er Jahre, entsprechen, so hat Maria im religiösen Kontext immer noch eine zentrale und entscheidende Bedeutung, wenn es um Fragen wie die nach dem Wesen oder der Rolle von Frauen geht. Allerdings wird den Gläubigen ein widersprüchliches Ideal vorgesetzt, da Maria zum einen die ideale Mutterfigur verkörpert, die im Dienst für andere und in Demut aufgeht. Zum anderen aber repräsentiert sie die ewige Jungfrau und damit, gleichsam körperlos oder körpernegierend, ein nie einzuholendes Ideal, wie Regina Ammicht Quinn (1999: 80) schreibt: „Damit ist aber nicht nur das Marien-Ideal selbst gespalten; auch die betrachtenden Frauen, letztlich auf ihren Körper zurückgeworfen und an ihn gebunden, sind schließlich unfähig zu der schon vorentschiedenen Entscheidung.“ Dies sei, gerade auch in Kombination mit der antithetischen biblischen Figur der Eva, „Stigma einer Zerrissenheit, eines doppelten Weiblichkeitskonstrukts, das reine, von Körperlichkeit befreite Emotion mit reiner, von Mutterschaft befreite Lust konfrontiert.“

Dem vorliegenden Artikel vorangestellt ist die erste Zeile eines Gedichts von Novalis (1948: 59), dem Lyriker der Frühromantik, der Maria folgendermaßen besingt:

Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.

Der Dichter bringt hier prägnant zum Ausdruck, dass keines der Bilder, die von Maria je geschaffen wurden, ihr eigentliches Wesen oder, in heutiger Sprache, ihre Identität zu fassen vermag – was im Grunde bei keinem Menschen rein über dessen Visualisierung möglich ist. Die Vielfalt und zum Teil auch gegensätzlich anmutende Pluralität von Marienbildern spricht für diese Nichteinholbarkeit, wenngleich der Anspruch, der teilweise hinter den Abbildungen steht, ein anderer war bzw. ist.

Ohne diese Vielfalt abbilden zu wollen oder gar zu können, sollen im Folgenden drei verschiedene Darstellungen und, damit verbunden, Interpretationen behandelt werden, die aus unterschiedlichen Kontexten stammen. Dabei soll die zuerst behandelte Marienfigur aus Lourdes, die zum Prototyp katholischer

Marienbildnisse geworden und deren Ikonografie bis heute wirksam ist, als ‚orthodoxe‘ Folie dienen, vor der sich die zwei weiteren modernen bzw. post-modernen Beispiele in ihrer kritischen Aussagekraft kontrastierend abheben. Die Zeitzusammenhänge und Hintergründe sowie die kulturellen Kontexte der untersuchten Arbeiten unterscheiden sich stark und erschweren daher eine qualitative Vergleichbarkeit. Dennoch lässt sich anhand der gewählten Beispiele ermitteln, wie sich im Laufe der Zeit der Blick auf das religiöse Vorbild der Marienfigur gewandelt hat und welche künstlerischen Adaptionen und Auseinandersetzungen damit stattgefunden haben. Die folgenden Ausführungen widmen sich daher der Frage, wie mit Maria als Vorbild, Ideal und körperloser oder dezidiert sinnlich-körperlich verstandener Frau künstlerisch umgegangen wurde und wird – und inwiefern auch heute noch ihre Bilder auf uns zu wirken vermögen.

Maria als ewige Jungfrau – die Lourdes-Maria und ihre ‚Schwestern‘

Sie ist weiß, hauptsächlich weiß: Sie trägt ein weißes Untergewand, einen langen weißen Schleier, der lose über den Kopf gelegt ist und in lockeren, nur leicht schwingenden Falten bis auf den Boden reicht. Auch die Hände, die vor der Brust gefaltet sind, sowie das ebenmäßige, wenig charakteristische Gesicht mit den andächtig nach oben blickenden Augen leuchten in einem dem Carrara-Marmor eigenen weißlichen Ton, ebenso wie der lange Rosenkranz, der über dem rechten Arm hängt. Einzig der lange himmel-hellblaue Schal, der um die Taille gebunden ist, sowie die zwei goldenen Schuhspitzen, die unter dem Gewand hervorschauen, durchbrechen dieses monotone Weiß.

So sieht die Statue der Lourdes-Maria aus, die mit 1,88 m leicht überlebensgroß in der so genannten Grotte von Massabielle steht. Dort ganz in der Nähe, im Jahr 1858, soll Maria 18 Mal der jungen Bernadette Soubirous erschienen sein; sie beauftragte das arme Bauernmädchen, in der Grotte eine Quelle freizulegen, und schon bald sprudelte dort das Wasser hervor und vermochte sogar Kranke zu heilen. Bis heute stellen Lourdes und die Wallfahrt zu der Grotte eine der größten und lukrativsten christlichen ‚Wallfahrtsgeschichten‘ dar – und ihr Wahrzeichen ist eben jene Marienstatue, die sechs Jahre nach den Erscheinungen etwas oberhalb der Quelle aufgestellt wurde (zu Lourdes, den Erscheinungen Bernadettes und der Wallfahrtsgeschichte vgl. etwa Dondelinger 2007; Jehle 2002; Schneider 2008). Der hinsichtlich dieser Skulptur wenig umfangreichen Literatur zufolge, wurde Joseph-Hugues Fabisch, Kunstprofessor an der École des Beaux-Arts in Lyon mit polnischen Wurzeln (vgl. Thieme/Becker 1915: 162f.), beauftragt, im Austausch für die allzu kleinen Vorgänger-Gipsstatuen eine angemessene Plastik zu schaffen. Fabisch hatte sich bereits mit einigen eindrucksvollen Mariendarstellungen einen Namen in der Region machen können, „die im Kontext der katholischen Restauration des Second Empire entstehen“ (Saur 2003: 76). So stammt etwa die kolossale, vergoldete Marienstatue *La Vierge* (1852) auf dem Glockenturm von Notre-Dame-de-Fourvières aus seiner Werkstatt, die dem Habitus seiner späteren Lourdes-Maria sehr nahe kommt.

Für Lourdes bemühte sich Fabisch, Maria so zu gestalten, wie Bernadette sie geschildert hatte – und war insofern nach der Fertigstellung enttäuscht über deren Reaktion. Denn trotz einer gewissen Ähnlichkeit meinte das Mädchen, die ihr erschienene Jungfrau sei ganz anders gewesen (vgl. Jehle 2002: 385f.). Am 4. April 1864 wurde die Statue aus Carrara-Marmor dennoch vor Ort aufgestellt und geweiht; und blickt man heute auf den Souvenir- und Devotionalienhandel, der in und um Lourdes besteht, auf die unzähligen kleinen und großen Marias auf Kerzen, Broschen und Tüchern, an Ketten, auf Döschen und als Wasserfläschchen, die alle diese Fabisch-Maria nachbilden, so scheint außer Frage zu stehen, in *welcher Gestalt* Maria erschienen sei. Die Lourdes-Maria ist aufgrund ihrer immensen Verbreitung und Reproduktion zu dem Prototyp einer katholischen Mariendarstellung geworden. Und deshalb verwundert es doch sehr, dass die wissenschaftliche Literatur zwar die Ereignisse von Lourdes in jedem Detail erörtert, die bildliche Wiedergabe dieser Erscheinung und die damit einhergehende Wirkung aber bislang noch nicht näher reflektiert hat.

Fabischs Gestaltung entspricht dabei ganz einer Mariendarstellungs-Konvention, die im 19. und 20. Jahrhundert auch an anderen Stellen zu finden ist. Zunächst einmal ist dies der insgesamt verhaltene, fromme und demütige Ausdruck des Körpers, der sich in der gesamten Figur wiederfindet: Die aufrechte, aber keineswegs selbstbewusste Gestalt, die dicht vor dem Körper gefalteten Hände und der leicht nach oben gerichtete, aber im Grunde in sich gekehrte Blick geben eine bescheidene, passive und auf eine andere oder eine innere Stimme hörende Körperhaltung wieder. Die locker fallende Gewandung und die den Körper zwar umreißen, aber an kaum einer Stelle die weibliche Körperlichkeit tatsächlich betonenden Falten heben Marias Charakterisierung als Jungfrau hervor, die lieblich und schön anmutet, aber wenig entschieden und kraftvoll auftritt, wie es eine Erscheinung und die von ihr ausgehenden Aufträge eigentlich vermuten ließen. Und das leicht cremefarbene Weiß, nur von der hellblauen Schärpe unterbrochen, spiegelt ebenfalls den Nachdruck wider, der auf Marias Jungfräulichkeit gelegt wird.

Die Marienerscheinung von Lourdes steht am Beginn einer ganzen Reihe von Marienwundern, die im „marianischen Jahrhundert“ (Heinz 2008: 57) liegen, und es passt dazu, dass dieses Jahrhundert von zwei Mariendogmen gesäumt wird, von denen das erste gerade Bezug auf die – in dem Fall als nicht vorhanden geglaubte – Sexualität nimmt: das Dogma von der unbefleckten Empfängnis in der 1854 erschienenen Bulle *Ineffabilis Deus* (Vgl. Denzinger 2007: 2800-2804)². Mit dieser Dogmatisierung wird der ‚asexuelle‘ Charakter in Worte gefasst, den die Abbildungen Marias visuell wiedergeben und Maria insofern nicht als Mutter, die geboren hat, oder als erwachsene Frau in ihrer weiblichen Körperlichkeit akzentuieren, sondern die jungfräuliche mädchenhafte Maria, die sich *un-schuldig* und demütig in ihr Schicksal fügt. Interessanterweise reihen sich alle Marienbildnisse nach Lourdes, die aufgrund einer Marienerscheinung geschaffen wurden, in diese Linie ein: sei es die Statue von Fatima (Portugal), das Marienbild über der Quelle in Banneux (Belgien), sei es die Maria von Medjugorje (Bosnien-Herzegowina) oder auch die Statue in der Kapelle von Wigratzbad (Diözese Augsburg)³. Stets ist es dabei eine junge Maria

ohne das Jesuskind, d.h. ohne die eigentliche Hinordnung, auf die hin Maria zumindest in den neutestamentlichen ‚Urgeschichten‘ eingeführt und erwähnt wird. Und stets erhält die weiße, reine und kaum frauliche Maria einen demütig bescheidenen und milden Ausdruck, der Ergebenheit und ein frommes ‚Sich in das Schicksal-Fügen‘ suggerieren. Es sind insofern alles keine souveränen Marias, die, wie beispielsweise im Magnifikat, von Befreiung und Umbruch künden und die den Menschen, in wessen Auftrag auch immer, Heilung zusprechen. Die Lourdes-Maria und alle ihre ‚Schwestern‘ halten vielmehr den gläubigen Betrachtern und besonders den Betrachterinnen einen Spiegel vor, wie Frauen zu sein haben: demütig, fromm den Rosenkranz betend (denn warum sonst sollte Maria ‚ihren‘ Rosenkranz über dem Arm tragen⁴) und dabei sexuell enthaltsam bzw. ihre Weiblichkeit verbergend. Auch hier verbildlicht sich für Frauen die bereits angesprochene Paradoxie, einerseits als Frau auf die Mutterschaft hingeeordnet zu sein, wie es immer wieder in Lehrtexten der Kirche formuliert wurde, und andererseits zugleich das jungfräuliche Ideal verkörpern zu sollen. Und da Sexualität im Sinne der traditionellen katholischen Moral ausschließlich der Fortpflanzung zu dienen hat, d.h. kontrolliert und kanalisiert werden muss und ansonsten, im Falle einer lustvollen Ausübung, mit Sünde gleichgesetzt wird, erhält sie eine deutlich ethische Konnotation (vgl. Wagner 1999, 207f.)⁵. Eben dieser sündige, moralisch verwerfliche Aspekt ist bei Maria ausgeklammert, zumal sie über ihre dogmatisierte Jungfräulichkeit nicht mit dem Sexualitäts-Makel behaftet erscheint.

Geht man von der eingangs beschriebenen Wechselwirkung zwischen Bild und betrachtender Person aus, dann kann gar nicht stark genug betont werden, welchen Effekt die Propagierung und das stete Vor-Augen-Halten derartiger Marienfiguren – besonders in einem gläubig-katholischen Kontext, aber auch grundsätzlich in Gesellschaften hinein – haben kann. Denn nicht unbedingt bewusst und reflektiert, sondern v.a. unbewusst und subtil wird diese vorge-setzte und als heiliges Ideal dargestellte Haltung immer wieder verinnerlicht, gleichsam inkorporiert, sodass die damit verbundenen Wertigkeiten sich in der stets auch körperlichen Identität niederschlagen vermögen.

Aus kunsthistorischer Sicht ließe sich die Lourdes-Maria leicht und ohne großen Aufwand oder Zugeständnisse analysieren und klassifizieren: Als Werk eines Bildhauers aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts orientierte sich Fabisch an den nach-nazarenischen und idealen, den Klassizismus aufgreifenden ruhigen Skulpturen und deren Kompositionen. Der damals im kirchlichen Bereich allort angetroffene Thorvaldsche Typus⁶ ließe sich ebenso einleuchtend in Fabischs Maria wiederfinden wie auch die klassizistische Manier eines in Frankreich berühmten und beliebten Canova⁷. Damit würde jedoch zugleich die eher rückwärtsgewandte und an Stilen früherer Zeiten orientierte Schaffensart deutlich, ebenso wie die qualitativen Unterschiede gegenüber den großen Bildhauern seiner Zeit.

Die Reflexion darüber, was ein derartiges Bildwerk in religiöser Hinsicht bewirkte und, v.a. in kirchentreuen katholischen Kreisen, bis heute bewirken kann, steht allerdings noch aus. Natürlich ist Fabischs Werk ein ‚Kind seiner Zeit‘ und entspricht gerade in seiner milden, elegischen und ideal-frommen

Gestalt der gesellschaftlich akzeptierten und geforderten Kunst, besonders im religiösen bzw. kirchlichen Kontext. Indem Maria und ihr Bildnis in Lourdes aber bis heute gleichsam sakrosankt gehalten und verehrt werden, ihre zeitliche Bedingtheit und, damit verbunden, auch die Zementierung einer bestimmten weiblichen Körperlichkeit in keiner Weise zur Sprache kommen, wird dadurch zugleich verhindert, dass über eine solche ‚einflussreiche‘ Frauenfigur überhaupt erst nachgedacht werden kann. Dies wäre ein erster Schritt, um auch die Konnotationen ihrer Körperlichkeit, die sich in die Körper der Gläubigen und ihre Haltung einschreiben können, aufzudecken und, bewusst gemacht, ein Verhalten dazu zu ermöglichen.

„Maria voll der Wut“ – die züchtigende Jungfrau von Max Ernst

Dass Kunst und Glaube bzw. Kunst und die katholische Kirche nicht immer konform miteinander gehen, verdeutlicht kaum ein Bild so gut wie das 1926 entstandene Gemälde *La Vierge corrigeant l'enfant Jésus devant trois témoins: A.B., P.E. et le peintre* (Die Jungfrau züchtigt das Jesuskind vor drei Zeugen: A(ndré) B(reton), P(aul) E(luard) und dem Maler)⁸. Die Provokation, die der Maler Max Ernst in dieses Motiv legt, ist unübersehbar. Er wandelt die traditionelle Figur der Madonna – eine zumeist liebeizende, besinnlich-nachdenkliche oder stolze Maria mit dem fröhlichen oder auch ernst blickenden Jesuskind – um in eine das christlich-gläubige Publikum verstörende Darstellung: Maria, die fast den gesamten hochformatigen Bildraum ausfüllt und damit bildbestimmend ist, sitzt auf einem schlichten kubusförmigen Sockel und hat ihr nacktes Kind quer über ihren Schoß gelegt. Aber anstatt es zu lieblosen, wie man es vom Sujet und den Rollen her erwarten würde, hat sie die rechte Hand zum wiederholten Schlag erhoben und züchtigt den blondgelockten Knaben, dessen Gesäß aufgrund seiner rötlichen Abdrücke bereits von den Schlägen seiner Mutter kündigt. Und der Heiligenschein des späteren ‚Messias‘ ist dem Kind vom Kopf gerutscht, seine Heiligkeit damit zumindest für den Moment abhandengekommen. Die schlichte, ebenfalls kantig-flächige und kulissenhafte Raumgestaltung, die perspektivisch steil nach vorn hin abfällt und so eine Art Unsicherheit, einen schwankenden Boden erzeugt, wird nur links durch ein Fenster durchbrochen, durch das die drei im Titel erwähnten Zeugen dem Geschehen beiwohnen, wenn auch eher gelangweilt oder sich hochmütig abwendend.

Bereits im Jahr seiner Entstehung provozierte das Gemälde einen Skandal. Nachdem es zunächst in Paris für Aufsehen gesorgt hatte, präsentierte Ernst es bei der zweiten Kölner Sezessionsausstellung, noch dazu unter dem religionskritisch-verschärften Titel *Die Jungfrau Maria verhaut den Menschensohn [...]*. Den autobiografischen Aussagen des Künstlers gemäß, habe der Kölner Erzbischof daraufhin das Gemälde verdammt und Max Ernst exkommuniziert (vgl. Scholz 1999: 92); und damit hatte Ernst vermutlich sein Ziel, die katholische Welt v.a. seines Vaters zu schockieren, erreicht.

In diesem allein schon durch seine Größe auffallenden Gemälde, mit dem sich der Maler ganz bewusst in die Tradition christlicher Altarbilder stellt und so

zusätzlich provoziert (vgl. Krischel 1998: 18), tätigt der Künstler darüber hinaus eine Vielzahl an Anleihen und greift Vorläufer-Werke in Bildzitaten auf, die in ihrem neuen Kontext eine veränderte Bedeutung erhalten und das Dargestellte zusätzlich kommentieren. Dies entspricht ganz den künstlerischen Konzepten des Dadaismus oder Surrealismus, denen Ernst zuzurechnen ist. Entsprechend lassen sich im Bild auch mehrere Bedeutungsebenen herausfiltern, die mithilfe der Zitate angestoßen werden. Und auch sie dürfen nebeneinander stehen bleiben, da Ernsts Werke mehrdimensional und plurivalent zu lesen sind.

In erster Linie spielt die Provokation der katholischen Kirche und ihrer Vertreter sicherlich eine, wenn nicht die Hauptrolle: Ernst stammte aus einem fromm-katholischen Elternhaus und musste sich aus diesem strengen Religionskorsett, das er mit zunehmendem Alter ablehnte, befreien (vgl. Fendrich 2008: 257). Auch die Signatur, die er nachträglich in den am Boden liegenden Nimbus setzt, spricht für dieses ‚vom Glauben abgefallenen Sein‘. Eine weitere Ebene dürfte das Zusammenfügen oder Collagieren der verschiedensten kunsthistorischen Versatzstücke sein, die sowohl den Knaben, die Architektur als auch die Mariengestalt betreffen (vgl. dazu ausführlich Krischel 1998), was zu einem ganz eigenen Dialog und damit einer Neuaussage dieser klassischen Zitate führt. Und schließlich stellt die Tatsache, dass erzieherische Gewalt ins Bild gesetzt wird, eine Art Protest gegen diese gesellschaftlich akzeptierte Form pädagogischer Methoden dar, die oftmals auch in religiöser Absicht ausgeübt wurden und werden (vgl. Kenkies 2008).

Von Interesse ist im Rahmen dieses Beitrags, wie Maria ins Bild gesetzt wird und welche Aussagen hinsichtlich ihrer körperlichen Repräsentation getroffen werden, was natürlich auch mit eben diesen Bedeutungsebenen zu tun hat. Zunächst einmal und am augenfälligsten ist sicherlich, dass sich die Maria von Max Ernst komplett aus dem Korsett einer demütigen, liebebreitenden, mitunter ätherisch anmutenden Jungfrau befreit hat. Die Frau, die Max Ernst malt, „ist zu einer Riesin permutiert mit schwellenden weiblichen Formen, die sich unter einem engen roten Trikot abzeichnen.“ (Fendrich 2008: 257) Zwar geben ihre Kleider noch die traditionellen Marienfarben rot und blau wieder, wobei das blaue Kopftuch oder ihr Umhang bereits auf den Schoß gerutscht ist. Ihr kräftiger, dem betrachtenden Publikum zugewandter Körper lässt allerdings nicht mehr viel von der zarten Jungfrau erahnen, sondern zeigt vielmehr die Wut und die Entschiedenheit an, mit der Maria ihren Sohn bestraft. Wenngleich das Thema Kindesmisshandlung durchaus problematisiert werden muss: Hier präsentiert sich uns eine Maria, die eben nicht mehr der als vorbildlich deklarierten „Haltung des Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2004: 23) entspricht, wie es noch 2004 in Rom formuliert wurde. Die Provokation dürfte dabei noch durch den Nimbus, der dieser gewaltvoll agierenden Maria gleich in doppelter Form wie ein Diadem über dem Kopf zugeordnet ist, verstärkt werden, ebenso wie der süffisante Titel, der ausdrücklich von der *Jungfrau* spricht.

Somit kommt ein zweiter Aspekt ins Spiel, der im Blick auf die religiös-ikonografische Tradition der heiligen Gottesmutter nicht weniger brisant ist: Nicht nur über eine Betonung der weiblichen Formen, sondern v.a. über die

kunsthistorischen Zitate spielt der Maler deutlich auf eine sexuelle Konnotation an. Geht das Motiv insgesamt auf die Tradition der *Venus und Armor*-Darstellungen zurück, respektive die Sequenz *Venus züchtigt Armor* (vgl. Gohr 1986: 119), d.h. auf mythologische Figuren, die stellvertretend für Liebe und Sexualität stehen und damit katholische Prüderie kompromittieren sollten, so geht Ernst aber noch einen Schritt weiter. Wie Krischel nachweisen konnte, bedient sich der Künstler hinsichtlich der Bildkomposition bei Parmigianinos *Madonna della Rosa*⁹, einem dezidiert erotischen Gemälde, bei dem das nackte Jesuskind sein Geschlecht nicht nur demonstrativ präsentiert, sondern dieses auch direkt „mit dem verborgenen Schoß der Gottesmutter zur Deckung“ (Krischel 1998: 6) kommt. Indem Max Ernst diese Stellung übernimmt, allerdings den Jesusknaben nun umdreht, verstärkt er diese ödipale Inzestidee; und zusätzlich greift der Ernst-Jesus in eine Gewandfalte seiner Mutter, die wie das weibliche Geschlechtsorgan geformt ist. All das dürften eindeutige Anspielungen sein, mit denen der Maler der *Jungfrau* ihre heilige, reine Jungfräulichkeit nimmt und sie in den Rahmen von Sexualität und Geschlechtlichkeit setzt, die seine frommen Zeitgenossen derart entsetzte und als blasphemisch empfinden ließ. Doch wie Rombold pointiert anmerkt, gelte eine solche Blasphemie nicht Gott, sondern soziogen der Gesellschaft, die sich durch die Malerei religiös verletzt fühle (vgl. Rombold 1998: 62).

Schließlich kommt noch eine Motiv-Übernahme zum Tragen, die hinsichtlich der marianischen Körperlichkeit besonders pikant wird. Wieder greift Ernst auf einen Renaissance-Künstler zurück, hier nun auf keinen geringeren als Michelangelo und dessen Deckengemälde in der Vatikanischen Sixtina, quasi dem ‚Epizentrum‘ klerikaler Macht und Entscheidungsgewalt. Einer der berühmten *ignudi* – nackte muskulöse Männer, welche die diversen Szenen rahmen – saß hier Modell für die Marienfigur; der zitierte *ignudo* gehört zu denjenigen, die der Trennung von Licht und Finsternis assistieren, und seine fast manieristische Haltung rührt daher, dass er eine Art Gebinde auf seinem Rücken hält (vgl. Krischel 1998: 12ff.). Diese Körperhaltung greift nun Max Ernst auf, kopiert sie in ihrer Grundidee und wandelt sie bei Maria in die erhobene schlagende Hand um. Und ebenso übernimmt er die männlich konnotierte kräftige Körperlichkeit, die muskulösen Arme und Beine, die nur durch Marias Kleider, wenn auch nicht versteckt, so doch zumindest bedeckt sind. Das Pikante ist also, dass Maria gleichsam eine ‚Geschlechtsumwandlung‘ vollzogen hat, deren voluminöser Körperbau und gewaltvolles Ansinnen immer noch von der ‚ursprünglichen‘ Männlichkeit zeugen.

Mit der Darstellung der Gottesmutter Maria, deren Körper auf einen Mann zurückzuführen ist, stößt der Maler also Themen an, die heute, fast 100 Jahre später, immer noch aktuell sind – gleich ob im kirchlichen oder gesellschaftlichen Kontext: die Fragen nach dem ‚natürlichen‘ Geschlecht, nach körperlicher Eindeutigkeit und moralisch-ethischer Bewertung. Die *Jungfrau* in Max Ernsts Bild vermag da, vor dem Hintergrund der beschriebenen Zitate, zu verunsichern, wenn nicht gar zu verstören. Und wenn, wie einige Interpreten es nahelegen, Maria stellvertretend für die Kirche, d.h. als Symbolfigur der *ecclesia* den kleinen Jesus alias Max Ernst züchtigt¹⁰, so verliert die angesprochene Aufdeckung

von Travestie oder sexueller Konnotation doch nichts von ihrer Brisanz – im Gegenteil: Maria als geschlechtsumgewandelte ‚Kirche‘ und der sie ergänzende, ausschließlich männliche Klerus dürften erst recht provozieren.

Maria lactans – marianische Fotoinszenierungen bei Cindy Sherman

Unter dem Begriff der *Maria lactans* ist ein ikonografischer Topos zu fassen, bei dem die Gottesmutter ihrem Kind Jesus die Brust bietet (vgl. dazu ausführlich Groß 2010); mitunter zeigt sie sogar nur ihre entblößte Brust und deutet somit das Stillen symbolisch an (vgl. Beinert 2001: 85ff.). Was dieses Motiv seit dem Frühchristentum so beliebt machte, ist zum einen die Möglichkeit, die innige Mutter-Kind-Beziehung in einem sehr intimen Moment darzustellen, dem die BildbetrachterInnen auf diese Weise beiwohnen können. Die Intention v.a. früherer Zeiten war dabei, ein wenig Anteil zu erhalten an der gottesmütterlichen Gnade, so dass gerade auch das ‚Stillen ohne Kind‘ einen Sinn erhielt, weil damit das Stillen der ganzen Menschheit intendiert war. Die Rolle Marias als fürbittende Mittlerin, die sich für Vergebung und Erlösung einsetzt, meinte man besonders in der stillenden Mutter zu erfassen, die Barmherzigkeit erwirken könne, gerade *weil* sie Mutter sei: „In ihren Brüsten offenbarte Maria ihr Wesen: ihre mütterliche Hingabe, ihre lebensspendende und rettende Kraft.“ (Schreiner 2011: 229) Zum anderen sollte dadurch die Menschlichkeit des Gottessohnes herausgestrichen werden und dessen existentielle Behaftung mit menschlichen Bedürfnissen, aber auch mit menschlichen Beeinträchtigungen und letztlich dem Sterben als *conditio humana*. Marias Brust erfüllte insofern die Funktion eines „theologischen Beweismittels“ (Schreiner 2011: 214), das gegenüber anderslautenden Meinungen Jesus als wahren Menschen, der anfangs ebenso der mütterlichen Nahrung bedurft hatte, ansah. Warum sich dieses Motiv besonders in der Renaissance sowie dem Manierismus großer Beliebtheit erfreute, liegt wohl auf der Hand: Die religiöse Einordnung legitimierte die hauptsächlich männlichen Kuntschaffenden, weibliche Nacktheit innerhalb eines religiösen Motivs darzustellen, Maria zumindest in Teilen zu entblößen und ihren Körper dem BetrachterInnenblick auszusetzen (vgl. Miles 2008).

Dies war sicherlich mit ein Beweggrund, weshalb die Fotokünstlerin Cindy Sherman, die „Inkarnation geschlechtstypischer Inszenierung der Postmoderne“ (Vogel 2006: 304), sich dieses Marientopos annahm: Im Rahmen ihrer *History portraits* sind drei Bilder auszumachen, die auf das Motiv der *Maria lactans* anspielen. Deshalb sollen diese drei Fotografien abschließend und auch im Kontext der Kunst Cindy Shermans behandelt werden. Hierbei lässt sich zudem aufzeigen, dass die Künstlerin damit Fragen wie die nach Körper und Geschlechtlichkeit, nach Realität und Inszenierung oder auch nach wahrer Identität aufwirft – und inwiefern diese mit dem religiös konnotierten Marienbild zu tun haben.

Seit den 1970er Jahren ist Cindy Sherman als Fotokünstlerin bekannt und berühmt geworden; um u.a. die Funktion massenmedialer Bilder zu hinterfra-

gen – wenngleich die verschiedenen existierenden Medien ihr Repertoire und ihre Quellen sind, aus denen sie schöpft –, schafft sie unverwechselbare Fotografien, die zwar inszeniert, aber in ihrer aufwändigen Produktion so etwas wie ‚Ehrlichkeit‘ ausstrahlen (vgl. Wally 1990: 285). Mit ihnen lotet Sherman das Medium Fotografie aus und macht die Sujets, die eben auf Vorläuferbilder zurückgreifen, neu erfahrbar, indem sie sie leicht verfremdet nachspielt. Ihre Fotoarbeiten lassen sich zwar unterschiedlichen thematischen Werkgruppen zuordnen, doch einige Konstanten haben alle ihre Arbeiten aufzuweisen: Stets schlüpft sie selbst in die Rolle der dargestellten Person, inszeniert sich und ihren Körper in ganz unterschiedlichen Posen und mit diversen Requisiten, die sie teilweise auch auf ihren Körper appliziert. So macht sie sich selbst zur Projektionsfläche und tritt als Person hinter ihr Bildobjekt zurück: „Nie zeigt Sherman ihr eigenes Gesicht, nie gibt sie ihren eigenen Körper preis.“ (Schneider 1995: 13) Zugleich ist sie als Fotografin, Regisseurin und Maskenbildnerin aber auch diejenige, die ihr Modell, also sich selbst, verobjektiviert und so die – traditionell männliche – Rolle des Künstlers einnimmt. Kritik an dieser männlichen bild- und blickbestimmenden Hoheit kommt dadurch ebenso zum Ausdruck wie die generelle Frage nach einer möglichen Objektivität von Bildern oder ihrer subjektiven Aneignung (vgl. Avgikos 1994: 41f.). Jedoch inszeniert Sherman immer, ohne eindeutig zu werten, irritiert mit ihren Zitaten, die z.T. verfremdet werden, aber erkennbar bleiben, und wirft die BetrachterInnen auf deren Assoziationen, Kenntnisse und Emotionen zurück. So konstatieren viele, die ihr Werk analysieren, dass Shermans Bildern stets etwas Rätselhaftes anhaften bleibt; das mag auch daran liegen, dass sie selbst keinerlei Theorien oder Bildanalysen liefert, sondern ihr Publikum dazu auffordert, sich selbst mit den unbetitelten Bildern, die stets als *Untitled* themen- und beschreibungslos stehenbleiben, auseinanderzusetzen: „Shermans Werk ist rätselhaft, wenn auch als kritische Herausforderung [...]. Dieses Rätsel zu lösen, die piktografischen Hinweise zu entschlüsseln [...], macht Spaß – um eines ihrer Lieblingsworte zu verwenden.“ (Mulvey 2006: 284)

In Shermans Zyklus der *History portraits*, der zwischen 1989 und 1990 in drei Serien entstand, setzt sich die Künstlerin mit bereits bestehender Kunst, nämlich weiblichen Portraits vornehmlich der Renaissance, auseinander. Auch hier schlüpft sie in die Rolle der portraitierten Frauen, inszeniert sich den Gemälden entsprechend in deren oftmals stereotypen Posen, verfremdet aber zugleich das Vorgegebene und ‚übersetzt‘ so die historischen Frauenfiguren ins Heute. Und auch das bereits bekannte ‚Shermansche Verwirrspiel‘ wird hier fortgesetzt: „Die unterschiedlichen ‚Realitäten‘ der verschiedenen Medien Malerei, Fotografie, inszenierte Fotografie sowie die reale, aber unsichtbare Präsenz der Künstlerin dynamisieren Shermans Bilder und verantworten deren Kunstcharakter.“ (Schneider 1995: 38)

Innerhalb dieses Zyklus erscheinen drei Mariendarstellungen, die auf reale Vorbilder der Renaissance zurückzuführen sind und als gemeinsamen *link*, auch in den ‚Originalen‘, alle eine entblößte Brust aufweisen. In *Untitled #216* (1989) inszeniert sich Sherman gemäß Jean de Fouquets *Madonna von Melun*¹¹: Vor verändertem, an Grisaille¹² erinnernden Draperie-Hintergrund steht sie als

souveräne, gekrönte Gottesmutter im goldenen Kleid, hält mit der Linken ihren himmelblau-strahlenden Umhang und in der Rechten das eigentlich viel zu kleine, in ein weißes Spitzentuch gehüllte Kind, auf das sie teilnahmslos-würdevoll herabblickt. Und wie bereits bei de Fouquet, wenn auch seitenverkehrt, so sticht auch hier die entblößte, kugelrunde Brust hervor, die bei Sherman durch eine deutlich sichtbare Plastikprothese präsentiert wird.

Untitled #225 (1990) geht auf das *Portrait einer jungen Frau* von Sandro Botticelli zurück¹³; Shermans Maria zeigt sich im Halbportrait wiederum im schwarz-goldenen Kleid, über dem ein dunkelblauer Umhang liegt, und mit künstlich blond leuchtender Zopffrisur. Sie blickt nach links aus dem Bild heraus und befindet sich vor einem blauen Glasfenster, das von dunkelroten Samtvorhängen gerahmt wird. Mit zwei Fingern der linken Hand hält sie ihre nackte Brust, aus der ein Milchstrahl hervorspritzt; allerdings läuft er ins Leere, denn ihr fehlt das zu stillende Kind. Und auch hier wird die Brust von einer Plastikatrappe vertreten.

Das dritte Marienbild *Untitled #223* (1990), das sich an der *Madonna Litta* aus der Leonardo-Schule orientiert¹⁴, unterscheidet sich insofern von den ersten beiden Fotos, als hier das Kind nun tatsächlich gestillt wird. Sherman hat sich farb- und frisurenidentisch in Rot und Blau, mit aufgedrehten Schneckenköpfen und wiederum spiegelverkehrt inszeniert. Sie sitzt vor einem dunklen Hintergrund, dessen florale Motive kaum auszumachen sind, und stillt das auf ihrem Schoß stehende, komplett in ein weißes Tuch eingehüllte und für einen Säugling zu kleine Kind aus einem Brustimitat, das direkt auf das rote Gewand appliziert ist.

Was für Konsequenzen könnten Shermans inszenierte Fotografien nun für das Marienbild haben? Zunächst einmal, und das ist nicht unerheblich, macht Sherman durch die Aufnahme und Aktualisierung der vergangenen Kunst ins Heute ein – wenn auch äußerst ambivalentes – Identifikationsangebot an ihre BetrachterInnen. So wie sie sich in die Hauptperson hineinbegibt und sich dadurch den Rollenklischees aussetzt, sie am eigenen Leib durchspielt, so vermittelt sie eine über ihren eigenen Körper neue und immer wieder anders gelagerte Marienfigur. Aber dabei geht es Sherman eben nicht um eine Identifizierung mit der ‚Bildheldin‘, sondern um das Aufzeigen multipler Identitäten, die Modellcharakter haben und, entpersönlicht, eher eine ‚Marien-Typologie‘ aufzuwerfen vermögen, als dass sie ihr Wesen im Bild erfassen¹⁵. Es sind insofern künstliche, inszenierte Figuren, was Sherman anhand mehrerer Faktoren deutlich herausstellt: Die grellen, unnatürlichen Farben, die eindeutig puppenhaften Kinder oder auch die Brustprothesen – deren nährenden Funktion dadurch noch zusätzlich karikiert wird, dass sie auf dem Gewand angebracht sind – sind Teil ihrer bewusst erzeugten Verfremdung. „Es sind Bilder von absoluter Künstlichkeit: Sie täuschen keine Realität vor wie Fiktionen, sind nicht unreal, sie sind hyperreal [...]“ (Schneider 1995: 45) Dabei geht ihre Künstlichkeit so weit, dass auch das Geschlecht nicht mehr zwingend ist: Der eigentliche *Jesusknabe* erscheint hier verhüllt als „geschlechts- und gesichtslose[s] Wickelkind“ (Loreck 2002: 262), und auch Marias Geschlecht wird dank der artifiziellen Brust sowie der übrigen Körperattrappen fraglich bzw. nicht not-

wendig eindeutig¹⁶. Damit wird, zumindest in Shermans Auseinandersetzung mit der alten Malerei, nicht zuletzt die generelle Frage nach einem angeblich ‚natürlichen‘ Geschlecht aufgeworfen. Sherman reflektiert die Malerei insofern in einem doppelten Sinne, als sie einerseits die wesentlichen Bildaussagen durchdringt und sich selbst aneignet, sie andererseits aber zurückwirft und an der Oberfläche der Dinge bleibt – so wie auch ihre Fotografien ja reine Oberflächen darstellen (vgl. Schneider 1995: 55ff.). Zugleich spielt sie mit der fetischisierung bestimmter weiblicher Körperteile wie der weiblichen Brust, die als geschlechtliches Merkmal innerhalb der religiösen Malerei zwar verpönt war, aber im symbolisch-deutungsschwangeren Sinn dann doch ‚kirchenfähig‘ wurde, wenn auch zu Lasten der dargestellten Frauen und ihrer intimen Weiblichkeit. Die ‚Entblößung der Oberfläche‘, sowohl im Sinne der Gemäldenachstellenden Fotos als auch von bedeckten Frauenkörpern, deckt etwas auf, das nicht mehr malerisch schön anmutet, sondern die Verwundbarkeit eben dieser entblößten Körper anzeigt. Und dennoch wird in Shermans Arbeiten zugleich eine mitunter skurrile Seite wahrnehmbar: Durch die Körperprothesen sowie die übertrieben aufgetragene Schminke wird eine Distanz zwischen dem malerischen Vorbild und ihrem fotografischen Nachbild spür- und sichtbar, die ihren Repräsentationen eine groteske Note verleiht. Denn auf diese Weise bricht Sherman die herkömmlichen Darstellungskonventionen auf, führt sie vor und greift ganz grundsätzlich das überlieferte ‚Korsett‘ an, das die herkömmlichen Mariendarstellungen aufrechterhalten. Die Sherman-Marias, die nun doch – trotz ihrer entpersonalisierten Gestalt, ihrer künstlichen Inszenierungen und scheinbar emotionslosen Haltungen – etwas Menschliches erhalten, werden insofern offen für ein Hineindenken und Durchleben der voyeuristisch präsentierten, verletzbaren Körperlichkeit. Aus diesem Grund lassen die drei *History portraits* die betrachtende Person doch nicht unberührt ob ihrer artifiziellen Komposition, sondern geben Anlass, über die eigene, auch geschlechtlich markierte Identität und, damit einhergehend, den empfindsamen Körper nachzudenken: Körper kann hier, im aktuellen Betrachten von Shermans Bildern, präsent und als gegenwärtig erfahrbar werden und so die immer wieder neu zu stellende Frage nach der eigenen Identität reflexiv ins Gedächtnis holen.

Schlussbemerkungen

Im Jahr 2009 veranstalteten zehn Schülerinnen der Abendrealschule Euskirchen ein besonderes Kunstprojekt: Sie hatten im Rahmen der *Langen Nacht der Kölner Museen* Cindy Shermans *Untitled #223* gesehen und schlüpfen nun selbst, in einem entsprechend vorbereiteten Fotoshooting, in die Rolle der Maria¹⁷. Anscheinend hatte Shermans Umsetzung und fotografisch-malerische Re-Inszenierung des historischen Portraits auch die Schülerinnen, teilweise bereits selbst Mütter, dazu motiviert, sich körperlich mit der Maria-Pose auseinanderzusetzen, in der vielleicht auch der eigene Lebensbezug, Fragen wie die nach Mutterschaft und Weiblichkeit oder auch eine Reduzierung auf derartige Eigenschaften greif- und sichtbar wurden. Ganz sicher kommen in Shermans

Maria-Repräsentationen eine enorme moralische Sprengkraft und die Überschreitung von kirchlich als normativ gesetzten Grenzen zum Ausdruck. Auch das dürfte Schülerinnen heute beeindruckt und animiert haben, sich mit dem alternativen Körperbild zu beschäftigen.

An Beispielen wie diesen wird deutlich, dass Maria als Bild und als Stereotyp, sogar in Form des traditionellen Motivs, keineswegs an Anspruch verloren hat. Auch die Lourdes-Maria hat dabei ihren legitimen Ort, der allerdings im Kontext des 19. Jahrhunderts zu suchen ist – und selbst dort muss diese Marienfigur nicht unkritisch und ohne Anfragen an deren körperliche Inszenierung hingenommen werden. Die Diskussion gerade mit diesem eindimensionalen und festgezurrt Marienbild suchten sowohl Max Ernst als auch Cindy Sherman; und sie stellen Lourdes exemplarisch ein alternatives, durchaus auch provokatives Bild gegenüber.

Diese diskursive Auseinandersetzung bleibt weiterhin notwendig, weil bis heute ein Frauenbild nachwirkt, das sich an eben dieser, in Lourdes Sinnbild gewordenen Maria orientiert. Insofern müssen der Dialog und die künstlerische Auseinandersetzung weitergehen: Denn wenn Maria nicht einfach ‚seelenlos‘ und ohne Gegenwartsbezug reproduziert, sondern ins Heute mit hinübergenommen wird, wenn sich nach wie vor aktuelle Fragen an Marias Rolle und ihrer Lebensgeschichte abarbeiten lassen und nicht ein sakrosanktes, im Grunde jedoch zeitlich längst überholtes und konserviertes Bild statisch festgehalten wird, dann vermag sie als *Person* immer wieder neu herauszufordern. Und die Art und Weise, wie das (katholische) Christentum oder auch die Kunst auf Marias Körper blick(t)en, diesen funktionalisier(t)en oder provokant in Szene setz(t)en, diese Auseinandersetzung kann dazu führen, über die eigene Körperlichkeit und Identitäten nachzudenken. Und sie kann die ambivalente Umgangsweise einer verkörperlichten bzw. körpervernichtenden Identitätszuschreibung aufdecken, die Maria, wenn auch in „tausend Bildern“, immer noch festhält – und im besten Fall daraus befreien.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Mareike Hartmann
Hartkirchweg 14, 79111 Freiburg
0761-4808922
mahartma@gmx.de

Anmerkungen

- 1 Vgl. hierzu ausführlicher: Hartmann, Mareike (2011): Grundstrukturen des Bildes. In: Dies.: Himmels-Blicke. Paradiesesbilder, ihre Quellenfunktion und das Verhältnis von Kunst und Kirche im 19. Jahrhundert. Freiburg: Herder, S. 26-31.
- 2 Das Dogma besagt, dass Maria „im ersten Augenblick ihrer [eigenen] Empfängnis [...] von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde.“ (Denzinger 2007: 2803).
- 3 Abbildungen dieser Marienstatuen finden sich in: Haag 2007: 208ff.
- 4 Interessanterweise wurde der Rosenkranz der Skulptur in Lourdes erst sekundär über den Arm gehängt, was die Interpretation, Maria gebe damit gläubigen Frauen ein entsprechendes Identifikationsangebot, noch verstärkt.
- 5 Diese doppelte Zuschreibung findet sich bis in das 21. Jahrhundert hinein, wenn etwa in dem *Schreiben an die Bischöfe [...] über die Zusammenarbeit von Mann und Frau [...]* (Kongregation für die Glaubenslehre 2004: 18) formuliert wird, die Mutterschaft habe „eine zentrale Bedeutung für die weibliche Identität“, zugleich sei jedoch auch die „Berufung zur Jungfräulichkeit“ von „größter Bedeutung“. Wenig später kulminieren alle diese Zuordnungen in dem Hinweis auf Maria, die vorbildlich gewesen sei in ihrer „Haltung des Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung“ (ebd. 23), was anzeigt, wie nahe kirchlich-institutionelle Aussagen zur weiblichen Identität einer visuellen Aussage wie die der Lourdes-Maria immer noch sind.
- 6 Der dänische Bildhauer Bertel Thorvaldsen (1770-1844) hatte mit seiner Christusplastik in der Kopenhagener Frauenkirche den Prototyp eines gütigen und liebevollen Christus geschaffen, der in ganz Europa Einfluss auf die (v. a. religiöse) Kunst nahm, vgl. etwa Bott, Gerhard (1977): Bertel Thorvaldsen. Untersuchungen zu seinem Werk und zur Kunst seiner Zeit. Köln: Museen der Stadt Köln (Kölner Berichte zur Kunstgeschichte), bes. S. 345-352.
- 7 Antonio Canova (1757-1822) war einer der Hauptvertreter des italienischen Klassizismus und schuf u.a. Grabplastiken, die stilbildend auch für das 19. Jahrhundert wurden.
- 8 1926, Öl auf Leinwand, 196 x 130 cm, Museum Ludwig, Köln.
- 9 Um 1530, Öl auf Holz, 109 x 88,5 cm, Gemäldegalerie Alte Meister, Dresden.
- 10 Einige Interpreten sind der Meinung, Max Ernst habe sich in dem Jesusknaaben ein Selbstportrait gesetzt, da auch er als Kind blondgelockt gewesen sei, vgl. etwa Fendrich 2008: 257.
- 11 Um 1450, Öl auf Holz, 91 x 81 cm, Koninklijk Museum, Antwerpen.
- 12 Darunter ist Malerei ausschließlich in Grautönen zu verstehen.
- 13 Das Gemälde-Vorbild als kleine schwarz-weiße Abbildung entdeckte unlängst Christa Schneider in einem Kunstkatalog von Rizzoli; da dort kaum Daten vorzufinden sind, bleibt auch dieses Gemälde recht vage: um 1490, unbekannter Standort, vgl. Schneider 1995: 47f.
- 14 Um 1490, Tempera auf Leinwand, 42 x 33 cm, Eremitage, Sankt Petersburg (in Teilen von Giovanni Antonio Boltraffio).
- 15 Vgl. Schneider (1995): 49ff.: „Die fehlende Identifikation einer bestimmten Person ist eine von vielen möglichen Erklärungen für den unausgeprägten, seelenlosen, eben entpersönlichten Blick“ (Ebd. 50).
- 16 Vgl. ausführlich dazu Loreck, Hanne (2002): Kunstvolle Naturalisierungsstrategien: Die „History Portraits“ und die Imitationsstruktur der Geschlechter. In: Dies. 2002: 247-267.

17 Vgl. o.V. (2009): Sie wandelten auf den Spuren Marias. <<http://www.ksta.de/region/foto-projekt-sie-wandelten-auf->

[den-spuren-marias,15189102,12791862.html](http://www.ksta.de/region/foto-projekt-sie-wandelten-auf-)>. (Zugriff am 23.1.2015).

Literatur

- Ammicht-Quinn, Regina (1999): Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Avgikos, Jan (1994): Institutionelle Kritik, Politik der Identität und Retro-Romantik: Auf der Suche nach dem Gesicht in Cindy Shermans Fotografie. Übers. v. G. Ammelburger. In: Goetz, I. (Hrsg.): Jürgen Klauke – Cindy Sherman. Ostfildern: Cantz, S. 40-53.
- Beinert, Wolfgang (2001): Maria. Spiegel der Erwartungen Gottes und der Menschen. Regensburg: Pustet.
- Denzinger, Heinrich (2007): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., ins Dt. übertr. und unter Mitarb. v. H. Hoping hrsg. v. P. Hünemann. 41. Aufl. Freiburg u.a.: Herder.
- Dondelinger, Patrick (2007): Bernadette Soubirous. Visionen und Wunder. Kvelaer: Verl.-Gemeinschaft Topos plus.
- Fendrich, Herbert (2008): Kunst zwischen Parodie, Travestie und Blasphemie. In: Katechetische Blätter 133, S. 256-260.
- Gohr, Siegfried (1986): Museum Ludwig Köln, Bd. 1. München: Prestel.
- Groß, Franz (2010): Maria lactans – die stillende Madonna. In: Ders. et al. (Hrsg.): Maria lactans. Die Stillende in Kunst und Alltag. Wien: Wiener Dom-Verlag, S. 13-79.
- Haag, Herbert/Kirchberger, Joe H./Sölle, Dorothee (Hrsg.) (1997): Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text. Freiburg: Herder.
- Heinz, Andreas (2008): Maria in Liturgie und Frömmigkeit des Marianischen Jahrhunderts. In: Schneider, B. (Hrsg.): Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive. Münster: Aschendorff, S. 56-85.
- Jehle, Irmengard (2002): Der Mensch unterwegs zu Gott. Die Wallfahrt als religiöses Bedürfnis des Menschen – aufgezeigt an der Marienwallfahrt nach Lourdes. Würzburg: Echter.
- Kenkies, Karsten (2008): Der MAXimale ERNST pädagogischer Ethik – Kehrseite der Menschlichkeit. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 60, S. 163-174.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2004): Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 166).
- Krischel, Roland (1998): Klassisches im Ernst. Über einige Vorbilder für Max Ernsts ‚La Vierge corrigeant l’Enfant Jésus...‘. In: Kölner Museums-Bulletin 1, S. 4-18.
- Loreck, Hanne (2002): Geschlechterfiguren und Körpermodelle: Cindy Sherman. München: Verlag Silke Schreiber.
- Miles, Margaret R. (2008): The Religious Breast. In: Dies.: A Complex Delight. The Secularization of the Breast 1350-1750. Berkeley u.a.: University of California Press, S. 27-76.
- Mulvey, Laura (2006): Eine Fantasmagorie des weiblichen Körpers. In: Durand, R./Criqui, J.P./Dies. (Hrsg.): Cindy Sherman. Paris: Flammarion, S. 284-303.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg) (1948): Ich sehe dich in tausend Bildern. In: Ders.: Hymnen und geistliche Lieder. Mit einem Aufsatz von Erich Ruprecht. Freiburg: Novalis-Verlag.

- Rombold, Günter (1998): Ästhetik und Spiritualität. Bilder – Rituale – Theorien. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Saur (2003): Art. Fabisch, Joseph-Hugues. In: Saur allgemeines Künstlerlexikon. Bd. 36. Begr. und mit hrsg. v. G. Meißner. München/Leipzig: Saur, S. 76f.
- Schneider, Bernhard (Hrsg.) (2008): Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive. Münster: Aschendorff.
- Schneider, Christa (1995): Cindy Sherman – History portraits. Die Wiedergeburt des Gemäldes nach dem Ende der Malerei. München u.a.: Schirmer/Mosel.
- Schreiner, Klaus (2011): „Deine Brüste sind süßer als Wein“. Ikonographie, religiöse Bedeutung und soziale Funktion eines Mariensymbols. In: Ders.: Rituale, Zeichen, Bilder. Formen und Funktionen symbolischer Kommunikation im Mittelalter. Köln: Böhlau, S. 207-241.
- Scholz, Dieter (1999): La Vierge corrigéant l'enfant Jésus [...; Katalogtext]. In: Spies, W. (Hrsg.): Max Ernst. Die Retrospektive. Köln: DuMont, S. 92.
- Thieme, Ulrich/Becker, Felix (1915): Art. Fabisch, Joseph-Hugues. In: Dies. (Hrsg.): Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, Bd. XI. Leipzig: Seemann, S. 162f.
- Vogel, Fritz Franz (2006): The Cindy Shermans: inszenierte Identitäten. Fotogesichten von 1840 bis 2005. Köln u.a.: Böhlau.
- Wagner, Marion (1999): Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts. Regensburg: Pustet.
- Wally, Barbara (1990): Cindy Sherman. In: Rattemeyer, V. (Hrsg.): Künstlerinnen des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden: Museum Wiesbaden, S. 285f.
- Warner, Marina (1982): Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos? München: Trikont-Diagnos Buchverlag.

Interview

Die Materialität des Religiösen findet sich womöglich dort, wo sie gar nicht explizit gesucht wird

Rita Werden im Interview mit Hille Haker

fzg: Frau Professorin Haker, können Sie Auskunft darüber geben, wie stark Ihrer Einschätzung nach gendertheoretische Diskurse in der theologischen Reflexion von Glaubensüberlieferungen in den monotheistischen Religionen durchgeführt werden?

Welche Meilensteine der Vergangenheit und welche Forschungsdesiderate sehen Sie in der religionsbezogenen Genderforschung?

Wie hat sich Ihrer Wahrnehmung nach der Umgang von Frauen mit der Genderthematik innerhalb der Theologie verändert? Und über die Theologie hinaus?

HH: Seit den 1970er Jahren haben feministische bzw. geschlechtertheoretische Untersuchungen Eingang in die Theologie gefunden, und zwar sowohl in der christlichen und jüdischen als auch in der islamischen Theologie. In allen drei monotheistischen Religionen bedeutete dies einen großen Einschnitt. Bis dahin gab es zwar Untersuchungen zu Themen der Weiblichkeit – seltener explizite Forschungen zu Männlichkeit – aber vorherrschend war doch eine Blindheit gegenüber denjenigen Themen, die zuerst die thematisch orientierte Frauenforschung, dann die kritisch orientierte feministische Theologie und später die geschlechtertheoretische Forschung aufnahm. Ich kann eigentlich nur über die christliche Theologie sprechen, auch wenn ich sowohl in den Niederlanden, wo ich für ein Jahr studierte, als auch in den USA mit den Forschungen – und Wissenschaftlerinnen – der jüdischen und islamischen Theologie in Kontakt war und bin. Es wäre aber vermessen, für sie sprechen zu wollen, denn inzwischen ist es sicher nicht zu gewagt, von einem Wissenschaftsfeld mit vielen Wegen quer durch alle theologischen Disziplinen zu sprechen, die zudem auch die interkulturellen und interreligiösen Fragen betreffen. Unzählige Einzeluntersuchungen liegen zu biblisch-theologischen, historischen, systematisch-theologischen, ethischen, kirchenrechtlichen und praktisch-theologischen Fragen vor – ein großer Gewinn für die jeweiligen Theologien.

Und trotzdem bin ich nicht sicher, ob sie die Theologie insgesamt verändert haben. Bis heute gibt es einen historischen Kanon der Überlieferung, der von Theologen dominiert ist – zwar werden, vor allem in historischer Perspektive, Biografien von Frauen einbezogen, wie dies etwa im Hinblick auf die Frauenmystik geschieht – aber die Frage ist, ob sich dadurch die Rede von Gott verändert.

Ich möchte ein kleines autobiografisches Beispiel geben: Als ich in den 1980er Jahren in Nijmegen Theologie studierte, erarbeiteten wir die Rezeptionsgeschichte der Simson- und Delila- Erzählung aus dem Buch Richter, um herauszufinden, welche Wertungen in die jeweiligen, zeitgebundenen Interpretationen einfließen, und um zu prüfen, ob sie dem Text, so wie wir ihn aus feministischer Perspektive lasen, gerecht wurden. Für mich war diese feministisch-exegetische Übung augenöffnend: Immer wieder wurde das Bild der weiblichen Verführerin gezeichnet, wobei ihre Verführungskraft weniger mit ihrem politischen Auftrag in Verbindung gebracht wurde als vielmehr mit der „weiblichen“ Natur, die den „Mann“ bedroht. In unserem Seminar waren wir zu dieser Zeit mehr an der Kritik der Repräsentation „der“ Frau in den biblischen Texten und in der Theologiegeschichte interessiert. Wir kümmerten uns weniger um die Repräsentation des Mannes, die – aus geschlechtertheoretischer Perspektive gesehen – genauso problematisch ist. Für mich war jedoch wichtig zu lernen, dass zu einer historisch-kritischen die literatur- und rezeptionskritische Arbeit notwendig dazugehörte – und in diesem Zusammenhang wurden für mich nicht nur die literaturwissenschaftlichen Theorien zur Rezeptionsästhetik wichtig, sondern genauso auch die philosophische Hermeneutik. Ich erwähne diese biografische Erfahrung deshalb, weil „Frauenforschung“, „Feministische Theologie“ und „Geschlechterforschung“ Theologie für mich spannend und unerlässlich machen. Sie ist selbst schon eine Antwort auf eine *Geschlechterideologie*, die sich durch die gesamte Theologiegeschichte hindurchzieht. Jüdische und islamische Theologinnen sind sich mit christlichen Theologinnen darin einig, dass es einer großen wissenschaftlichen Anstrengung bedarf, um die Geschlechterperspektive offenzulegen. Daher überwogen in den Anfängen, zumindest in der christlichen Theologie und unter dem Begriff der Frauenstudien, vor allem „rekonstruktive“ Arbeiten: Quellen mussten freigelegt, Methoden der Interpretation entwickelt werden, überhaupt: eine neue Frageperspektive gewonnen werden, die „die“ Überlieferung für die Fragen der Gegenwart öffnete; die sozialen Prägungen durch die kirchliche Sozialisation wie auch die normativen Muster weiblicher Religiosität mussten aufgearbeitet und mit den jeweils individuellen religiösen Erfahrungen und Interpretationen von Frauen konfrontiert werden. Ich erinnere mich gut, dass einigen Studentinnen (ich schließe mich explizit ein) der Rekurs auf die individuellen Erfahrungen dann suspekt wurde, wenn nun wiederum einer Generalisierung und Essentialisierung „weiblicher“ Erfahrungen das Wort geredet wurde. Zum Glück wurde dies jedoch bald auch in der feministischen Forschung problematisiert.

Der Ansatz bei den (religiösen) Erfahrungen ist dennoch für jede (feministische) Theologie unerlässlich – die Frage war und ist nur, auf welche Weise dies in der wissenschaftlichen Theologie der Fall sein kann und sein sollte. Die „Standortgebundenheit“ oder, anders gesagt, die Reflexion auf den jeweils eigenen Ausgangspunkt des Fragens, ist der feministischen Theologie wie auch der Geschlechterforschung eingeschrieben. Sie bedeutet, Abschied zu nehmen vom Anspruch auf übergeschichtliche theologische Wahrheiten, die historisch und reflexiv unvermittelt konstatiert werden. Wenn heute die Rede von kontextueller Theologie ist, dann weiß sich die feministische Theologie dieser her-

meneutischen Grundentscheidung der Situiertheit des theologischen Sprechens verbunden – sie ist leitend für die jeweilige Forschungsperspektive, ohne dass damit schon gesagt ist, was genau Kontextualität für die theologische Reflexion bedeutet. Hier besteht durchaus noch Forschungsbedarf.

In den 1980er Jahren etablierte sich die Feministische Theologie auch in Deutschland – sie basierte auf den Arbeiten derjenigen Theologinnen, die seit den 1960er und 1970er Jahren ihre Stimmen erhoben hatten – aber sie war auch ein Schritt nach vorne in die Richtung der Spezialisierung und Ausdifferenzierung feministischer Forschung in den unterschiedlichen theologischen Disziplinen.

Wie reagierte die „etablierte“ Theologie? Zum Teil mit Wohlwollen, zum Teil mit Ablehnung, meistens aber mit Hilflosigkeit, selten mit genuinem Interesse, was die feministische Forschung für die Theologie insgesamt bedeuten könnte. Feministische Theologie ist davon überzeugt, dass die Fragen und die Antworten der theologischen Überlieferung kritisch hinterfragt und dass die jeweiligen normativen Gehalte der Theologien immer wieder im Hinblick auf die christliche Botschaft interpretiert werden müssen. Auf diese Weise entsteht ein hermeneutischer Zirkel, aus dem es für keine Theologie einen Ausweg gibt – ob er jedoch, in den jeweiligen Forschungsarbeiten, produktiv ist oder zu Selbstimmunisierungen führt, ist eine Frage, die jede Theologie als Wissenschaft begleiten muss.

Inzwischen ist die Feministische Theologie zu einer geschlechtertheoretischen Forschung erweitert worden. Das hat den Nachteil, dass das kritische Potential der feministischen Theologie leicht in den Hintergrund gerät – darauf hat immer wieder Elisabeth Schüssler Fiorenza in ihren Arbeiten hingewiesen. Aber umgekehrt gilt auch: Eine theologische Geschlechterforschung, die „Geschlecht“ als eine maßgebliche Kategorie des theologischen Denkens wie auch der religiösen Praxis begreift, kann nicht ohne die feministische Perspektive auskommen. Warum? Weil „Geschlecht“ zwar grundsätzlich als *Beschreibung* von Differenz (Zweigeschlechtlichkeit) oder auch Diversität (Pluralität der Geschlechter) verstanden werden kann, de facto aber durch *Normierungen* und Hierarchien gekennzeichnet ist. Ungleichheit schlägt sich in der theologischen Überlieferung genauso wie in den religiösen Praktiken und Institutionalisierungsformen der drei großen monotheistischen Religionen nieder. Und aus diesem Grund ist es schwer vorstellbar, Geschlechterforschung ohne die kritische Perspektive, die mit dem Begriff der Feministischen Theorie verbunden ist, zu verstehen.

Dieser kritische Stachel verhindert auf vielen Ebenen, dass die Geschlechterperspektive zu einem notwendigen Bestandteil theologischer Reflexion geworden ist, und zwar unabhängig davon, ob es hier und da Lehrstühle bzw. Professuren oder Institute gibt, die sich speziell mit der theologischen Geschlechterforschung beschäftigen. Nicht nur in der Philosophie (in Deutschland), auch in der Theologie herrscht nach wie vor eine gewisse Trägheit vor, die verhindert, sich im Denken oder Handeln durch die kritische Geschlechterforschung herausfordern zu lassen. Jede Generation steht vor eigenen Herausforderungen. Die Fragen verändern sich und auch die feministische Theologie verändert sich. In der katholischen Kirche gibt es aber nach wie vor kaum die Strukturen, die not-

wendig sind, um feministisch arbeitenden Theologinnen eine machtvolle Stimme zu geben. Feministische Theologinnen haben es nach wie vor sehr schwer, einen Ort zu finden, und der universitären politischen Strategie, über personale Veränderungen – mit dem so genannten Gender-Mainstreaming – Strukturen zu verändern, sind in der Theologie enge Grenzen gesetzt.

In den nächsten Jahren gilt es, nicht nur transdisziplinär weiter voranzukommen – es gibt in fast allen Fachdisziplinen Geschlechterforschung –, sondern genauso ist es auch wichtig, den interreligiösen und interkulturellen Schulterschluss mit Theologinnen zu suchen. Wünschenswert wären institutionelle Freiräume und -zeiten, in denen Theologinnen und ReligionsforscherInnen ihre jeweiligen Arbeitskontexte und Disziplinen kennenlernen können, um zu erproben, inwieweit sie zusammen thematisch arbeiten können. Dies geschieht zum Beispiel in den USA in meiner Fachgesellschaft der Society of Christian Ethics, die jedes Jahr zusammen mit der Society of Jewish Ethics und Society of the Study of Muslim Ethics tagt. Die „Differenz“ in der „Einheit“ der ethischen Fachgesellschaft erleichtert den Austausch und wird nach einer Weile zu einer Selbstverständlichkeit – erst dann schieben sich die thematischen Interessen in den Vordergrund.

fzg: Wo sehen Sie bezogen auf religiöse Gruppierungen Gründe für die Skepsis gegenüber Genderdiskursen?

HH: „Gender“ ist zu einem Kampfbegriff – zumindest in der katholischen Kirche, auf die ich mich hier beschränken will – geworden. Die eine Seite – dies sind meistens so genannte konservative Gruppierungen, die jedoch von der Amtskirche starke Unterstützung erfahren – sieht „Gender“ als Symbolbegriff für die Infragestellung einer natürlichen Ordnung des Zusammenlebens von Mann und Frau, die theologisch untermauert ist. Wenn man die grundsätzliche „Kritik der Kritik der Geschlechterordnung“ ernst nimmt, dann geht es den Kritikern in der Tat um existentielle Gewissheiten, die „Ordnung“ in die Unsicherheiten der menschlichen Existenz bringen bzw. bringen sollen: Eine Infragestellung etwa der Zweigeschlechtlichkeit (Mann/Frau), so die Kritik an der so genannten Genderforschung, ist nicht nur kontraintuitiv – schließlich verwenden wir alle die Kategorien Männlichkeit und Weiblichkeit, um uns zu identifizieren – sie bedeutet auch, dass wir fast alle Kulturdokumente neu betrachten müssten, weil diese die Zweigeschlechtlichkeit voraussetzen. Wenn es aber gar keinen Grund dafür gibt, wenn doch die historischen Dokumente genauso wie die Theorien (und die Theologie) auf der Zweigeschlechtlichkeit basieren, warum sollten wir dann einigen Theoretikern und Theoretikerinnen folgen, die zudem eine weitere Agenda verfolgen (dazu gleich mehr)? Aber ist dieser Rekurs auf die „normalen, alltäglichen“ Erfahrungen und die Geschichte so eindeutig? Die Geschlechterforschung bezweifelt genau dies; und mehr noch: Sie macht darauf aufmerksam, dass in der biologischen, archäologischen, kunstgeschichtlichen, historischen, und selbst in der theologischen Tradition Spuren der Geschlechterkritik auszumachen sind, diese aber systematisch überschrieben wurden. Die

„Gender“-Forschung kann uns darüber belehren, dass die Geschlechterdifferenz, die auf der Zweigeschlechtlichkeit beruht, eigentlich zu grob ist, um die Pluralität zu beschreiben – dabei muss sie gar nicht die Dominanz der „Mann/Frau“-Kategorie bezweifeln.

Problematisch wird der Streit nicht auf dieser Ebene der Beschreibung, sondern auf der Ebene der normativen Annahmen, die mit der These der Zweigeschlechtlichkeit einhergehen: Diese umfassen nicht nur die Heterosexualität, sondern auch die Hierarchie zwischen den (zwei) Geschlechtern. Und hier kommt die „Agenda“ ins Spiel: „Gender“ steht aus Sicht der Kritiker für den Streit um die Natürlichkeit bzw. Faktizität der Geschlechtlichkeit und, damit einhergehend, für den Streit um die *vorgegebene* Heterosexualität als Lebensform der Geschlechterdifferenz. Anders gesagt: Wenn es klar ist, dass es „Mann“ und „Frau“ gibt, dann stellt sich die Frage, wie die beiden Geschlechter sich zueinander verhalten. In diesem Verhältnis geht es zum einen um die Sexualität, zum anderen um die Rollen bzw. Identitäten. Nun hat sich die katholische Theologie im 20. Jahrhundert dazu durchgerungen (!), von der Komplementarität der Geschlechter zu sprechen – damit hat sie der Herrschaft des Mannes über die Frau eine klare Absage erteilt. Dies ist eine Errungenschaft, die historisch unhintergebar ist; sie fasst die Geschlechterdifferenz als Kategorie auf, die die Gleichheit der Geschlechter nicht berührt. Diese Interpretation, die sich vor allem mit den Schriften Johannes Pauls II. verbindet, ist heute die vorherrschende christliche Geschlechtertheorie – ob sie sich freilich in der *Praxis* des Geschlechterverhältnisses niederschlägt, ist eine andere Frage.

„Gender-Theoretikerinnen“ sind sich also zunächst einmal einig mit ihren Kritikern, dass Geschlechterdifferenz nicht als Geschlechterungleichheit ausbuchstabiert werden darf. Sie stellen aber die implizite oder explizite Voraussetzung der Komplementaritätstheorie in Frage, nach der mit der Differenz notwendig auch die Heterosexualität einhergeht. Wenn zum Beispiel die Schöpfungsgeschichte aus dem Buch Genesis als Ausdruck (und zuweilen als Begründung) für die göttliche gewollte heterosexuelle Ordnung der Geschlechter angeführt wird, dann erfolgt hier eine normative Engführung, die all diejenigen, die dieser Ordnung nicht entsprechen, ausschließt, und ausschließen soll. Geschlechtertheorie geht dagegen in Stellung: Zum einen behauptet sie, dass das Verhältnis der Geschlechter gar nicht ausschließlich über die sexuelle Ausrichtung zu beschreiben ist; es ist weder auf den Eros noch auf die Fortpflanzungsfähigkeit zu reduzieren. Zum anderen weist sie darauf hin, dass es so, wie es vielfältige Formen der gleichgeschlechtlichen Beziehungen gibt: in Freundschaften, in Verwandtschaftsbeziehungen, in männlichen oder weiblichen Gemeinschaften (wie etwa Klöstern), auch unterschiedliche Formen der sexuellen Orientierung gibt. Niemand würde dies auf der *deskriptiven* Ebene leugnen. Der Streit ist daher einzig ein Streit über die Bewertung. Die angegriffenen „Gender-TheoretikerInnen“ kämpfen für die Anerkennung nichtheterosexueller Orientierungen als *anererkennungswürdige* Formen menschlicher Sexualität. Sie aus der rechten „Ordnung“ der Sexualität wie auch des Geschlechterverhältnisses zu verbannen, sie gar als „widernatürlich“ zu bezeichnen, widerspricht, so sagen sie, dem

höchsten biblischen Gebot, das sich auch in der Schöpfungstheologie niederschlägt: der grundsätzlichen Anerkennung aller Menschen durch Gott.

In den letzten Jahren hat die Kirche auf den Diskriminierungseinwand reagiert: Nicht die Menschen werden verurteilt, sondern lediglich diejenigen sexuellen *Handlungen*, die im Widerspruch zur Heterosexualität stehen. Der implizite wie explizite Aufruf zur Enthaltsamkeit an diejenigen, die zum Beispiel homosexuell sind, löst jedoch das Wertungsproblem nicht. Denn die (deskriptiv behauptete und theologisch untermauerte) „Natürlichkeit“ jedweder sexuellen Ausrichtung eines Menschen, die die Anerkennungswürdigkeit homosexueller Menschen qua Menschsein beinhaltet, weil sie der Entscheidung entzogen ist – das ist ja der Kern der Interpretation von Natürlichkeit als „Vorgegebenes“ – ist von der Aktualisierung des sexuellen „Potentials“ zwar zu unterscheiden, letztlich aber nicht zu trennen: Wenn Homosexualität „natürlich“ ist, warum *soll* es dann moralisch nicht gerechtfertigt sein, sie auch zu leben? Wir kommen nicht umhin offenzulegen, dass sich im Begriff der „Natürlichkeit“ bereits eine Wertung verbirgt, die entweder Sexualität unabhängig von ihrer Ausprägung als „gut“ auffasst, oder aber unterschiedliche sexuelle Ausprägungen mit verschiedenem Maß misst. Dass letzteres in der Tat der Fall ist, zeigt ein Blick auf die Sexualmoral der katholischen Kirche. Diese geht bekanntlich, trotz einiger Modifikationen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, davon aus, dass sexuelle Handlungen nicht unabhängig von der Reproduktionsfähigkeit zu sehen sind: Um moralisch gerechtfertigt zu sein, müssen sie prinzipiell im Horizont der Fortpflanzung stehen. Sexualität „an sich“ ist kein Gut, und diejenigen, die ihre Sexualität nicht im Rahmen des Fortpflanzungshorizonts, in der Ehe, oder aber eben nicht heterosexuell realisieren *können* oder *wollen*, *sollen* sie gar nicht realisieren, sondern Verzicht üben. Für den „Genderdiskurs“ ist dieses Verdikt über die sexuelle Orientierung und die Bewertung der Sexualität insgesamt nach wie vor einer der Kernpunkte der Auseinandersetzung. Und da die kirchliche Bewertung indirekt auf ein viel größeres Problem verweist, nämlich auf die Interpretation der „Natürlichkeit“, des „Vorgegebenen“ im Hinblick auf die menschliche Existenz und dessen, was nicht zuletzt auch der technischen Verfügbarkeit entzogen ist, entzündet sich an der Geschlechterforschung und -frage scheinbar das fundamentale Problem, das Teile der Kirche mit „der“ Moderne haben: Dies ist die Freiheits- und Autonomieauffassung. Auf diese Verbindung zwischen Gendertheorie und der „Selbst-Erfindung“ des Menschen in der Moderne hat vor allem Benedikt XVI. hingewiesen – allerdings unter Absehung von fast allen Schriften zur Geschlechterforschung, in Ausblendung *theologischer* Geschlechterforschung, und in einer seltsamen Engführung von instrumenteller und praktischer Vernunft.

Der Streit entzündet sich also einerseits an der Bewertung der *Homosexualität*, die eine Art Stellvertreterauseinandersetzung um die katholische Sexualmoral und Sexualitätsauffassung geworden ist, und andererseits an der Natürlichkeit der *Heterosexualität*, die zum Kriterium des Geschlechterverhältnisses insgesamt gemacht wird. Geschlechter-Theologie kann noch so sehr darauf hinweisen, dass die Sexualmoral ethisch schlecht begründet und sowohl körper- als auch freiheitsfeindlich ist. Und sie kann noch so sehr betonen, dass

es theologisch in der Nachfolge Christi nicht um die biologischen oder sozialen „Identitätsmarker“ geht, mit denen wir identifiziert werden und die zu einem Teil unsere Identität prägen, unabhängig davon, ob dies positiv oder negativ ist – die Kritiker der so genannten Genderideologie sehen nur Auflösungserrscheinungen der „natürlichen“, sozialen und moralischen Ordnung, individuelle Libertinage, potentielle Verwirrung und Gefährdung des Wohlergehens von Kindern, und letztlich einen Angriff auf diejenige Theologie, die sie als Garant für die Stabilität der menschlichen Existenz, der gesellschaftlichen Ordnung sowie der Kirche selbst betrachten. Dass ihre Theologie sich dabei immer weiter vom Gleichheitspostulat, von der unbedingten Annahme eines jeden Menschen durch Gott, und von einer redlichen Auseinandersetzung mit dem Gegner entfernt, wird entweder nicht gesehen – oder in Kauf genommen. Das Ergebnis ist ein erstarrtes theologisches System, das weder mit den naturrechtlichen Interpretationen übereinstimmt noch mit der postvatikanischen Annäherungen an „die“ Moderne – erstarrte Systeme aber sind Ideologie.

Nun ist „Identität“ eine so wichtige Dimension der Biografie wie auch der sozialen Ordnung, dass es schwer ist, sie auf die „neue“ Perspektive hin zu überschreiten: Paulus würde sagen: Christen finden ihre Identität gerade in der Unterbrechung der zugeschriebenen Identitäten. Kurz gesagt: Christliche Identität besteht in der (biografischen und sozialen) Nicht-Identität. Damit ist nicht gemeint, dass die Identitätskategorien verschwinden – es meint nur, dass sie für die Nachfolge Christi, für die christliche Perspektive, normativ irrelevant werden *sollen*. Dieses „Undoing Identity“ fordert Paulus von Christen und Christinnen. Geschlechtertheologie zeigt auf, dass es schon schwer genug ist, „Geschlecht“ als reflexive Kategorie des Denkens und Schreibens offenzulegen – umso schwerer ist es, die Bereitschaft aufzubringen, sie *um Gottes willen und um des Menschen willen* zu überschreiten. In diesem Sinn ist die theologische Geschlechterforschung gewiss radikal.

Aber neben dem Streit um die sexuelle Ausrichtung, der sich zu einem Streit um die moralische Bewertung der Sexualität und dann um die „Natur“ des Menschen ausweitete, und neben dem Streit um den Status der Geschlechterkategorie im christlichen Glauben, gibt es eine weitere Ebene in diesem Diskurs, die nicht ignoriert werden kann: Die Kategorie Geschlecht durchzieht die gesamte institutionelle Organisationsstruktur der katholischen Kirche. Unter den Bedingungen der behaupteten Gleichheit in der Geschlechterdifferenz, so kritisiert die Feministische Theologie, werden Frauen systematisch (teil-)ausgeschlossen. Angesichts der vielfältigen Anstrengungen, Frauen aus den wichtigen innerkirchlichen Entscheidungsprozessen herauszuhalten, ihnen die Ämter zu verweigern, die Männern qua Geschlecht offenstehen, und angesichts der Tatsache, dass Millionen von Frauen selbst dann, wenn es um ihren eigenen Körper geht, über den sie in der Kirche kaum je selbst sprechen dürfen, faktisch die moralische Entscheidungskompetenz und Verantwortungsfähigkeit abgesprochen wird, ist es schlichtweg unmöglich, all die Exklusionsmechanismen zu ignorieren, die im Namen der (theologisch begründeten) Geschlechterdifferenz praktiziert werden. Diese (Un-)Kultur der Exklusion hängt nicht an theologischen Fragen: Sie hängt an der Frage von Macht. Und daher ist die kirchliche Exklusion und

Ungleichbehandlung auch im Kontext der globalen Geschlechterungerechtigkeit zu sehen – die Kirchenkreise, die sich sonst immer lautstark von den gesellschaftlichen Tendenzen abzusetzen versuchen, haben kein Problem damit, dass die Katholische Kirche (an die ich mich hier explizit richte) die gleichen Ungerechtigkeitsstrukturen aufrecht erhält wie bisher alle Gesellschaften. Ein Beispiel mag genügen: Laut einer Studie der Weltgesundheitsorganisation zur Gewalt gegenüber Frauen von 2013 machen ein Drittel aller Frauen im Laufe ihres Lebens Erfahrungen mit sexueller Gewalt. Die WHO spricht von epidemischen Ausmaßen. Zu dieser physischen Gewalt kommt die strukturelle Gewalt noch hinzu, der Frauen ausgesetzt sind. Und die Antwort der kirchlichen Hierarchien aller drei Religionen auf diese zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit, an der sie selbst auch partizipieren? Sie verweisen auf die natürliche Ordnung, auf die Offenbarung, auf die Tradition. Sie mahnen zur Geduld. Sie schweigen. Vor allem aber: Sie ziehen ins Feld gegen Homosexualität, gegen die Bedrohung der Geschlechterordnung, gegen die so genannte Geschlechterphilosophie, gegen die Genderideologie. Für die feministische Theologie und Geschlechterforschung in der katholischen Kirche ist diese Antwort bitter und niederschmetternd. In ihrer Kritik an der Verletzung von Rechten von Frauen hätte sie ihre Kirche als Mitkämpferin gegen die Gewalt und strukturelle Ungerechtigkeit mehr als nötig – stattdessen hat sie sie zum Gegner.

Manche mögen in den vergangenen Monaten beobachtet haben, dass Papst Franziskus die „Frauenfrage“ sehr wohl im Blick hat. Aber er hat sie im Sinne eines wohlmeinenden Familienvaters im Sinn, der einigen (wenigen) Frauen einen Stuhl am Tisch der Kirchenorganisation bereitstellen will. Leider hat er jüngst die Misere und die Hilflosigkeit im Umgang mit der unausweichlichen „Gender-Frage“ – unfreiwillig – in einer Metapher auf den Punkt gebracht, als er, in einer Geste des Wohlwollens und der Wertschätzung, Frauen als die „Erdbeeren auf dem Kuchen“ bezeichnete. Diese unschuldig anmutende Metapher macht das ganze Dilemma der Kirchenführung mehr als deutlich: Frauen sind unübersehbar, Frauen sind (für Männer wie Frauen) ein „Genuss“, sie sind willkommen und durch und durch positiv zu betrachten – soweit die Absicht des Papstes. Aber ihre „Besonderheit“ macht sie zu „Anderen“, zu dem anderen Geschlecht, das aus der Perspektive der Männer, von ihrer Position aus, betrachtet wird – ob mit Wohlwollen oder Misstrauen (wie dies im Interview von Kardinal Burke geschah, der in der Zulassung von Messdienerinnen die Ursache für den mangelnden Priesternachwuchs sieht) – darauf haben die Frauen keinen Einfluss, weil nicht *mit* ihnen, sondern *über* sie gesprochen und geurteilt wird. Die unfreiwillige Tragikomik solcher Aussagen offenbart die Hilflosigkeit einer *systemimmanenten* Geschlechterblindheit. Eine positive Veränderung ist nicht in Sicht: Diejenigen Männer und Frauen, die für die Inklusion, für die Zulassung von Frauen zu den Ämtern, für eine Veränderung der Sexualmoral und insgesamt für eine andere Geschlechtertheorie plädieren, werden selbst als ideologisch kritisiert, und ansonsten wird betont, dass die kirchliche Lehre genau an den Schaltstellen, die für Frauen wichtig sind, unantastbar ist.

Die aktuelle Bühne für die Auseinandersetzung ist die Familiensynode – so viel Aufmerksamkeit die Themen der Zulassung von geschiedenen Paaren zu

den Sakramenten, die gleichgeschlechtlichen Lebensformen bzw. Ehen auch bekommen haben – eigentlich ist es beschämend für eine Familien-Synode, dass sie so wenig zu den in den Berichten aus der Weltkirche sehr wohl dokumentierten Nöten der Familien gerade aus den armen Ländern zu sagen hatte, wenig insbesondere zu den Nöten von Mädchen, Frauen und Müttern, die unter der Migration leiden, unter der mangelnden Gesundheitsversorgung einschließlich der Mittel zur Geburtenregelung, der mangelnden wirtschaftlichen und sozialen Grundversorgung. Familien leiden schon jetzt unter den Folgen des Klimawandels, und nicht zuletzt leiden Mädchen und Frauen unter der epidemischen Gewalt, der sie von Männern ausgesetzt sind. Ist dies alles nicht wichtig? Wird es nicht gesehen? Haben die Frauen, haben die Familien wirklich so wenige Fürsprecher in der Kirche? Die Synode hatte bisher auch wenig zur sich ausbreitenden Diskriminierung von homosexuellen Menschen zu sagen, wenig zur „Frohen Botschaft“ für diejenigen, die unter dem Tod von Familienmitgliedern durch die HIV-AIDS-Pandemie leiden, bei deren Bekämpfung die Kirche ebenfalls eher Teil des Problems als der Lösung ist. Und sie hatte überhaupt nichts zu sagen zu einer männlich geprägten Geschlechterordnung in der Kirche, die ein schlechtes Vorbild für die „Gleichheit“ der Geschlechter in der Familie darstellt.

Der Streit um die Genderideologie ist ein defensiv geführter Kampf um die Deutungshoheit innerhalb der Kirche – und natürlich ist es ein Kampf um Macht. Er kann nur dann aufgebrochen werden, wenn nicht – wohlwollend oder misogyn – immer weiter nur „über“ Frauen und „über“ die Gender-Ideologen und Ideologinnen gesprochen wird, sondern endlich mit den Frauen und Theologinnen.

fzg: Wie steht es Ihrer Einschätzung nach um die Religionskompetenz in nicht-theologischen Wissenschaften?

HH: Da die Theologie – und erst recht die interreligiöse und interkulturelle Religionsforschung – schon so komplex ist, kann die Binnenperspektive leicht den Blick für die Realitäten an Universitäten verstellen. Religion und Theologie an den Universitäten stehen – so mein Eindruck – häufig unter einem Generalverdacht, den es in der Zusammenarbeit geduldig auszuhalten und zu überwinden gilt. In unzähligen Gesprächen mit Kolleginnen und Kollegen anderer Fächer wurde und werde ich mit den geprägten Bildern und Vorbehalten gegenüber „den“ Religionen, „der“ Kirche und „dem“ Glauben konfrontiert. Ohne Zweifel kann zumindest in Deutschland eine wie auch immer geartete Religionskompetenz nicht mehr vorausgesetzt werden, weil die Sozialisationen sich verändert haben und weil es in den vergangenen Jahren – trotz vieler Anstrengungen – noch nicht gelungen ist, die Universitäten zu Orten der öffentlichen Diskussion um die Rolle der Religionen in der Gesellschaft werden zu lassen. Man kann dies beklagen – ich sehe es aber als den Ausgangspunkt an, den wir nun einmal vorfinden. Um mit den nichttheologischen Kollegen und Kolleginnen fachlich ins Gespräch zu kommen, muss die Theologie allerdings selbst *auch* gesprächsfähig und gesprächsoffen sein. In der universitären

Öffentlichkeit kann es nicht um solche Übersetzungen gehen, wie sie für die öffentlichen, entscheidungsbezogenen Diskurse veranschlagt werden. Vielmehr geht es darum, gemeinsame Perspektiven und Fragen zu identifizieren und die jeweils unterschiedlichen Wissenschaftsperspektiven zu respektieren.

fzg: Eine biografische Frage: Mit welchen Strategien sind Sie als Frau mit Interesse an gendertheoretisch-theologischen Themen den kirchlichen Positionen und Strukturen begegnet?

HH: Vielleicht bedingt durch mein Studienjahr in den Niederlanden, das für mich insofern wichtig war, als in dieser Zeit Toleranz in den Niederlanden noch sehr groß geschrieben wurde und zudem in der Theologie sehr viel interdisziplinärer gearbeitet wurde als ich dies aus dem Grundstudium in Tübingen kannte, habe ich versucht, mir anzugewöhnen, Argumentationen von ihrer starken und nicht von ihrer schwachen Seite zu betrachten. Darüber hinaus habe ich mich, mit vielen „Reisen“ durch die Landschaft der Literaturwissenschaft und Philosophie, von denen ich keine einzige missen möchte, im Laufe der Zeit mit meiner Rolle als Theologin und Ethikerin identifiziert – denn der Widerspruch, Ethikerin in einer Kirche zu sein, die, in eben dieser Sprache der Ethik gesagt, systematisch die Rechte von Frauen verletzt, macht ein Zögern vielleicht verständlich. Meine Rolle sehe ich in der Kritik dieser Ungerechtigkeitsstrukturen, was zuweilen bedeutet, sie überhaupt erst sichtbar zu machen. Neben der wissenschaftlichen Forschung muss ich daher als Ethikerin eine Gesprächspartnerin in der Kirche, aber auch für die Kirche sein. Dieser „Raum“ ist mir zugedacht worden, aber ich muss ihn auch verantwortlich ausfüllen. Ich vermute, dass jeder Wissenschaftler und jede Wissenschaftlerin, in der Forschung, in der Lehre, in der wir ja die große Chance haben, mit (jungen) Menschen zu arbeiten, die entweder selbst Fragen haben, die sie an uns richten, oder denen wir Fragen mit auf den Weg geben können, um die bestmögliche Erfüllung dieser Aufgabe ringt. Ich habe in meiner Zeit in Deutschland oft das Gefühl gehabt, dass viele Menschen in meiner Kirche, egal in welcher Position, eher erleichtert als befremdet waren, wenn ich meine Haltung – zuweilen auch meinen Dissens – zu bestimmten Positionen „der“ Kirche äußerte. Ich fühle mich von Papst Franziskus darin bestärkt, als Theologin Stachel sein zu müssen – aber auch sein zu dürfen. Letzteres, das gebe ich gerne zu, ist neu, aber willkommen.

Aber ich bin nicht nur von meiner professionellen Entwicklung geprägt: Ich habe als Jugendliche und als Studentin für die Menschenrechtsorganisation Amnesty International gearbeitet und dabei leider von furchtbaren Verbrechen, zum Teil aus der Nähe und nicht nur durch Medien vermittelt, erfahren. Und ich weiß um die langjährigen Spuren, die sexuelle Gewalt hinterlässt. Menschenrechtsverletzungen und Gewalt gegen Menschen sind mir zu einem negativen moralischen Kriterium geworden, an dem ich normative Theorien messe. Als ich – zum Beispiel – mit einigen Kolleginnen 2004 ein Conciliums-Heft zum sexuellen Missbrauch unter dem Titel „Struktureller Verrat“ gemacht habe, hoffte ich auf eine Reaktion von Seiten der Kirche – von Seiten der Bischöfe zumindest.

Aber es gab nur Schweigen. Und dieses Schweigen hat mich umso mehr empört, als es bis 2010 dauerte, dass endlich auch in der deutschen Kirche ausgesprochen wurde, was jeder und jede lange wusste, aber nicht belegen konnte, weil das Schweigen systemisch war. Glaubwürdigkeit verlangt Aufklärungsarbeit im Hinblick auf sexuelle Gewalt (im Übrigen auch gegenüber Frauen, vielleicht auch Männern, und keineswegs nur gegenüber Kindern!) – aber der nächste Schritt besteht darin, die systemischen Ursachen zu analysieren. Und dies bedeutet unter anderem eben auch eine fundamentale Neuorientierung und kritische Selbstreflexion in Sachen „Geschlecht“, wie ich sie oben skizziert habe. Denn die eine Seite der Kirchen-Mauer besteht allzu oft aus Normen, Macht und Angst vor der Freiheit und Angst vor dem Leben selbst, das doch als höchstes Gut propagiert wird – die andere Seite dieser Mauer besteht viel häufiger als wir denken aus Tränen, Verletzung und Enttäuschung – sie gehören zu denjenigen Menschen, die über die Gnaden-Losigkeit der Kirche schweigen müssen, weil sie nicht davon ausgehen können, gehört zu werden. Als Theologin muss ich – immer wieder – entscheiden, auf welcher Seite der Wand ich stehe und stehen möchte.

Und drittens: Da ich – nicht zuletzt von meinem Lehrer und Mentor Dietmar Mieth – eine tiefe Lebensweisheit vermittelt bekam, nämlich dass Normen starr werden und in dieser Starrheit verletzend werden können, und weil ich immer mehr davon überzeugt bin, dass nicht Widerfahrnisse (Erfahrungen, in die man verstrickt wird oder in die man sich selbst verstrickt) der Rechtfertigung bedürfen, sondern einzig ihre Deutung und der Umgang mit ihnen – fühle ich mich eher dann „im Recht“, wenn ich mit meinem Urteil über Menschen zögere. Dieser Urteils-Vorbehalt kann mich aber nicht davon abhalten, die *Verstrickung von Institutionen* (hinter denen ja auch wieder einzelne Personen stehen) in *strukturelle Gewalt* zu verurteilen.

fzg: *Welches gesellschaftspolitische Thema kommt Ihnen zum Stichwort „Materialisierung des Religiösen“ als erstes in den Sinn? Worin bestehen Ihres Erachtens seine besonderen Herausforderungen politischer und gesellschaftlicher Art?*

HH: Sie fragen mich nach der „Materialisierung des Religiösen“. Ich gebe zu, dass ich nicht genau weiß, was dies bedeutet oder in welche Richtung ich es interpretieren soll. Also versuche ich es auf meine Art: Wir stehen alle vor gewaltigen Herausforderungen, und meine Generation der so genannten Baby-boomer hat es zwar geschafft, Fragen zu stellen, aber wir haben uns zu oft zu schnell mit dem Fragen zufrieden gegeben: Wir sind, das sage ich sehr selbstkritisch, vielleicht zu schnell dem politischen Pragmatismus gefolgt, der die letzten Jahrzehnte gesellschaftspolitischer Entwicklung prägend war. Und wir haben die politisch-theologische Orientierung – im Sinne der politischen Theologie von Metz oder der Befreiungstheologie Lateinamerikas – zu sehr von uns ferngehalten. Diese fordert eine Orientierung der Theologie an dem, was Menschen (und aus feministischer Perspektive sind Frauen zu priorisieren, weil ihre Rechte in

nahezu allen Ländern auf die eine oder andere Weise weniger realisiert sind als die Rechte von Männern) belastet und erdrückt. Für mich ist dies eine Materialisierung des Religiösen, und zwar beides: das Vergessen des Anspruchs wie umgekehrt auch das Eingedenken an die Opfer aller Geschichte und Gegenwart. (Eingedenken ist Walter Benjamins Begriff, die beste Übersetzung des hebräischen *zakhor*, das für die praktische, erfahrungsgesättigte und ethisch orientierte Erinnerung steht.) Die Option für die Frauen ist dabei nicht exklusiv gemeint, sondern meint eine vorrangige Dringlichkeit – und keineswegs geht sie mit der Annahme einher, dass Frauen immer nur Opfer sind (das gleiche gilt im Übrigen auch für die Option für die Armen). Es ist eine Orientierung an den konkreten Erfahrungen, Strukturen und Verhinderungsmechanismen eines menschenwürdigen Lebens, und zwar in der eigenen Gemeinde, Stadt, Region genauso wie in der globalen Dimension, der nur politisch beizukommen ist.

Wenn es aber genauer um die Dimension des Religiösen geht, so scheint es mir richtig und wichtig, uns an unsere Überlieferung zu halten, vor allem an die biblische Überlieferung, um von all denen zu lernen, die ebenso vor riesigen Herausforderungen standen – sei es durch Migration, durch Naturkatastrophen, Kriege oder korrupte politische Regime. Ich setze dabei voraus, dass Kritik Urteilsfähigkeit ist, und „angewandte“ Kritik Urteilsfähigkeit schult – insofern ist es töricht, die Forschungsrichtung der Feministischen Theologie oder Geschlechterforschung zu marginalisieren. Es ist an uns, die Geschichte der Menschen mit Gott selbst zu erforschen und weiterzuerzählen. Um diese Geschichte und Geschichten erzählen zu können, müssen wir immer wieder die Sprachen der Menschen lernen, mit denen wir zusammenleben – ganz wörtlich: die Sprachen, in denen Menschen sich selbst suchen, in denen sie Gesprächspartner finden wollen, um womöglich ihre eigenen Fragen erst entdecken zu können. Aber wir müssen auch eine neue Weise des Sprechens von und zu Gott finden – oder besser gesagt: eine Übersetzung unserer eigenen Tradition *in* unsere Tradition der Moderne (oder, wem das besser gefällt, der Postmoderne). Denn vor jedem Gespräch zwischen Religion und Politik, zwischen Religion und „öffentlicher Vernunft“, an der wir auch Teil haben, steht doch das Gespräch zwischen Religion und Religion, als Gespräch mit und über Gott: sei es als innerchristliches Gespräch über unsere Geschichte und Überlieferung oder als Verständigung über die Geschichte und Überlieferung anderer Religionen. Übersetzung *ist* bereits Bestandteil unserer Tradition; aber wer meint, dass diese ein Paket ist, das wir uns auf den Rücken schnüren, um es von einem Ort an einen anderen zu transportieren, der verkennet, dass dieses Paket lebendig ist und sich womöglich gegen eine solche Art der Über-Setzung sperren wird.

Was ist unsere Aufgabe? Eine Tradition, die zuallererst lebt und nicht abgeschlossen ist, dennoch zu vermitteln. Meine jüdischen Gesprächspartner würden vielleicht einwenden: Vermittlung heißt entziffern. Dem will ich mich gerne anschließen. Aber alle Religionen sind auch Erzähltraditionen. Für eine Hermeneutikerin (für die ich mich zuweilen halte, weil Ethik ohne die Anstrengung des Verstehens selbst zu Gewalt wird), gibt es dabei nichts Schöneres als dies: Beim wiederholten Erzählen verändert sich nicht nur die Geschichte selbst, sondern ebenso die Erzählerin, wie auch – so zumindest die Hoffnung – die Zuhörenden.

Das Religiöse „materialisiert“ sich daher in der Tradition. Aber weil diese lebendig ist und nur am Leben erhalten wird durch das Erzählen und Über-Setzen, ist sie nicht zu fassen, sondern nur immer wieder neu weiterzuerzählen.

Feministische Theologie und Geschlechterforschung gibt es nicht, weil das Unverfügbare verfügbar gemacht werden soll, wie ihre Kritiker meinen. Es gibt sie, weil es eine Erfahrungswirklichkeit gibt, in der bestimmte Menschen und bestimmte Gruppen von Menschen, ihre Stimme, ihr Leiden und ihre Lust keinen Ort finden in ihrer Kirche, die doch die Nachfolge dessen vertritt, der niemanden, auch den Geringsten nicht, je hätte ausschließen wollen.

Die „Materialität“ des Religiösen – sie findet sich womöglich dort, wo sie gar nicht explizit gesucht wird. Und wer weiß, vielleicht muss eine Theologie, die sich der Materialität des Religiösen verpflichtet weiß, in Erinnerung an eine beinahe vergessene Tradition, materialistisch verstanden werden. Ich will, versuchsweise, mit einem Satz enden, der über die Feministische Theologie hinausweist: Theologie, wie ich sie verstehe, ist eine materialistische Theologie, die sich den Erfahrungen, Lebensbedingungen und Verhältnissen derer verpflichtet weiß, die um ihre Lebensmöglichkeiten und -potentiale, und daher um ihre Rechte und Würde gebracht werden. *Ihre* Geschichten als *Teil* der christlichen Tradition zu begreifen, in der sie einen Namen bekommen, ein Gesicht, und ein Geschichte – und in der sich Gott ihnen zuwendet, wenn schon der Mensch es nicht tut, das ist Aufgabe der Theologie. Der Versuch, die Tragödie der Gewaltgeschichte des Menschen mit dem Menschen zu wenden, liegt in ebendieser Benennung, und das ist Theologie: Namen, Gesichter und Geschichten in die Erfahrung bringen und in Tradition über-setzen.

Gastbeiträge

Stephan Goertz

Der Körper als praktische Wirklichkeit

Zur Soziologie des Körpers und ihrer theologischen Anschlussfähigkeit

Zusammenfassung: In der christlichen Tradition erscheint der menschliche Körper als eine theologische Wirklichkeit. Er ist von Gott mit bestimmten Wesens-Eigenschaften geschaffen worden, die wir Menschen respektieren sollen. Anthropologisch und soziologisch hingegen gilt der Körper – und damit auch die menschliche Sexualität und das Geschlechterverhältnis – als praktische Wirklichkeit. Der Mensch muss etwas aus sich machen, er muss ein Verhältnis finden zu sich selbst. Die Identität wird zu einem reflexiven Projekt, das die eigene Körperlichkeit einschließt. Der Körper erweist sich dabei zugleich als Produzent und Produkt von Gesellschaft. Seine Autonomie kann das Individuum also immer nur unter bestimmten Bedingungen realisieren. Erst wenn die Idee reflexiver Selbstgestaltung theologisch eingeholt wird, kann die Opposition zwischen moderner Selbst- und religiöser Fremdbestimmung überwunden werden.

Schlagwörter: Autonomie; Anthropologie; Christentum; Identität; Körper; Soziologie; Theologie.

The Body as Practical Reality

On the sociology of the body and its theological connectivity

Abstract: In the Christian tradition, the human body appears to be a theological reality. It was made by God, with certain essential qualities which are to be respected by us humans. However, on an anthropological as well as on a sociological level, the human body – and with it human sexuality and gender relations – is said to be a practical reality. The human being has to make something of her/himself; s/he has to find a relation to her/himself. Identity becomes a reflexive project that includes one's own corporeality. The body is then both producer and product of society. Thus, the individual can realise her/his autonomy only in certain circumstances. The opposition between modern self-determination and religious heteronomy can only be overcome when theology catches up with the idea of reflexive self-design.

Keywords: Autonomy; Anthropology; Christianity; Identity; Body; Sociology; Theology.

Was immer zu den spezifischen Gaben menschlicher Natur gerechnet sein will, liegt nicht im Rücken menschlicher Freiheit, sondern in ihrem Bereich, dessen sich jeder einzelne stets von neuem bemächtigen muß, will er ein Mensch sein. (...) Nicht nur die Menschen wandeln sich, auch das Menschliche verändert sich im Wandel der Zeit.

Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen“

Von der *Wiederkehr des Körpers* und der *Wiederkehr der Religion* ist viel die Rede. Zwischen beiden Phänomenen besteht ein Zusammenhang. Die Revitalisierung religiöser Traditionen stellt eine Reaktion dar auf die mit Modernisierungsprozessen einhergehende Infragestellung hergebrachter Sexualnormen und Geschlechterordnungen. Moderne Subjekte (er)leben ihre Körperlichkeit anders als frühere Generationen. Auch in den bioethischen Debatten der Gegenwart geht es um die Frage, wie wir verantwortlich mit unserer eigenen Körperlichkeit umgehen wollen. Dies gilt bei Leibe nicht nur am Lebensende. Warum sollen wir unseren Körper nicht durch diverse Praktiken verbessern oder optimieren? Gibt es überhaupt so etwas wie Pflichten gegenüber uns selbst als körperliche Wesen? Religiöse Traditionen stehen solchen Fragen in der Regel nicht gleichgültig gegenüber. Zumal wenn sie, wie die katholische Kirche, mit dem Anspruch auftreten, für *Glaube und Moral* gleichermaßen zuständig zu sein.

Religion bemächtigt sich auf doppelte Weise der menschlichen Körperlichkeit. Sie etabliert, etwa über asketische oder rituelle Vorstellungen, bestimmte Weisen des Umgangs mit dem eigenen wie dem fremden Körper und sie reguliert über moralische Vorstellungen das körperliche Handeln der Gläubigen. So wird der Körper religiös geformt und normiert. Nur dadurch gelingt es der Religion überhaupt, sich als eine das ganze Leben bestimmende Größe zu behaupten. Wenn in der christlichen Tradition von Seelsorge die Rede ist, sollte man sich nicht täuschen lassen. Diese Seelsorge war stets auch Körpersorge. Gerade deshalb wird die moderne Autonomieerklärung des Subjekts zur religiösen Herausforderung. Die individuelle Selbstbestimmung erstreckt sich auf den eigenen Körper und wird uns als Handlungsmöglichkeit reflexiv bewusst. Dieses Wissen prallt auf die Glaubensüberzeugung, dass nicht wir selbst über uns verfügen dürfen, weil Gott allein Herr über Leben und Tod ist¹ und er uns seinen Willen in der Schöpfungsordnung geoffenbart hat.² Es scheint auf eine Entscheidung zwischen autonomer und religiöser Selbstdeutung des Menschen hinauszulaufen. Von daher erklärt sich die Beobachtung der Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger: „Wenn gegenwärtig in der Öffentlichkeit von Religion die Rede ist, dann geht es in der Regel nicht um die jeweilige Glaubensbotschaft, sondern vielmehr um Fragen von Sexualität und Geschlechterrollen“ (Stollberg-Rilinger 2014: 9). Der Umgang mit dem eigenen Körper ist zum Ort der Rivalität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung geworden. Will die religiöse Perspektive dabei nicht als Faktor von sittlicher Fremdbestimmung erscheinen, hat sie ihr Verhältnis zur modernen Reflexivität von Körperlichkeit zu klären. Dazu gehört die Frage, wie weit sie sich einlassen kann auf die wissenssoziologische Einsicht, dass wir unweigerlich die Konstrukteure unserer eigenen Moral sind. Wie verhält sie sich dazu, dass wir uns autonom zu unserer eigenen Körperlichkeit verhalten können? Dass wir ein historisches Bewusstsein davon entwickelt haben, dass dieses Verhältnis geschichtlichen Veränderungen unterworfen ist? Was bedeuten diese Einsichten für die Vorstellungen von einer gewissermaßen präreflexiven, normativen Schöpfungsordnung, die sich dem freien Willen Gottes verdankt (vgl. dazu auch Goertz 2008 und 2014a)?

Die von Natur aus prekäre Welt des Menschen

Wer über den Menschen als *Einheit von Leib und Seele* spricht, darf sich in der Regel der Zustimmung der Theologie sicher sein, weil auf diese Weise ein Primat der Seele über den Körper verhindert und der Komplexität des menschlichen Daseins Rechnung getragen wird (vgl. Fiorenca/Metz 1967).³ Die Idee der Einheit von Leib und Seele richtet sich gegen eine latente oder manifeste Geringschätzung des menschlichen Körpers. Vor allem die Christologie (Inkarnationslehre, Auferstehung des Leibes) kann die Theologie vor einer solchen anthropologischen Reduktion bewahren. Die in den neutestamentlichen Schriften berichteten Krankenheilungen Jesu bezeugen eine den Körper einbeziehende Praxis der Nächstenliebe. Die Sorge um den anderen war in der christlichen Tradition immer auch die Sorge um dessen kranken oder versehrten Körper (vgl. Mt 25, 35-46), was indes einhergehen konnte mit einer Geringschätzung oder Verachtung der eigenen Leiblichkeit, die als Ort eines eigensinnigen Quertreibens erfahren wurde. In der asketischen Tradition beglaubigt der Körper schmerzhaft und augenfällig durch Kasteiungen die vorbehaltlose religiöse Hingabe des Gläubigen. Die Seele mag unsicher und angefochten sein, der Körper dokumentiert die gläubige Entschlossenheit. Er kann nicht täuschen, er wird zum authentischen „Organ der Wahrheit“ (Hahn 2000: 394). Ich muss meinen Körper kennen (lernen), um mich im Kampf mit seinen Verlockungen als gottesfürchtig zu erweisen (vgl. Krondorfer 2008: 69). Der Körper ist alles andere als religiös irrelevant.

Gegenwärtig erhält die Vorstellung der Einheit von Leib und Seele in der Debatte um die Naturalisierung menschlicher Freiheit neue Aufmerksamkeit (vgl. Kläden 2005). Es wäre nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch fatal, den Programmen einer vollständigen Reduktion des Menschen auf biologische Funktionsabläufe nichts entgegenhalten zu können. Ohne jede Fähigkeit von Freiheit erübrigt sich die Vorstellung eines von Gott zu seinem Ebenbild geschaffenen Menschen. Ein determiniertes Wesen kennt keine Moral und keinen Glauben. Aber nicht weniger entschieden positioniert sich theologische Kritik gegenüber zirkulierenden Ideen eines post- oder transhumanen Menschseins, das die störenden körperlichen Misstöne endlich abgestellt hat (vgl. Kaeser 1998).

Um in der Gegenwart das Bewusstsein von der Komplexität menschlichen Daseins wach zu halten, schlage ich vor, von der *prekären Einheit der Differenz von Körper und Seele* zu sprechen. In die Anthropologie des 20. Jahrhunderts ist diese Vorstellung einer prekären menschlichen Daseinsweise tief eingeschrieben.

Trotz aller Plausibilität einer einheitlichen leibseelischen Selbstwahrnehmung bleibt unser Körper unserem Bewusstsein etwas Fremdes (vgl. Hahn 2000).

Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipieren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um

ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Faserzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! (Nietzsche 1999a: 877)

Wir können uns nicht in unseren Körper hineinversetzen wie in die Psyche einer anderen Person. Zwischen dem Selbst und seinem Körper tut sich eine nicht zu überbrückende Distanz auf. Andererseits ist uns unser Körper unser Allernächstes. Ohne ihn wären wir zu sinnhaftem Erleben nicht einmal in der Lage.

Wir sind nichts ohne unseren Körper, aber er ist uns nur begrenzt verfügbar. Vor einer möglichen Einheit von Leib und Seele wird uns die Eigenständigkeit des Körpers bewusst. Hunger und Durst, Lust, Krankheit und Schmerz, das Sterben und der Tod – diese Phänomene sind individuell und sozial überformbar, werden unterschiedlich gedeutet, kontrolliert oder gesteuert, aber sie sind nicht der totalen individuellen oder sozialen Kontrolle unterworfen. Es gibt den Bereich des Nicht-zu-Kontrollierenden – weder die Gesellschaft noch das Individuum erfinden den Hunger, das Niesen, den Schweißausbruch, das Erröten –, aber es würde uns wenig sagen, wenn es nicht individuell und sozial in bestimmte Sinnzusammenhänge eingefügt würde.⁴ Am Beispiel von Gesundheit und Krankheit lässt sich zeigen, wie biologische Phänomene nicht zuletzt religiös auf ganz unterschiedliche Weise ausgedeutet werden. Krankheiten können als Zeichen göttlicher Strafe, als Zeit menschlicher Bewährung, als Dysfunktion des Organismus, als gestörte Ganzheitlichkeit usw. verstanden werden. Selbst die Macht der Schmerzen oder das Lustempfinden sind „zumindest in Grenzen sozial erzeugt und sozial limitierbar“ (Hahn 2000: 365). Selbst hier ist eine historische Variabilität anzuerkennen. Sexualität ist daher zu Recht ein soziologisches und nicht lediglich ein biologisches Thema. Unter dem Brennglas der ethnologischen Lupe schmort die Vorstellung einer natürlich-normalen Sexualität in sich zusammen.⁵ Damit ist nicht gemeint, dass wir über die biophysischen Prozesse als solche beliebig verfügen können. Aber sie sprechen in der Regel nicht unvermittelt zu uns. Im Körper haben soziale Kräfte Platz genommen, als „Gewohnheiten, Bewegungskompetenzen, Selbstdeutungen, Empfindungsweisen und Wahrnehmungsstile“ (ebd.: 353).

Zwischen Bewusstsein und Körper gibt es also eine Distanz, wir sind nicht einfach Körper, wir sind zu einer Sinngebung in der Lage. Helmuth Plessner hat für diesen Doppelaspekt die klassische Formulierung gefunden: Der Mensch *ist* nicht nur Körper, er *hat* auch einen Körper (vgl. besonders Plessner 1961 und 1975). Wir stehen in einem gebrochenen Verhältnis zu uns selbst als körperliche Wesen, wir leben als Zweiheit von Körper und Leib. Die Unterscheidung der deutschen Sprache zwischen Körper und Leib nutzt Plessner, um diese doppeldeutige Existenzweise des Menschen auszudrücken. Unser Körper steht uns gegenüber wie ein Etwas aus der physischen Welt, das wir – irgendwie – beherrschen können; und zugleich sind wir dieser Körper. „Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib [...] und er *hat* diesen Leib als diesen Körper“ (Plessner 1961: 45; Herv. i.O.) Der Mensch existiert als ein in sich doppeldeutiges Verhältnis, als Verhältnis zwischen sich und sich, oder zwischen ihm und sich. Er „ist weder allein Leib noch hat er allein Leib (Körper)“ (ebd.: 68). Die berühmte

Formulierung Plessners für diese spezifisch menschliche Existenzweise ist die der *exzentrischen Positionalität* (vgl. Ders. 1975). Plessner geht es dabei um die Überwindung eines dualistischen Denkens, das die Welten des Körpers und der Seele in ihrer Unterschiedenheit und Eigenständigkeit neben- oder übereinander stehen lässt. Sein Ansatzpunkt ist der menschliche Leibkörper, der selbst der Ort der verschiedenen Aspekte des Menschen ist. Als Lebewesen ist der Mensch auf eine besondere Art und Weise strukturiert. Er ist Körper, aber er ist ex-zentrisch zu diesem Körper, der er ist. Er lebt nicht in zentrischer Selbstvertrautheit, sondern in einem gebrochenen Verhältnis zu sich selbst. Als Naturwesen ist dem Menschen die Bewältigung des eigenen Daseins nicht vorgegeben, der Mensch ist konstitutiv geöffnet zur Weltgestaltung. Es ist die Natur des Menschen, dass er etwas aus sich machen muss. Damit ist menschliches Leben ein im Vergleich zum Tier fragiles Leben.⁶ Das Verhältnis des Menschen zu sich als Körper ist prekär. Plessners Anthropologie begründet den Menschen als ein geschichtliches und soziales Wesen. Nicht mehr starre Ordnungsprinzipien bestimmen seinen Weg, sondern die unaufhörliche Kreativität der Lebensbewältigung. „Die Anthropologie befreit sich damit von jenem Odium, das ihr seit alters anhaftet: den Menschen abermals in einer naturalen Basis feststellen zu wollen“ (Dux 1970: 299).⁷

Eine explizite Ethik für den Umgang mit unserer exzentrischen Positionalität dürfen wir bei Plessner nicht erwarten. Es geht ihm um anthropologische, nicht um normative Überlegungen. Es wäre für ihn jedoch verfehlt, zwischen den beiden Aspekten des Körper-Seins und des Körper-Habens eine Entscheidung zu treffen. Stattdessen sollten wir nach einer Balance in den „jeweils verschiedenen Situationen“ (Plessner 1961: 48) suchen. Wir können um die *conditio humana* wissen und müssen uns in ein Verhältnis setzen zu dem Verhältnis, das wir sind. Wir müssen mit dieser Doppeldeutigkeit fertig werden, aber wir werden, so Plessner, „in gewisser Weise nie damit fertig“ (ebd.: 49). Eine Formel unmittelbar glückenden Lebens finden zu wollen, ginge an der menschlichen Konstitution vorbei.

Die von Plessner behauptete „uneinholbare Abständigkeit des Menschen zu sich selbst“ (ebd.: 9) fundiert seine Freiheit. Damit steht Plessner in der Tradition personalen Denkens. Nur wird bei ihm der Gedanke der Autonomie von einer Reflexion auf die leibkörperliche Verfasstheit her entwickelt. Wir haben als Menschen unser Leben zu führen. In der sozialen Wirklichkeit muss unsere Freiheit „eine *Rolle spielen* können“ (Plessner 1985: 239, Herv. i. O.). Der Mensch „ist nur, wozu er sich macht und versteht“ (ebd.: 240)⁸. Plessners Anthropologie zeigt uns den Menschen als geschichtliches und moralisches Wesen. Dass Entdeckungen von Freiheit etwas mit gesellschaftlichen Tatsachen zu tun haben, soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden.

Individualität – gleich und einzig

Eine von Georg Simmel getroffene Unterscheidung führt uns mitten hinein in den Wandlungsprozess, um den es im Folgenden gehen soll. Das Anliegen, unseren Umgang mit uns selbst als Körper besser zu verstehen, bleibt dabei leitend. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen einer *Individualität der Gleichheit* (numerischer Individualismus) und einer *Individualität der Einzigkeit* (qualitativer Individualismus) (vgl. Simmel 1995 und 2008).

In den Kämpfen um ökonomische, politische und religiöse Freiheit wird die Idee der *natürlichen Gleichheit* aller Menschen im 18. Jahrhundert zum ethischen Leitmotiv. Wer soziale Statusunterschiede und starre soziale Stereotype überwinden will, der muss ihre Selbstverständlichkeit infrage stellen. Gesellschaftliche Positionen erscheinen als nun nachrangig gegenüber dem *allgemeinen Wesen* des Menschen. Würde ist nicht mehr abhängig vom sozialen Status ihres individuellen Trägers, sondern allen Menschen aufgrund ihrer Fähigkeit zur sittlichen Autonomie gegeben. Oder denken wir an die Vorstellung einer natürlichen Religion, die im Unterschied zu den historisch konkreten Religionen das Allgemeine repräsentiert. „Der tiefste Punkt der Individualität ist der Punkt der allgemeinen Gleichheit [...]“ (Simmel 2008: 349), der Gleichheit der Natur, der Vernunft oder der Gattung.

Simmel rekonstruiert, wie es zur Transformation der *Individualität der Gleichheit* in Richtung einer *Individualität der Einzigkeit* gekommen ist. Nachdem sich die Individuen von den „Ketten der Zunft, des Geburtsstandes, der Kirche“ (ebd.: 350) befreit hatten, wollten sie sich „auch *von einander* unterscheiden“ (ebd.: 351). „Nicht mehr darauf, dass man überhaupt ein freier Einzelner ist, kommt es an, sondern dass man dieser bestimmte und unverwechselbare ist“ (ebd.). Diese Art eines qualitativen Individualismus ist Kennzeichen des modernen Selbstbewusstseins seit der Renaissance und wird im späten 18. Jahrhundert und dann vor allem im 19. Jahrhundert durch die Romantik neu belebt. „Gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Persönlichkeit ist so viel nicht gelegen“, so zitiert Simmel Friedrich Schlegel (ebd.).⁹ Der Sinn der individuellen Existenz liegt in ihrer Unverwechselbarkeit. Der geniale Künstler macht es vor: Er kreiert eine eigene Welt, setzt sich in ein je individuelles Verhältnis zur Welt (vgl. mit zahlreichen Belegen Willems 1999). Die bloße Kopie einer vorgegebenen Ordnung unterbietet seine Möglichkeiten. Die Ausdehnung dieser Idee auf den Menschen als Menschen, die mehr als ein Jahrhundert später Joseph Beuys mit seinem erweiterten Kunstbegriff vornimmt („Jeder Mensch ist ein Künstler“), meint, dass sich jedes Individuum in Differenz zur Gesellschaft verwirklichen soll. Ein Leben in den eingespurten Bahnen der sozialen Existenz unterbietet demnach die menschlichen Möglichkeiten. Aber dieser Anspruch macht dem Individuum auch zu schaffen. Schon in der Literatur des Sturm und Drang begegnet uns die Ambivalenz einer kreativen Identität. Spöttisch kommentiert in Goethes *Stella* der Verwalter des heldenhaften Fernando den Freiheitsenthusiasmus seines Herrn: „Wir gingen durch, wir gingen in die freie Welt; – und flatterten auf und ab, heraus – herein

– und wussten zuletzt mit all dem freien Mut nicht, was wir für Langerweile beginnen sollten [...]“ (Goethe 1985: 555).

Das Individuum erscheint – als Projekt und Problem

In den ökonomischen und politischen Umwälzungen des 18. und 19. Jahrhunderts verlieren die bisherigen Gliederungsprinzipien der sozialen Schichtung und des Standes ihre zentrale Bedeutung für den gesellschaftlichen Aufbau. Die neue Form der Differenzierung der Gesellschaft ist die Differenzierung nach unterschiedlichen funktionalen Teilbereichen, die zwar untereinander verflochten bleiben, aber intern ihren je spezifischen Gesetzen gehorchen. In der Religion bestimmen andere Normen das Handeln als in der Wissenschaft und in dieser wiederum herrschen andere als in der Kunst. Waren frühere soziale Zusammenhänge gewissermaßen funktional diffus, findet nun eine thematische Konzentration statt. Die Religion, um diesen Bereich herauszugreifen, soll sich fernhalten von Fragen des Warenverkehrs, der Ausübung von Macht oder der Gewinnung ästhetischer Maßstäbe. Dieser Umbau der Sozialstruktur bleibt sozialpsychologisch nicht ohne Auswirkungen. Das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft ändert sich von Grund auf.

Für die Individuen hat die gesellschaftliche Modernisierung zur Folge, dass ihre Identität nicht länger alleine durch die Festlegung über Schicht-, Standes- oder Familienzugehörigkeit definiert werden kann. Modernität lässt Identitäten in der Schwebe. Das Individuum wird in den unterschiedlichen sozialen Systemen mit unterschiedlichen Erwartungen konfrontiert. Im wissenschaftlichen Labor kann keine Wahrheit gekauft werden, politische Macht sichert kein ästhetisches Urteilsvermögen, beim Arzt wird nicht gebetet usw.

An diesem Punkt der gesellschaftlichen Entwicklung, so Niklas Luhmann, muss das *Individuum erscheinen* (vgl. Luhmann 1989 und 1995). Denn die Menschen finden ihre Identität nicht mehr durch Gruppen- oder Schichtzugehörigkeit vordefiniert. Und auch die Teilsysteme bieten keinen festen Halt, weil wir in ihnen jeweils in einer bestimmten und uns vorgegebenen Form von Individualität agieren, als ökonomisch Handelnde, als politische Subjekte usw. Der Identität, so die Idee, bleibt als Referenzpunkt dann nur noch eines übrig: das eigene Selbst, die eigene Biographie. Wir erleben in der Moderne eine Umstellung von Fremd- auf Selbstreferenz. Die klassischen Fremdreferenzen, die soziale, kosmische oder religiöse Ordnung, verlieren ihre selbstverständliche Orientierungsfunktion. Identität wird reflexiv. Sie nimmt Maß an der eigenen Freiheit. Wie sollte es auch anders sein? Jede Fremdreferenz wird als gewählte Fremdreferenz entzifferbar. Das alles trägt dazu bei, die Moderne als hochgradig ambivalent zu erleben. Fassen wir den Gedanken mit einem Zitat von Luhmann zusammen:

Die Notwendigkeit der Selbstbestimmung fällt dem Einzelnen als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung zu. Er wird in die Autonomie entlassen wie die Bauern mit den preußischen Reformen: ob er will oder nicht. Und selbst wenn er

fragen würde: wie soll ich damit fertig werden, würde man ihn auf den kulturellen Imperativ verweisen, der da sagt: das musst Du selbst wissen. Traum und Trauma der Freiheit gehen unversehens ineinander über. (Luhmann 1995: 132)

Der Modernisierungsprozess wird von Beginn an begleitet von der Auseinandersetzung darüber, ob wir in einem Zeitalter persönlicher Autonomie oder aber desorientierter Konformität leben. „Je nach Ausgangsposition, etwa des naiven Fortschrittsglaubens oder einer romantisch-konservativen Kulturkritik, wird das Augenmerk auf die Handlungszwänge oder auf die sozial-strukturell ermöglichte Deutungsautonomie gerichtet, wobei deren wechselseitige Abhängigkeit übersehen wird“ (Luckmann 2007: 211).

Die Reflexivität der eigenen Identität, darauf kommt es der soziologischen Perspektive an, ist nicht das Resultat meiner autonomen Wahl, sondern durch gesellschaftliche Veränderungen hervorgerufen. Die in den 1980er-Jahren wieder aufgeflamte Individualisierungsdebatte zeigt sich hinsichtlich der Frage gelingender Identität darum zurückhaltend. In der Postmoderne ist es die Vervielfältigung des Selbst, die die Debatten bestimmt. Das Individuum, so noch einmal Luhmann, „benötigt ein musikalisches Selbst für die Oper, ein strebsames Selbst für den Beruf, ein geduldiges Selbst für die Familie. Was ihm für sich selbst bleibt, ist das Problem seiner Identität“ (Luhmann 1989: 223).

Am Ende ist es wie zu Beginn der reflexiven Identität. Es fällt immer schwerer, sich das moderne Ich als das heldenhafte, mit sich im Reinen befindliche Subjekt einer autonomen und verantwortlichen Lebensgeschichte zu denken. Viel eher nehmen wir Fragmentierungen wahr, viel eher wächst das Gespür für innere Zwiespältigkeiten, viel eher zögern wir vor definitiven Festlegungen, viel eher ahnen wir die Ambivalenzen der postulierten Freiheiten. Die Zeiten sind vorbei, in denen der Weg des Individuums vorgezeichnet war und man ihm nur folgen musste. Für den französischen Soziologen Jean-Claude Kaufmann ist es daher nicht überraschend, dass die Anfangseuphorie der neuen Epoche der Identität verfliegen ist. Reflexivität stellt Gewissheiten permanent in Frage. Das Individuum wird hin- und hergerissen zwischen der Offenheit der Reflexivität und den Konsistenzansprüchen der Identität. Es wäre schön, man selbst zu sein, wenn man nicht wüsste, so Kaufmann, „dass das Selbst als Ganzheit und stabile Realität eine Illusion ist“ (Kaufmann 2005: 80). „Die Identität ist nur zu Ruhm gekommen, weil sie unsicher geworden ist“ (ebd.: 62). Erst wo die Vorstellung in den Horizont des Möglichen tritt, dass das eigene Leben auch anders sein könnte, taucht die Frage der Identität im heutigen Verständnis auf. Menschen waren in ihrer Identität früher nicht immer glücklich, das sicher nicht, aber sie hatten nicht im modernen Sinne ein Problem mit ihrer Identität. Man konnte als Bauer aus vielerlei Gründen unglücklich sein, aber man war sich doch sicher, Bauer zu sein. Und die anderen waren es auch. Menschen waren in einem anderen Sinne als heute sie selbst. Als treibender Faktor der veränderten Rahmenbedingungen von Identität hat sich die gesellschaftliche Differenzierung herausgestellt. Weil nicht länger eine gemeinsame und überwölbende Sinnwelt das einzelne Subjekt beheimatet, muss seine Identität unsicher werden. Und damit wird sie vom Schicksal zum privaten Projekt und Problem.

Der Körper reflexiver Identität

Versuchen wir nun, die Fäden zusammenzuführen. Die von uns einleitend erwähnte Wiederkehr des Körpers verläuft zeitlich parallel zur jüngeren Individualisierungsdebatte (vgl. dazu Kamper/Wulf 1982 und Beck 1986). Und dies kann kaum überraschen. Denn was liegt näher, als den kulturellen Imperativ, ein eigenes Leben zu führen, auf den eigenen Körper auszudehnen? Aus dem Körper, so wie er alternativlos ist, wird der Körper, dem sich Optionen bieten. Diese Verknüpfung von Individualität und eigener Körperlichkeit finden wir bereits im 19. Jahrhundert.

In seinem 1859 publizierten Essay *On Liberty* verteidigt John Stuart Mill nicht das politische Programm bürgerlicher Freiheitsrechte, also das Programm *Freiheit als Gleichheit*. Ihm geht es um die Freiheit des Individuums gegenüber Formen einer „Tyrannei der Mehrheit“ (Mill 2009: 9). Unschwer erkennen wir darin die *Freiheit der Einzigkeit*, von der Simmel gesprochen hat. Die gesellschaftliche Tyrannei arbeite nicht mehr mit den groben Mitteln der Strafe, sondern mit der subtilen „Macht der Gewohnheit“ (ebd.: 10), mit der Verlockung sozialer Harmonie, den scheinbaren Selbstverständlichkeiten, die keiner Begründung bedürfen. Emphatisch setzt Mill der Tyrannei der Mittelmäßigkeit seine Vorstellung eines dem Menschen entsprechenden Lebens entgegen. Ein Leben, das dem eigenen individuellen Lebensverlauf einen eigenen Stempel aufdrückt, ein Leben in der Atmosphäre von Freiheit. Den verschiedenen menschlichen Charakteren sei zu gestatten, „ihr Leben verschieden zu führen“ (ebd.: 90). Die Begriffe, die Mill wählt, um diese Idee von Freiheit auszudrücken, sind *Originalität*, *Genialität* – und da wir es mit einem Engländer zu tun haben: *Exzentrik*. „Die Hauptgefahr unserer Zeit liegt darin“, schreibt Mill im Viktorianischen England Mitte des 19. Jahrhunderts, „dass heute so wenige Menschen wagen, exzentrisch zu sein“ (ebd.: 95). Es gelte: „Der Mensch ist Alleinherrscher über sich selbst, über seinen Körper und seinen Geist“ (ebd.: 16). Auch wenn es hier sprachlich nicht inklusiv formuliert ist, souverän sollen auch die Frauen gegenüber der despotischen Gewalt der Männer werden (vgl. ebd.: 148f.).

Die individuelle Freiheit der Lebensführung schließt im Liberalismus von Mill den eigenen Körper also mit ein. Der und die Einzelne sollen ihre individuellen Eigenarten entfalten und kultivieren können. Der Referenzpunkt der eigenen Lebensführung wird von Mill in das eigene Selbst und dessen Lebensoptionen verlagert. Der individuelle Charakter eines jeden ist der Maßstab der Selbstgestaltung, solange anderen dadurch kein Schaden zugefügt wird.

Ein Feld, auf dem in der Gegenwart die Frage nach den Freiheitsspielräumen der eigenen Lebensführung verhandelt wird, ist die Geschlechterordnung. Je näher man nämlich die konkrete Lebenspraxis von Männern und Frauen in den Blick nimmt, umso deutlicher tritt hervor, auf welche Weise die menschlich konstruierten Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit unser Leben bestimmen. Essenzialistische Unterstellungen, die das Wesen von Mann und Frau zu kennen glauben, treten daher als Beschneidung unserer Handlungsmöglichkeiten auf. „People must be confronted with the reality of other possibilities, as well as the possibility of other realities“ (Kessler/McKenna 1978: 164). Die leitende

Frage ist nun nicht mehr: *Was* ist ein Mann, *was* ist eine Frau? Sondern: *Wie* werden männliche und weibliche Körper individuell, sozial und kulturell konstruiert?

Aber was heißt konstruiert? Und wer konstruiert hier was? Aus theologischer Perspektive steht der Vorwurf im Raum, dass sich die Moderne mit ihrer Vorstellung, die Ordnung der Geschlechter und ihrer Sexualität sowie der Umgang mit dem eigenen Körper verdanke sich auch menschlicher Autonomie, von einer genuin christlichen Deutung des Menschen verabschiedet hat.¹⁰ „Glauben heißt: das vertrauende Sichstellen auf einen Grund, der trägt, nicht weil ich ihn gemacht habe [...], sondern vielmehr eben darum, weil ich ihn nicht gemacht habe“ (Ratzinger 2005: 49). Dies erstrecke sich auch auf den nicht von mir gemachten weiblichen oder männlichen Körper, seine Natur und seine ihm inhärenten Zwecke. Wenn, dann gibt es nur einen Konstrukteur des Menschen: Gott! Der Körper wird zur theologischen Wirklichkeit. Bereits die Unterscheidung zwischen *Sex* und *Gender*, die ja Ausdruck der Fähigkeit ist, sich zu sich selbst als Körper zu verhalten, wird unter dieser Prämisse skeptisch betrachtet. Dient sie letztlich dazu, sexuelle Praktiken jenseits natürlicher Zweckbestimmungen sowie Partnerschaften jenseits der natürlichen Komplementarität von Mann und Frau zu legitimieren? Und steht wiederum dahinter nicht ein anthropologischer Dualismus, der von leiblichen Vorgaben der menschlichen Existenz nichts mehr wissen will? Es sind diese Fragen, die bei einem Teil der Gläubigen den modernen Körper- und Geschlechterdiskurs als einen Angriff auf fundamentale religiöse und sittliche Überzeugungen erscheinen lassen.

Wer konstruiert? Und was?

Die Möglichkeit eines individuellen Lebens ist durch die historische Konstellation einer modernen Gesellschaft auf bisher nicht gekannte Weise Wirklichkeit geworden. „So wie sich Gesellschaft aus dem Menschen zurückzieht, emigriert auch der Mensch aus der Gesellschaft“ (Luckmann 2007: 229). Persönliche Identität, samt einer damit einhergehenden körperlichen Selbstdarstellung, wird zur subjektiven Leistung. Sozial wird ermöglicht, was anthropologisch angelegt ist. In der Gesellschaft realisiert sich, was bisher nur ethnologisch sichtbar war: Menschsein ist flexibel und variabel, es verwirklicht sich im geschichtlichen Wandel.

Manchen erscheinen solche Formulierungen als Pathosformeln einer prometheischen Selbststilisierung. Oder, mit noch moralischerem Zungenschlag, als verirrter Individualismus, der eine grenzenlose Selbsterfindung propagiert. Und in der Tat wären solche Urteile berechtigt, wenn unterschlagen würde, dass die behauptete Selbstproduktion des Menschen „*notwendig und immer eine gesellschaftliche Tat*“ (Berger/Luckmann 1980: 54; Herv. S.G.) ist, wie Peter L. Berger und Thomas Luckmann in ihrer Programmschrift „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ gezeigt haben. Man solle dieses Buch nicht als Manifest des Konstruktivismus im Sinne einer philosophischen Theorie lesen, so Thomas Luckmann rückblickend (vgl. Luckmann 2007: 128)¹¹. Vielmehr sei

es darum gegangen, wissenssoziologisch aufzuzeigen, durch welche Prozesse persönliche Identitäten und „historische Welten gesellschaftlich konstruiert werden“ (ebd.: 129).

Die sozialen Verhältnisse, so formuliert Helmuth Plessner in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe, gehen uns Menschen „in Fleisch und Blut über“ und werden zu unserer „zweiten Natur“ (Plessner 1980: XII)¹². Die wissenssoziologische Perspektive geht dabei von der Relativität gesellschaftlicher Wirklichkeiten aus: „Was für einen tibetanischen Mönch ‚wirklich‘ ist, braucht für einen amerikanischen Geschäftsmann nicht ‚wirklich‘ zu sein“ (Berger/Luckmann 1980: 3). Beide unterscheiden sich hinsichtlich dessen, was sie in ihrer sozialen Welt intersubjektiv an Wissen und Gewissheiten, vor allem über die Sprache, vermittelt bekommen und sich angeeignet haben. Sie leben in unterschiedlichen Wirklichkeiten und ihr Wissen ist ein standortgebundenes Wissen. Unterschiedliche Dinge sind in ihrer Wirklichkeit von Bedeutung, die Vorstellungen eines normalen Lebens weichen voneinander ab. Sie legitimieren ihr Tun vor unterschiedlichen Hintergründen. Die gesellschaftliche Ordnung beider, so formulieren Berger und Luckmann ausdrücklich im Anschluss an Plessner, kann daher nicht einfach als natürlich betrachtet werden, sie „besteht einzig und allein als ein Produkt menschlichen Tuns“ (ebd.: 55).

Gegen hochfliegende Vorstellungen „selbstherrlicher Sinnsetzungen seitens isolierter Individuen“ setzen Berger und Luckmann zunächst nüchtern die Tatsache, dass „der Einzelne eine Welt ‚übernimmt‘, in der Andere schon leben“ (ebd.: 140). Diese Übernahme geht einher mit schöpferischer Aneignung und Umwandlung. Identität ist sowohl objektiv zugewiesen als auch subjektiv angeeignet. Wir bilden unsere Identität in einem Korridor individueller und gesellschaftlicher Gegebenheiten und Möglichkeiten. Am klarsten tritt uns dies vor Augen, wenn wir auf die primäre Sozialisation schauen, also auf den Prozess, in dem das Kind Gesellschaftsmitglied wird. In der Begegnung mit *signifikanten Anderen*, so der berühmte Terminus von Georg Herbert Mead (1968)¹³, vermittelt sich dem Kind die Gesellschaft, in die es hineingeboren wird. Wir können es uns jedoch nicht aussuchen, welche Personen für uns zu signifikanten Anderen werden. Ebenso wenig wie die Sprache, die sie sprechen und mit der wir eine bestimmte Vorstellung von Wirklichkeit übernehmen. Nicht allein kognitiv, sondern ebenso körperlich lernen wir, wie wir uns ‚richtig‘ bewegen, essen, kleiden. Aber dabei läuft kein mechanischer Prozess ab: „Das subjektive Leben ist nicht völlig gesellschaftlich“ (Berger/Luckmann 1980: 144), schon weil der eigene individuelle Körper nicht gänzlich gesellschaftlich geformt ist. Nach Berger und Luckmann müssen wir von einer Wechselseitigkeit von Natur und Gesellschaft ausgehen. Sozialisation mag Natur transformieren, sie hebt sie nicht auf. „Biologische Fakten beschränken die gesellschaftlichen Möglichkeiten des Einzelnen. Aber die gesellschaftliche Welt, die vor jedem Einzelnen ist, beschränkt auch das, was für den Organismus biologisch möglich wäre“ (ebd.: 192). Wer außererhelich geboren wurde, dessen Lebensweg war lange durch soziale Restriktionen eingeengt. „Die Gesellschaft kann lähmen und töten, und in ihrer Macht über Leben und Tod bezeugt sie das ganze Ausmaß ihrer Kontrolle über den Einzelnen“ (ebd.: 193). Die biologischen Triebe – Ernährung, Sexualität – sind beim

Menschen nicht auf eine Gestaltungsweise hin fixiert, normative Leitbilder, die das Verhalten lenken wollen, sind gesellschaftlich vermittelt.

Seine biologische Konstitution treibt den Menschen, sexuelle Entspannung und Nahrung zu suchen. Aber seine biologische Konstitution sagt ihm nicht, wo er sich sexuell entspannen und was er essen soll. [...] Sexualität und Ernährung werden viel mehr gesellschaftlich als biologisch in feste Kanäle gedrängt. [...] Auch die Art, wie der Organismus tätig ist – Expressivität, Gang, Gestik – trägt den Stempel der Gesellschaftsstruktur. (ebd.)

Der Hinweis von Berger und Luckmann, dass dies eine „Soziologie des Körpers“ ermöglicht, wird erst Jahrzehnte später zum expliziten Programm (vgl. dazu Schroer 2005). Der Grundgedanke ist hier vorformuliert. Der Organismus setzt der Gesellschaft Grenzen und diese dem Organismus. *Der Körper ist Produzent und Produkt sozialen Geschehens*. Dabei kommt es nie zu einer vollständigen Einpassung des individuellen Körpers in die eigene sozialisierte Identität. „Wer von uns“, bemerken Berger und Luckmann, „würde nicht von zahllosen [...] Siegen [der sozialisierten über die organische Identität, S.G.] in den Routinen der Alltagswelt – und von [...] kleineren und größeren Niederlagen“ (Berger/Luckmann 1980: 195). Zusammenfassend:

Der Mensch ist biologisch bestimmt, eine Welt zu konstruieren und mit anderen zu bewohnen. Diese Welt wird ihm zur dominierenden und definitiven Wirklichkeit. Ihre Grenzen sind von der Natur gesetzt. Hat er sie jedoch erst einmal konstruiert, so wirkt sie zurück auf die Natur. In der Dialektik zwischen Natur und gesellschaftlich konstruierter Welt wird noch der menschliche Organismus umgemodelt. In dieser Dialektik produziert der Mensch Wirklichkeit – und sich selbst. (ebd.)

Der Körper als Produkt und Produzent von Gesellschaft

Die gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit verkörpert sich in der individuellen Lebensgestaltung und der individuelle Körper ist beteiligt an der Konstruktion von Gesellschaft. In der Soziologie des Körpers werden heute beide Aspekte anvisiert. Der Körper *als Produkt* von Gesellschaft wird thematisiert unter Stichworten wie Körperformung oder Körperdiskurs, der Körper *als Produzent* von Gesellschaft unter Stichworten wie Körperinszenierung oder Körpereigensinn. Damit verlässt der Körper seine Rolle als bloß passives Objekt gesellschaftlicher Wirkungskräfte. Und es wird konsequenter von einem „wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Körper und Gesellschaft“ (Gugutzer 2006: 13) aus gedacht.

Die erste der genannten Perspektiven, die der gesellschaftlichen Formung des Körpers, dominiert bis heute die körpersoziologischen Überlegungen.¹⁴ In einem sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozess hat demnach die gesellschaftliche Entwicklung mehr und mehr zu einer Zivilisierung und Selbstdisziplinierung körperlicher Verhaltens- und Ausdrucksformen geführt. Machtvoll setzen sich

bestimmte Deutungsmuster menschlichen Lebens durch und produzieren die ihnen entsprechenden Subjekte und Körper. Standards von Normalität werden gesellschaftlich definiert, die, wenn sie eine dominante Position erringen können, die Wahrnehmung dessen bestimmen, was als anererkennungswürdige körperliche Praxis gelten kann und was nicht. So resultiert aus einer bestimmten sozialen Herkunft und Einbettung des Individuums eine bestimmte körperliche Existenzform.¹⁵

Auch hier hat der Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung Neues hervorgebracht, wie wir an einem kleinen Beispiel zeigen können, das wir von Thomas Alkemeyer (2007) übernehmen. „In den traditionellen Gesellschaften Europas galt der Körper als Sitz der natürlichen Eigenschaften der Person“, in der Moderne wird er „zum Medium symbolischen Ausdrucks“ (Alkemeyer 2007: 7). Das neue bürgerliche Selbstbewusstsein um 1800 geht einher mit einer neuen, sich gegenüber anderen sozialen Schichten – dem Adel, den Bauern – abgrenzenden Körpersprache: dem betont aufrechten Gang, der die gewünschte Sichtbarkeit der eigenen sozialen Position demonstriert.

Die Art und Weise, wie Frauen und Männer sich im öffentlichen Raum bewegen (können), basiert nicht auf einer ihnen eigenen natürlichen Teleologie, sondern wird beispielsweise durch wechselnde Modevorstellungen und Gewohnheiten beeinflusst. Emanzipations- oder Protestbewegungen erfinden daher nicht selten einen eigenen, körperlich sichtbar neuen Stil. Das gilt für die revoltierenden Praktiken und gegenkulturellen Inszenierungen der Piraten des 18. Jahrhunderts (vgl. Haude 2008) wie für die Rockabillys der 50er, den afroamerikanischen Soul der Bürgerrechtsbewegung der 60er und 70er oder die gegenwartsverliebte, gestylte britische Popmusik Anfang der 80er-Jahre, die die Posen „des haarigen männlichen Rockviehs“ (Diederichsen 2008: 15) hinter sich ließ.

Und hier beginnt sich die Perspektive zu drehen, denn nun wird die kreative, aktive Seite des Körpers als Produzent von Gesellschaft sichtbar (vgl. etwa Alkemeyer et al. 2003). Der Körper reflexiver Identität wird auch vom Ich konstruiert. Das dementiert nicht all das, was wir bisher zur gesellschafts- und kulturspezifischen Konstruktion von Wirklichkeit gesagt haben. Aber wir nehmen den Gedanken ernst, dass es unter den Bedingungen differenzierter Gesellschaft zu einer Ausdehnung der privaten Räume von Identität gekommen ist. Wenn den Individuen bewusst wird, wie plural und kontingent die Wirklichkeit ist, dass es eine Vielzahl möglicher Sinnwelten gibt, wenn also Pandora die „Büchse des Individualismus“ (Berger/Luckmann 1980: 182) ausgeschüttet hat, dann erscheint die Freiheit der Wahl zwischen unterschiedlichen Wirklichkeiten und deren Verkörperungen nicht mehr als unmöglich. Die eigene Welt ist nicht mehr unbestritten *die* Welt, sondern *eine* Welt. Die gesellschaftliche Dynamik treibt uns in die Haltung der Distanz gegenüber uns selbst und unserer Welt. Wir können uns nun vorstellen, dass wir auch ein anderes Leben führen könnten. Die eigene Welt mit ihren Vorstellungen eines guten Lebens ist nicht mehr fugendicht abgesichert gegenüber anderen. Die Kraft der sozialen Formung von Identität nimmt ab, die der persönlichen zu. Nun wird es möglich, von der *biographischen Konstruktion der Wirklichkeit* zu sprechen (vgl. Alheit/Brandt

2006: 18). In der Körpersoziologie kommen Formen der bewussten körperlichen Selbstdarstellung in den Blick. Das Interesse gilt den zahlreichen neuen Formen, in denen der Körper intentional in den Bereichen der Mode, der Popkultur, des Sports – das ist oft eng verflochten – in Szene gesetzt wird und soziale Wirklichkeiten herstellt. Damit wächst zugleich der Bedarf an Ratgebern, wie wir das – auch körperlich – bewerkstelligen können, was uns als unsere Bestimmung präsentiert wird, nämlich das eigene Selbst sinnvoll mit Leben zu füllen.

Wir haben gesagt, der Körper trete auch als Produzent von Gesellschaft auf und wir haben diesen Gedanken mit Hilfe der veränderten Rahmenbedingungen von Identitätsbildung plausibel zu machen versucht. Die Gesellschaft, die ein eigenes Leben ermöglicht, lässt auch Spielräume eigener Körperinszenierungen zu. Zumindest wird der Raum von Privatheit vergrößert, auch wenn, etwa in vielen Bereichen der Arbeitswelt, weiterhin verbindliche und nicht selten geschlechtsspezifische Regeln gelten, wie sich derjenige angemessen zu bewegen, zu kleiden, unter Kontrolle zu halten hat, der eine bestimmte Position besetzt. Der Bankangestellte im Hawaiihemd bleibt ebenso undenkbar wie der Politiker in kurzen Hosen (vgl. Stegmann 2006).

Hinsichtlich der Verkörperung von Identität gibt es die Differenz zwischen klar umrissenen Rollenanforderungen in gesellschaftlich institutionalisierten Rollen und der Variabilität privater Lebensführung. Es wird zu meinem privaten Vergnügen und es tangiert in der Regel nicht meine Teilhabemöglichkeit an gesellschaftlichen Teilsystemen, ob ich am Wochenende erlerne, wie man bewusst über nassen Rasen schreitet, ob ich mich vegetarisch ernähre, ob ich nach Feierabend meditiere oder mich im Urlaub in die Kunst des Baumfällens einweisen lasse. Gewiss, auch das, wie alles im Leben, hat Grenzen. Das Piercing in meiner Zunge wird vielleicht meine Verhandlungen um einen Bankkredit erschweren. Aber dennoch: In der Tendenz werden die individuellen Freiräume größer und damit wird das Ausbalancieren zwischen den sozialen Erwartungen und den individuellen Wünschen erforderlich. Die Individuen entwickeln und lernen Strategien, mit möglichen Kollisionen umzugehen. Das Tattoo wird so am Körper platziert, dass es bei normaler Berufsbekleidung bedeckt ist.

Ein letzter Gesichtspunkt der körperlichen Konstruktion von Gesellschaft betrifft das, was man als körperlich eigensinniges Handeln versteht. Wir hatten diesen Gedanken bereits kurz gestreift, als wir daran erinnert haben, dass der Körper im Handeln nicht lediglich als Vollzugsorgan kognitiver Entscheidungen fungiert.¹⁶ Wenn diese Degradierung des Körpers kritisiert wird, dann mit Hinweisen auf Formen der Praxis von Subjekten, in denen der Körper gewissermaßen als Akteur hervortritt, weil er sich zum Beispiel ‚gemerkt‘ hat, wie er sich in bestimmten Situationen zu verhalten hat. Wir könnten hier an körperliche Routinen denken. So setzen wir unseren Körper als Mittel der Kommunikation ein, ohne dass jeder Geste, jedem Blick eine Reflexion voranginge. Die Gesellschaft nutzt dieses Körper-Wissen, also den Körper als Wissensspeicher, indem sie ihm vor allem in der Erziehung besondere Aufmerksamkeit schenkt. Körpernahe Erfahrungen prägen sich uns tief und nachhaltig ein. Wir sind nicht einfach Männer und Frauen, die auf eine natürliche Weise so und nicht anders handeln, sondern wir (re)produzieren sowohl körperlich präreflexiv als auch

intentional bewusst bestimmte Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit. Geschlecht ist eine eminent *praktische* Wirklichkeit, darum unterscheiden wir zwischen *Sex* und *Gender* (vgl. zuerst Stoller 1968; Kessler/McKenna 1978).¹⁷ Dies folgt aus der anthropologischen Bestimmung der Doppelsinnigkeit unseres Lebens zwischen Körper-Sein und Körper-Haben. Nur für den, der aus einer biologischen Konstitution (dem chromosomalen Geschlecht, der Hirnstruktur, der Körpergestalt) normative Imperative für das Geschlechterverhältnis ableiten will, ergeben sich aus der analytischen Unterscheidung zwischen Sex und Gender konzeptionelle Probleme. Er muss die Beziehung zwischen Körper-Sein und Körper-Haben kurzschließen, denn erst so kann unser Körper-Sein unvermittelt moralisch verpflichtend zu uns sprechen.¹⁸ Die Beschwörung der Einheit von Leib und Seele ist oft nur eine schwache anthropologische Tarnung für naturalistische Fehlschlüsse. Die natürliche Künstlichkeit (Plessner) menschlichen Lebens führt uns zur Kategorie Gender, die wir aus moralischen Gründen verteidigen, um den Freiheitsgewinn anthropologischer Reflexionen nicht wieder zu verspielen. „Diese Argumentation impliziert – um dies noch einmal klarzustellen – keinerlei Verleugnung der leiblichen Differenzen, ihre Pointe ist vielmehr folgende: Daß wir mit einem weiblichen oder männlichen Körper zur Welt gekommen sind, sollte für uns nicht zur Folge haben, mit einem jeweils spezifischen Verhaltenskodex konfrontiert zu sein“ (Nagl-Docekal 2001: 51).

Widerstandsnester gegen die reflexive Identität

Wenn weibliche und männliche Identitäten und das Verhältnis der Geschlechter historisch variable Größen darstellen und sich gesellschaftliche Differenzierung im Prinzip jenseits der Geschlechterdifferenz vollzieht und zu Symmetrieeffekten führt (vgl. Pasero/Weinbach 2003), wie ist dann zu verstehen, dass die Vorstellungen von einer ‚normalen‘ oder auch ‚authentischen‘ weiblichen oder männlichen Lebensweise gerade in religiösen Gemeinschaften auf so große Resonanz stoßen?¹⁹ Was hat es mit dieser ‚identitären Konterrevolution‘ (Kaufmann 2005) auf sich?

Die Gendertheorien sind sich alles andere als einig bei der Beantwortung dieser Fragen. Ein erstes Erklärungsangebot erinnert daran, wie tief das in sozialen Strukturen objektivierte Wissen um Männlichkeit und Weiblichkeit im Körper gespeichert und von diesem abrufbar ist in Form eines bestimmten *Habitus* (vgl. Bourdieu 2005). Als körperliches Wissen ist der Habitus träge und daraufhin erscheint er als natürlich. Damit lässt sich nach Bourdieu etwa die Dauerhaftigkeit männlicher Herrschaft schlüssig erklären. Gesellschaftliche Verhältnisse haben sich in den Körpern auf eine äußerst wirksame Weise naturalisiert. Der Anspruch auf Gleichberechtigung kämpft mit inkorporierten Gewohnheiten von Männern und Frauen.

Eine andere Erklärung lautet, dass die Betonung der natürlichen Differenzen zwischen den Geschlechtern der modernen Konkurrenzsituation der Individuen ausweicht. Männer und Frauen sollen sich ergänzen und nicht in einen offenen Wettstreit treten. Wann immer komplexe gesellschaftliche Zusammen-

hänge auf natürliche Differenzen zurückgeführt werden, hat man ein einfaches Deutungsmuster zur Hand, das einfache Lösungen verspricht. Es liegt dann an der Art und Weise, wie Männer und Frauen ihre Geschlechtlichkeit leben, ob sich komplizierte soziale oder politische Probleme moderner Gesellschaften bewältigen lassen oder nicht (vgl. Kucklick 2008).

Der dritte Erklärungsversuch von Jean-Claude Kaufmann erörtert, wie der Rückgriff auf vermeintlich sicheres Wissen über die Identität von Frauen und Männern der Vergewisserung eines Sinns dient, für den man selbst nicht aufzukommen hat. Niemand könne und wolle permanent im Modus der Reflexivität leben. Zwischen öffnender Reflexivität und schließender Identität wird eine Balance gesucht. Die Umstellung auf eine reflexive Identität samt der damit verbundenen neuen Freiheiten der Lebensführung provoziert also Reaktionen in der Form fixer Identitätskonstruktionen, die mit dem Schema des *Wir und Sie* die Welt aufteilen und übersichtlich gestalten: unsere Nation und ihre Nation, unsere Kultur und ihre Kultur, Christen und Muslime, Männer und Frauen usw. Die Antwort auf die Anstrengungen der Selbst(er)findung besteht in dem Versuch, zu bleiben, *was man eben ist*.

So unterschiedlich die Erklärungsversuche auch ausfallen, mit einem baldigen Verschwinden der uns bekannten Stereotype ist kaum zu rechnen. Denn es ist eine Sache, in Diskursen Identitäten als Konstrukte zu reflektieren, und es ist eine andere Sache, im Alltag männliche und weibliche Routinen hinter sich zu lassen (vgl. Kaufmann 1994; Meuser 1998; Engler 2001). Nicht die Theorien von Intellektuellen pflügen die Geschlechterbilder in der Lebenswelt um, sondern die eigenen Erfahrungen. In wessen sozialem Erfahrungsraum alternative Lebensweisen von Männlichkeit und Weiblichkeit nicht vorkommen, dem wird es schwerfallen, diese als legitime, als eigene Möglichkeiten zu begreifen. Die konkrete Begegnung mit Anderen erhöht die Chance für die Frage: „Wenn die da, warum nicht auch ich?“ (Berger/Luckmann 1980: 182).

Sehnsucht nach Unmittelbarkeit und Präsenz

Mit dem Begriffsarsenal soziologischer Analysen sind die immer wieder zu vernehmenden Rufe zur natürlichen Ordnung und zum authentischen Leben als Ausdruck eines Unbehagens in der reflexiven Moderne zu interpretieren. Viele suchen ihr Heil im Festklammern an den vertrauten Selbstverständlichkeiten einer scheinbar eindeutigen Sinnwelt, die ihren Wahrheitsglanz auf die Welt wirft. Das Eigene soll in Reinheit bewahrt und kompromisslos zur Geltung kommen. Erschrocken aber stellt man fest – und diese Erfahrung erspart die Moderne keinem mehr –, dass die eigene Welt auch nur eine Welt neben anderen ist. Die Welt ist ein Multiversum. Wer der diskursiven Auseinandersetzung nicht traut und die Vorstellung aufgegeben hat, andere mit Gründen überzeugen zu können, der weicht auf den Modus des Kulturkampfes aus. Den kann man zwar nicht gewinnen, aber so schärft man das eigene Profil. Dass die Machtansprüche absoluter Gewissheiten von den anderen nur noch als Simulation wahrgenommen werden, muss man verdrängen.

Unsere Überlegungen sollten Vorstellungen des sozialen Zusammenlebens entzaubern, die von einer unmittelbar gegebenen und eindeutig erkennbaren natürlichen Weise menschlicher Lebensführung ausgehen. In diesem Zusammenhang ist von Konstruktionen gesprochen worden und von der anthropologisch und soziologisch fundierten Selbstreflexivität menschlicher Identität in der späten Moderne. Und es sind Hinweise gegeben worden, warum ein Leben unter diesen Bedingungen voller Ambivalenzen steckt, nicht zuletzt weil es neue Zwänge produziert: „Der einzelne muss sich dauernd ändern und fortwährend auf weitere Änderungen gefasst sein; das neue Prinzip der Herrschaft ist weniger die Unterdrückung als die stetige Überforderung“ (Alkemeyer 2007: 18).²⁰ Dem Individuum wird keine Ruhe mehr gegönnt, stattdessen soll es lebenslang lernen, hart an sich arbeiten, sich ehrgeizig und eigenmotiviert in Form bringen, die Biographie optimieren. *Habe Mut*, so formuliert die Münchener Soziologin Paula Irene Villa Kants Motto der Aufklärung um, *Dich Deines eigenen Körpers zu bedienen*.

Dass der (Geschlechts)Körper nicht (mehr) nur gegeben ist, sondern auch gemacht wird, das ist [...] längst keine radikale These avantgardistischer Konstruktivistinnen mehr, sondern alltägliches Wissen [...]. Eine soziologische Genealogie von Reflexivierungen [...] zeigt, dass diese als Ent-Naturalisierung immer beides enthält: Das Versprechen auf Selbst-Ermächtigung und die Gefahr der Selbst-*Beherrschung*. (Villa 2008: 267; Herv. i. O.)

Das Selbst ist nicht Alleinherrscher über sich selbst (Mill), es wird bedrängt von wirkmächtigen sozialen Erwartungen. Das Bewusstsein, dass menschliches Leben nicht in natürlicher oder sozialer Unmittelbarkeit zu führen ist, ermächtigt das Subjekt zur Kreativität und treibt zugleich die Erwartungen an ein selbstgestaltetes Leben in die Höhe. Du kannst Dein Leben, Deinen Körper und Deine Psyche gestalten und ändern, also tu es auch! Und wenn Du scheiterst, dann trägst Du allein die Verantwortung.

Eine Reihe von Phänomenen der (körperlichen) Selbstgestaltung reagiert auf die hier erwähnten zwiespältigen Erfahrungen in einer Kultur der Reflexivität. Die intellektuelle Zeitdiagnostik und Stimmungslage hat ein Faible für solche Phänomene entwickelt. Ganz offenbar geben wir uns nicht zufrieden mit der Idee, in jeder Hinsicht auf eine reflektierte Distanz zu allem Anschein von Unmittelbarkeit gehen zu müssen. Im Zuge dessen erfährt der Körper neue Aufmerksamkeit. Sich lebendiger Unmittelbarkeit hinzugeben, weckt nicht länger intellektuellen Widerspruch, sondern stößt auf fasziniertes Interesse. Unser Selbstbild, so die Hoffnung, wird komplexer, wenn wir uns auf neue Weise auf die Dimensionen eines körperlich intensiven Lebens einlassen.

In der Süddeutschen Zeitung vom 9. Juni 2008 erzählt der Musikjournalist Dirk Peitz, er nennt es selber so, von einem plötzlichen, ungeplanten Moment der Befreiung:

Wie neulich im Berliner ‚Broken Hearts Club‘, indem sich scheinbar grundlos eine fast hysterische Euphorie breitmachte und das auch wirklich nichts mit Drogen zu tun hatte. Der Stimmungswandel hatte mit einem Popsong aus dem Jahre 1984 begonnen, mit ‚Everything She Wants‘ von *Wham!* Doch es hätte auch ein anderes Lied sein können, in einem anderen Club [...]. Es war eine Art Transzendenz-erfahrung, bei der sich die rund vierhundert Besucher auf der Tanzfläche mit der Vergangenheit und ihrem Nicht-verschwinden-Wollen versöhnten.

Was war geschehen? Der Bann des ironischen Musikgenusses war gebrochen. Es kam nicht mehr darauf an, die in der Musik enthaltenen Zitate, ihre ironischen Anspielungen zu decodieren und sich an der eigenen Entdeckung intellektuell zu erfreuen, sondern in den grandiosen Sound einzutauchen und nicht zu fragen, ob dieser nun kopiert, neu oder besonders originell sei. Also eben nicht nach seinem Konstruktionsplan zu forschen. Es sei wie in der Mode, eine Röhren-jeans sei „einfach eine enge Hose, in der manche Menschen gut aussehen und manche nicht“.

In einem jener unzähligen Magazine, die dem Stadtbewohner die Events seiner Region präsentieren, berichtet eine DJane über ihre nächtlichen Adrenalinstöße:

Beim Auflegen passiert etwas mit mir, dass mir nichts auf der Welt geben könnte. In dem Moment, in dem du den Regler hochziehst und der Funke zwischen dir und dem Publikum überspringt, sich der ganze Club in einer einzigen Woge bewegt und du dann den Bass reindrehst und die Crowd anfängt zu kreischen [...], das setzt in dir ein einzigartiges Gefühl frei. [...] Wer darf schon tagsüber in seinem ‚normalen Job‘ so viel Gefühl zeigen, wie das nachts im Club möglich ist (Nixdorf 2011: 26).

Wie wohl kein zweites ästhetisches Erlebnis packt die Musik über das geistige Vergnügen an kompositorischen Finessen hinaus den Körper der Zuhörer. „Ich kann keinen Ton der Beatles hören, ohne seelisch ins Schwimmen zu geraten“, offenbart Karl Bartos, ehemals Mitglied der legendären Band Kraftwerk und heute Professor für Musik in Berlin. Wir haben es also nicht mit einem Verächter intellektueller Analysen zu tun.

Sie können die Musik der Beatles möglicherweise nur mit der von klassischer Musik vergleichen. Sie können hier wie dort nicht nur eine Melodie, nicht nur einen Kontrapunkt, nicht nur eine Liedzeile, nicht nur eine dieser wundervollen Stimmen nehmen. Hier wie da werden Sie beim Hören von einer recht unerklärlichen Breitseite des Ganzen getroffen. Das geht mir in der ‚Zauberflöte‘ so, aber ehrlich gesagt geht es mir noch eher bei ‚Strawberry Fields‘ so.

Und wir erfahren anschließend, dass Bartos sich vor der Wucht dieser Musik dadurch schützt, dass er lieber die Noten und Texte liest, als sie zu hören. Denn: „Neulich hörte ich in einem Aufzug in New York ‚Penny Lane‘. Als ich oben angekommen war, stand mir das Wasser randvoll in den Augen. Nix zu machen.

Auf dem Papier kann ich diese Noten gerade noch verkraften“ (alle Zitate des Absatzes: Gorkow 2008: 341-347).

Ähnliche Schilderungen wie die von Peitz, Nixdorf oder Bartos finden wir in Bezug auf andere Wirklichkeiten, in denen es wie auf der Tanzfläche oder beim Musikhören um eine körperlich erlebte Präsenz und Unmittelbarkeit geht.²¹

Der Sport ist – neben dem Sex – ein solcher Bereich, in dem sich der Körper auf eine gegenüber den abstrakten und kontrollierten gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen andere Weise erlebt.²² Vor allem, wenn ein gewisses Stadium des Könnens erreicht wird und der Körper quasi die Regie übernimmt. Die Faszination dieses Könnens lässt auch den das Geschehen miterlebenden Zuschauer nicht unberührt.

Und nun stellen Sie sich vor, Ihr Held ist im Ballbesitz, verfolgt und attackiert von den gegnerischen Spielern. Sekundenbruchteile bevor ihn sein Gegenspieler in die Zange nimmt, spielt er einen weiten Paß. Mit einem Mal haben Sie das Gefühl, die Welt bewegt sich in Zeitlupe [...]. Der Spieler der eigenen Mannschaft nimmt den Ball nur um Haaresbreite auf, aber er schafft es, versetzt die gegnerische Abwehr und läuft mit dem Ball in eine Richtung, die niemand (Sie selbst eingeschlossen) erwartet hätte. Einen Moment lang glauben sie, seinem flammenden Blick zu begegnen. [...] Sie fühlen sich erleichtert und stolz und zuversichtlich angesichts des schönen Spielzugs, den sie soeben erlebt haben und der sich nie in Echtzeit wiederholen wird. Das Stadion dröhnt – es gibt kein anderes Wort dafür – aus 50 000 Kehlen, einschließlich Ihrer eigenen, in einer machtvollen Begleitmusik für die Woge der Begeisterung und des intensiven Erlebens, das Sie mit sich reißt (Gumbrecht 2005a: 9f.).

Gegenüber der kühlen Distanziertheit üblicher Praxis werden auf einmal Erfahrungen gemacht, die man als körperliche Primärerfahrungen bezeichnen kann: schwitzen, der hämmernde Puls, außer Atem geraten. Selbst die Welten moderner Extremsportarten erscheinen uns weniger bizarr, wenn wir fragen, welche zur gewöhnlichen Praxis in einer modernisierten Gesellschaft kontrastiven Erfahrungen in ihnen gesucht und gemacht werden können: Nicht der Aufschub von Belohnung, sondern die unmittelbare Vergewisserung, keine abstrakten Siege, sondern greifbare Erfolge, keine virtuellen Symbolwelten, sondern Wasser, Luft oder Stein. „Einen Berggipfel können Menschen mit ihrem Körper besteigen, den Berg wissenschaftlicher Wahrheiten haben sie sich kognitiv anzueignen“ (Bette 2005: 306). Körper und Natur liefern eine greifbare, eindeutige, harte Wirklichkeit. Im Umgang mit ihnen lassen sich alternative Formen des Erlebens und Handelns erproben. Im Extremsport eröffnet sich eine sinnliche Erfahrungswelt, deren Faszination aus dem Kontrast zur gesellschaftlichen Marginalisierung von körperlichen Primärerfahrungen resultiert. Die reflexive Selbstvergewisserung der individuellen und gesellschaftlichen Konstruktionen von Wirklichkeit weckt das Bedürfnis nach einer anderen Weise des Daseins. In bewusster Abgrenzung zur – jetzt folgen die entsprechenden Schlagworte – (klein)bürgerlichen, konformistischen und unauthentisch-angepassten Wirklichkeit hantiert das Subjekt in den gegenkulturellen Bewegungen

seit den 1960er Jahren „experimentell mit einer Sensibilisierung der sinnlichen Wahrnehmung, des Körperempfindens und der Emotionen, mit kreativer Aktivität, mit efferveszenter Gruppenerfahrung und der Stilisierung des eigenen Ich“ (Reckwitz 2010: 443). Der Körper der Gegenkultur will ein anderer Körper sein, ein Körper, der anders ist als der alte, disziplinierte, quasi-automatisch funktionierende Körper. Jetzt soll der Körper offen sein für sinnliche Erfahrungen, für lustvolles Selbsterleben. „Sexualität und Erotik können dann zu Paradigmen kulturevolutionärer Existenz überhaupt werden“ (ebd.: 465). Mit der Konsequenz, dass sich das sexuelle Erleben emanzipiert von den traditionellen Vorgaben der Reproduktion, den sozialen der Geschlechterordnung und den romantischen der (ehelichen) Liebe.

Der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht, dem wir die begeisterte Schilderung eines Stadionbesuchs verdanken, die wir vorhin zitiert haben, spricht aus, worum es längst auch in der philosophische Debatte wieder geht. Es gibt eine „neue Sehnsucht nach Substantialität“ (Ders. 2005b). Wir können beiseitelassen, wie Gumbrecht diese Sehnsucht im Einzelnen philosophiegeschichtlich verortet, und konzentrieren uns auf den Punkt, an dem er diese Sehnsucht immer wieder erwachen sieht: Es ist das verspürte Unbehagen an einer allgegenwärtigen Selbstbezüglichkeit menschlicher Sinninterpretationen. Dass wir gefangen zu sein scheinen in der nicht zu durchbrechenden Welt unserer relativen Deutungsperspektiven auf die Welt. Dass eine außersprachliche Welt für uns nicht greifbar scheint. Der Sieg dieser Abschattung von Wirklichkeit finde gar nicht in erster Linie in der akademischen, sondern in der Alltagswelt statt. Wirklichkeit habe auf den Modus der Vermittlung umgeschaltet. Gumbrecht zählt auf: Wir sitzen vor Bildschirmen von Computern, deren Programme wir nicht durchschauen und denen wir uns dennoch beugen müssen, die räumliche Distanz der Kommunikationspartner ist irrelevant geworden, die Knotenpunkte der globalen Mobilität – die Flughäfen, Shoppingmalls und Bahnhöfe – sind gereinigt von Spuren kultureller Differenzen. Und was als *wirklich* wirklich gilt, die das Leben bestimmenden genetischen Codes oder die kosmischen Prozesse, entzieht sich der unmittelbaren Erfahrung.

Im neuen Alltag der Vermittlung sehnen wir uns nach Unmittelbarkeit, selbst wenn sie schmerzvoll wäre. [...] Es ist wie der Schmerz des Piercing, in dem für Jüngere die Garantie liegt, am Leben zu sein. Wir lieben das sinnlich Schrille der *special effects*, auf die wir uns einlassen, ob das nun Rock oder stereophonische Klassik ist, Actionfilm oder Filmepos. Wir versuchen uns in Form zu joggen und schwärmen von unseren Wadenkrämpfen, und für wen es dafür biologisch zu spät ist, der weiß doch wenigstens, daß es wieder in ist, ins Stadion zu gehen. Wer sich dazu bringen kann, an Jenseitiges oder doch wenigstens Esoterisches zu glauben, hält stolz daran fest (ebd.: 759).

Es geht damit um ein Leben jenseits des Filters reflexiven Bewusstseins, jenseits der sozialen Konstruktionen. Substantialität, schreibt Gumbrecht, meine die in ihrem Auftauchen wie in ihrem Vergehen unberechenbaren Momente des Gelebten und Erlebten.²³ Mit Judith Butlers *Bodies that Matter* will er dem

„wirklichen Körper der Menschen in ihrer Formenvielfalt“ (Gumbrecht 2005b: 760) das philosophische Existenzrecht sichern. Mit dieser Äußerung ist zweifelsfrei klar, dass es nicht um eine Rückkehr zum moralischen Wesensdenken der Tradition geht. Gumbrecht will vielmehr der dominierenden *Sinnkultur* eine *Präsenzkultur* zur Seite stellen (vgl. Gumbrecht 2004). Wieder haben wir es mit einem zu gestaltenden Verhältnis zu tun. Menschliches Dasein soll nicht reduziert werden auf die Praxis der distanzierten Reflexion und Sinngebung, sondern auch Momente körperlich intensiver ästhetischer Erlebnisse umfassen, ob beim Hören einer Beethoven-Symphonie oder beim Anblick schöner Dinge, seien es menschliche Körper oder Kunstwerke.

Kann man von einer Bewegung der Rückbesinnung sprechen, die sich hier andeutet? Zur Unmittelbarkeit, zur Entschiedenheit, zum Zwingenden – und damit auch zu einer religiösen Dimension? Gar zu vormodernen Weisen der Welt- und der Selbsterfahrung? Und was würde das bedeuten, wenn die durch die sozialen Differenzierungsprozesse erzwungenen neuen Weisen der Individualität doch ein Freiheitsgewinn sind?

Reflexivität kann nicht mehr getilgt werden. Ja, es wäre politisch katastrophal, vorreflexivem Leben die Herrschaft zu überlassen (vgl. ebd.: 164-166). Die Frage ist immer berechtigt, in welchem Maße eine Erfahrung sozial und kulturell imprägniert ist. Dem Streit der Interpretationen kann nichts mehr grundlos entzogen werden. Die Unmittelbarkeit und Eindeutigkeit des wirklichen Lebens bleiben Begriffe, die einen Schatten mit sich führen. Die Beobachtung Armin Nassehis, dass die angeblich ontologische Eindeutigkeit der meisten körpernahen Erfahrungen durchaus gewaltnah ist, in der Erziehung, dem (Extrem-)Sport bis hin zum Sex, darf als Warnung verstanden werden. Das Ausweichen vor den Zumutungen der Reflexivität ist so attraktiv wie zwiespältig, es

setzt gewissermaßen absolute Markierungen in der Welt. [...] Gewalt simuliert – für einen Moment! – totale Macht, Durchsetzungsfähigkeit und Autonomie. Und sie vermittelt Erfahrungen, heute sagt man Erlebnisse, gegen die man kognitiv und pädagogisch, also mit Medien der Selbstdistanzierung, wohl kaum ankommt. (Nassehi, 2003a: 95)²⁴

Auch Eindeutigkeit bleibt – eindeutig – zwiespältig, sie entkommt nicht der Dynamik der Reflexion, die auf alles einen zweiten Blick wirft.

Selbstverantwortung zwischen Verheißung und Zumutung

Wir haben gesehen, wie sich die Vorstellung von persönlicher Identität um 1800 hinbewegt zum *Selbstbewusstsein von Besonderheit*. Die Biographie wächst aus sozialen Stereotypen heraus und wird selbstreflexiv. Bislang fraglose Gewissheiten, die an der sozialen Verortung des Individuums in Schicht oder Stand oder am natürlichen Sein der Geschlechter ansetzten, werden erschüttert. Die Aufgabe der Integration von Erfahrungen in ein konsistentes Selbstbild wird an

den Einzelnen delegiert – oder postmodern fallen gelassen. Für einen liberalen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts wie John Stuart Mill sind Kreativität und Individualität Zeichen einer besseren Welt und bergen Widerstandspotential gegen das gesellschaftliche Eingenormtwerden. Dieses kritische Grundgefühl gegenüber einengenden sozialen Strukturen konnte sich im 20. Jahrhundert lange behaupten.

Heute jedoch findet die Abgrenzung gegenüber „perfekten Kopisten vorgegebener Blaupausen“ (Kommission für Zukunftsfragen Bayern – Sachsen 1997: 44) unter ganz anderen Vorzeichen statt und klingt in vielen Ohren eher bedrohlich als befreiend. Wie ist es zu diesem Umschwung gekommen? Der Ruf nach schöpferischen, eigenverantwortlich handelnden Individuen, die sich nicht länger als „Kopisten“ verstehen, dieser Ruf ist zum *gesellschaftlichen* Ruf geworden und nimmt den Charakter eines Imperativs an. Das Stichwort zur expandierenden Debatte um das sich neu formierende Deutungsmuster individuellen Lebens hat Ulrich Bröckling (2007) geliefert: Das *unternehmerische Selbst* ist das Selbst, das bereit und in der Lage ist, stets und in allen möglichen Hinsichten für sich selbst die Verantwortung zu übernehmen. In dem Maße, wie die sozialstaatlichen Arrangements sich im Umbau befinden, in dem Maße soll das unternehmerische Selbst in die aufgerissenen Lücken springen. Die öffentliche Beschwörung von Selbstverantwortung erzeugt ein Kraftfeld, das das individuelle Selbstverständnis in Richtung der Aktivierung und Optimierung eigener Fähigkeiten ziehen soll. Das unternehmerische Selbst ist eine normative Figur, die nicht nur in der Theorie und in der politischen Kritik am ‚traditionellen‘ Sozialstaat auftaucht. Sie wird ebenso verkündet auf dem Markt der Magazine, der populären Ratgeber- oder (Selbst-)Managementliteratur (vgl. Duttweiler 2007). Der *gesellschaftliche Zwang zum Selbstzwang* (Norbert Elias) hat die Form des *Zwangs zur Eigenverantwortung* angenommen. Wird mit dem Appell an die Eigenverantwortung nicht semantisch die Abwälzung sozialer Risiken der Lebensführung auf das Individuum kaschiert? Mit dem Effekt, dass das Individuum bei einem Scheitern nicht nach verantwortlichen politischen oder ökonomischen Strukturen oder Akteuren suchen, sondern bei sich selbst fündig werden soll, bei der eigenen fehlenden Motivation, Anstrengung, Flexibilität usw. „Wer nicht rechtzeitig oder durch den Kauf unsolider Aktien für sein Alter vorgesorgt hat, ist eben selbst für seine Altersarmut verantwortlich. Wer sich für den falschen Beruf entschieden hat, wird eben arbeitslos und darf sich nicht beklagen, weil es sich um Folgen einer eigenen Entscheidung handelt. Usw.“ (Reese-Schäfer 2008: 403). Die Wahrnehmung von Krankheit ist ein Musterfall für diesen Prozess (vgl. Goertz 2005). Die Errungenschaft des Sozialstaates, nämlich Krankheit auch als soziales Risiko anzuerkennen und darum ihre Folgen solidarisch abzufedern, wird gegenüber der eigenen Verantwortung für die eigene Konstitution in den Hintergrund gedrängt. Damit wird über kurz oder lang die Bereitschaft wachsen, Krankheiten individuell zuzuschreiben, also ihre Ursache zu moralisieren. Auch Analysen des Arbeitsalltages und des Arbeitsmarktes zeigen, wie sich in diesem Sektor der Typ des selbstverantwortlichen Arbeitnehmers ausbreitet (vgl. Legnaro/Birenheide 2008). Aus vielerlei Gründen – von der verbesserten Ausbildung, über neue Managementtechniken

bis hin zu den Arbeitsabläufen – verlagert sich die Tätigkeit hin zur Kreativität und Eigenverantwortung. Dies ist ohne Zweifel gegenüber früheren stupiden Arbeitsabläufen als Entfaltungsraum eigener Möglichkeiten auf positive Weise erlebbar. Aber es gibt eben auch die Schattenseite dieser Entwicklung und die damit verbundenen Kosten, die dem Individuum aufgebürdet werden. Es kommt zu einer Veränderung im Grundgefühl vieler Menschen.²⁵

Über lange Zeit hinweg wurde der langfristige Trend der Entsicherung der individuellen Lebensführung durch ein *Vertrauen* gegenüber den modernen Institutionen differenzierter Gesellschaften aufgefangen. Die Welt war nicht einfach nur unübersichtlich und fremd, sie war – über Institutionen des Rechts- und Sozialstaates – auch mehr oder weniger verlässlich. Das Systemvertrauen (Luhmann) wird jedoch durch eine Reihe von Faktoren auf die Probe gestellt, zu denen auch der Verdacht gehört, dass derjenige, der nicht in Eigenregie für Notfälle des Lebens vorsorgt, sich auf eine Absicherung durch die Solidargemeinschaft immer weniger verlassen kann. Hinzu kommen Erfahrungen institutioneller Überforderungen: demographischer Wandel, Klimawandel, Staatsverschuldung, gesellschaftliche Integration. Alles in allem steigt das Gefühl, vom Systemvertrauen auf Selbstsorge umschalten zu müssen und einer stetig ansteigenden Erwartung an die eigenverantwortliche Selbstoptimierung ausgeliefert zu sein. „Ein Grundgefühl von Unzufriedenheit und Angst ist die erwartbare Folge“ (Henning 2008: 386). Aber auch von Scham angesichts persönlich zugeschriebenen Versagens.

Welche Autonomie?

Es gibt gute Gründe, gegenüber der Funktionalisierung von Selbstverantwortung auf der Hut zu sein und sich nicht einreden zu lassen, ihren Verfechtern ginge es lediglich um freie Selbstbestimmung. Illusionen von Selbstverantwortung werden erzeugt, um Zurechnungen vornehmen zu können. Ohne zu fragen, wie es um die konkreten individuellen Möglichkeiten von Verantwortung bestellt ist. Nietzsches Verdacht droht sich zu bewahrheiten: „Die Menschen wurden ‚frei‘ gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können –, um schuldig werden zu können“ (1999b: 95). Wir müssen unterscheiden zwischen einer Autonomie im Sinne *individueller Selbstbestimmung* und einer Autonomie im Sinne *marktförmiger Anpassungsfähigkeit* (vgl. Reese-Schäfer 2008: 412ff.). Werden auch solche Entscheidungen ermöglicht und mitgetragen, die unter Marktgesichtspunkten nicht als konform gelten? Die Funktionalisierung von Autonomie entleert ihren emanzipatorischen Anspruch. Eine solche Funktionalisierung liegt vor, wenn Autonomie nicht auf die konkreten Fähigkeiten von Individuen in ihren jeweiligen sozialen Kontexten abgestimmt wird. Dies gilt auch für den Umgang mit unserem Körper, denn auch hier taucht die Idee einer permanenten, eigenverantwortlichen, kognitiven wie körperlichen Selbstoptimierung des unternehmerischen Selbst auf. Ehemals in emanzipatorischer Absicht formulierte Autonomieansprüche werden „im Kontext einer

Individualisierungsideologie „light“ (Villa 2008: 250) Gegenstand handfester gesellschaftlicher oder ökonomischer Interessen.

Es wird zur entscheidenden Frage, ob und in welchem Maße wir uns in ein freies, gelassenes und reflektiertes Verhältnis zu den uns offen oder versteckt begegnenden Konzepten körperlicher Normalität setzen können. Ein Beispiel:

Hatten Frauenbewegung und Frauen- und Geschlechterforschung auf ein Normalitätskonzept gesetzt, welches von der realen und irreduziblen Vielfalt der weiblichen Körper als Maßstab von Normalität ausging, so setzt die Logik der plastischen Chirurgie an einer imaginären, ideologischen Norm an. (ebd.: 246)

Es wäre aber falsch, von einer solchen Kritik auf eine sich flächendeckend ausbreitende Unmündigkeit zu schließen. Das würde Subjekte zu handlungsunfähigen Opfern gesellschaftlicher Entwicklungen machen. Es ist angeraten, sich konkrete Weisen des Umgangs mit dem eigenen Körper vor Augen zu führen. Denn dann zeigt sich, dass dieser Umgang sowohl Momente von Selbstermächtigung als auch von Selbstunterwerfung kennt, er sowohl im Zeichen eines bewusst in Anspruch genommenen Rechts als auch im Zeichen der Orientierung an vorherrschenden Normen steht. Reflexive Körperlichkeit stärkt die Autonomie des Subjekts. „Kein unternehmerisches Selbst ohne Entscheidungsfreiheit, aber die Nötigung, zwischen Alternativen zu wählen, bietet immer auch die Möglichkeit, sich anders zu entscheiden, als es das Regime der unternehmerischen Selbstoptimierung nahe legt“ (Bröckling 2007: 285). Individuen sind widerspenstige Wesen, sie entwickeln ein Gespür für Sabotage.

Genau an diesem Punkt, an dem es um die Fähigkeit zur Distanz und nicht um die Flucht vor der Reflexivität geht, kann religiöses Bewusstsein eine befreiende Kraft entfalten. Denn wer glaubt, setzt eine Differenz zwischen den Möglichkeiten des Menschen und den Möglichkeiten Gottes, zwischen irdischem Glück und göttlichem Heil. „Wer glaubt, legt Distanz zwischen sich und die bestehenden Verhältnisse“ (Roß 2012: 90).

Selbstbestimmung theologisch denken

Am Anfang unserer Überlegungen stand die Vermutung, dass sich mit Hilfe der Anthropologie Helmuth Plessners und der darin formulierten exzentrischen Positionalität des Menschen die vielfältigen und heterogenen Phänomene verkörperter Individualität als Ausdruck humaner Selbstgestaltung verstehen lassen. Die spezifisch humane Differenz zwischen Körper-Sein und Körper-Haben zwingt den Menschen in den Raum historisch variabler Formen der Lebensführung. In der Zeit um 1800 wird die autonome Selbstgesetzgebung im Gegenüber zu politischen oder religiösen Formen der Heteronomie zum Mittelpunkt eines neu erwachenden bürgerlichen Selbstbewusstseins und zum *universalen moralischen Prinzip*. Autonomie ist ein emanzipatorischer Begriff. Mit der Unterscheidung Georg Simmels zwischen einer *Individualität der Gleichheit* und einer *Individualität der Einzigkeit* lässt sich die weitere Entwicklung typisieren. Das

Individuum wird unter dem Einfluss romantischer Ästhetik zum genialen und stolzen Schöpfer eines unverwechselbaren Selbst. Aus einer zunächst prononciert *sittlichen Autonomie*, die über den Begriff der praktischen Vernunft das Wollen des Einzelnen noch mit dem allgemeinen Sollen verknüpfen konnte, wird die *Autonomie der Individualität* (vgl. Meyer-Drawe 1998; Nagl-Docekal 2014). Und genau diese wird soziologisch dekonstruiert: „Individualität ist [...] kein letzter, vorreflexiver Identitätsgrund einzelner, sondern Resultat sozialer Prozesse“ (Nassehi 2006: 139).²⁶

Wir sind dezentrierte Subjekte, die sich in einer Position der notwendigen Ausbalancierung von Eigenem und Fremden befinden. Die individuelle Einverleibung sozialer Situationen aber produziert Abweichungen und schafft damit neue Handlungsmöglichkeiten. Menschliche Lebensführung bewegt sich in dem durch die Einheit der Differenz von Körper-Sein und Körper-Haben aufgespannten Rahmen. Nichts anderes gilt für die Dialektik zwischen Individualität und Sozialität, zwischen Natur und Kultur. Die Verflechtungen dieser Verhältnisse lassen sich nicht endgültig aufschnüren. „Es kann keine reine und unvermittelte Beziehung von mir selbst zu mir selbst geben, keine Entdeckung meines reinen oder freien Willens, die die Konstituierung dieses Selbst und der Art seiner Selbstbeobachtung innerhalb einer gegebenen historischen Herrschaftsform außer Betracht lässt“ (Butler 2003: 113). Dahinter steht das Anliegen, die exzentrische Positionalität des Menschen nicht aus dem Auge zu verlieren. Wir kennen die Umwandlung menschlicher Konstruktionen in Naturgegebenheiten oder Gesetze der Schöpfungsordnung. Der eigene moralische Standpunkt erscheint auf diese Weise als zwingend. Eine solche Verdinglichung (vgl. Berger/Luckmann 1980: 94-98) blockiert das Denken und Handeln. Auf der anderen Seite gibt es die nicht weniger reduktionistische Vorstellung, man könne, „wenn einem diese Welt nicht passe, beliebig eine andere konstruieren“ (Nassehi 2003b: 246). Beide Vorstellungen weichen der Aufgabe aus, sich in Beziehung zu setzen zu dem Verhältnis, das der Mensch ist.

Die differente Einheit menschlichen Daseins droht also immer wieder aufgespalten zu werden. Um dem zu entgehen, erscheint eine Lebensform angemessen zu sein, „in der Menschen sich im Denken und Handeln selbständig zu ihrer doublettenhaften Existenz verhalten“ (Meyer-Drawe 1998: 49), also ihre „Selbstbestimmung unter bestimmten Bedingungen“ (ebd.: 48) zu leben versuchen. Körper-Haben und Körper-Sein sind die zwei Seiten einer Medaille. Das Körper-Haben ist Ausdruck von Freiheit, es kann aber instrumentalisiert werden, gegenwärtig durch das propagierte unternehmerische Selbst. Das Körper-Sein schützt uns vor der Verdrängung unserer Endlichkeit und Verwundbarkeit, es kann aber über den Weg der Verdinglichung zur Verweigerung von Lebensmöglichkeiten führen. Damit haben wir so etwas wie eine *Suchformel*, die sich von der Vermutung leiten lässt, dass wir immer dann uns selbst und den anderen nicht gerecht werden, wenn wir uns von der labilen Doppelsinnigkeit des Menschseins verabschieden.

Die vorgetragenen Überlegungen sollten deutlich machen, dass die Möglichkeit, sich der Kontingenz der eigenen Identität und Körperlichkeit reflexiv bewusst

zu werden, von anthropologisch grundlegender Bedeutung ist. Wenn wir theologisch an diese Bestimmung positiv anknüpfen, dann weisen wir damit weder die eigene Geschöpflichkeit zurück, noch werden wir zu Dualisten. Es geht uns vielmehr um die Anerkennung der für den Menschen von Natur aus notwendigen kulturellen Entfaltung seiner selbst, also seiner *reflexiven Selbstbestimmung unter bestimmten Bedingungen*. Hält das theologische Denken mit dieser anthropologischen Bestimmung nicht Schritt, dann verharret die Religion in einer Moral des demütigen Gehorsams gegenüber den machtvollen Ansprüchen präreflexiver Vorgegebenheiten, seien es moralische Autoritäten, natürliche Zwecke oder körpernahe Erlebnisse. Dieser Weg führt über kurz oder lang in die Spielarten eines religiösen Antimodernismus, der kein positives Verhältnis findet zum modernen Menschenrecht auf Gewissensfreiheit, das ja die Freiheit einer selbstbestimmter Lebensführung einschließt (vgl. Goertz 2014b). Erst wenn geklärt worden ist, dass wir über uns selbst verfügen können und dürfen, kann sinnvoll über die Frage nachgedacht werden, welche Form der Verfügung sich ethisch rechtfertigen lässt und welche nicht.

Theologisch ist also der Glaube entschieden in den Kategorien von Freiheit und Autonomie auszulegen (vgl. Pröpper 2011) und der menschliche Körper als praktische Wirklichkeit zu denken, d.h. im Horizont endlicher Freiheit. So gilt eben auch für den Menschen in seiner Leiblichkeit: „Der Mensch ist bereits in sich widersprüchlich. Dies hängt mit seiner Freiheitsverfassung zusammen“ (Striet 2014: 153). An dieser Selbsterfahrung und nicht erst am Phänomen der Sünde begegnet uns menschliche Erlösungsbedürftigkeit. Denn es gibt keine Selbsterlösung von der *conditio humana*, weder durch eine Flucht vor dem Körper-Haben, noch durch eine Flucht in das Körper-Sein. Mit dem christlichen Glauben ist jedoch die Hoffnung in die Welt gekommen, dass wir in unserer besonderen Daseinsweise als endliche und autonome Wesen von Gott unbedingt gewollt und gerechtfertigt sind.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Stephan Goertz

Seminar für Moralthologie und Sozialethik (Abt. Moralthologie)

Katholisch-Theologische Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Saarstraße 21, 55099 Mainz

goertzst@uni-mainz.de

Anmerkungen

- 1 „Jeder ist vor Gott für sein Leben verantwortlich. Gott hat es ihm geschenkt. Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens. Wir sind verpflichtet, es dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil der Seele zu bewahren. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.“ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2280.
- 2 Das bedeutet für das Geschlechterverhältnis und die Sexualmoral: „Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, muß seine Geschlechtlichkeit anerkennen und annehmen. Die leibliche, moralische und geistige Verschiedenheit und gegenseitige Ergänzung sind auf die Güter der Ehe und auf die Entfaltung des Familienlebens hingeordnet [sic].“ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2333. So wird der Weg zur Anerkennung von Homosexualität als Normvariante sexueller Orientierung versperrt.
- 3 Vgl. die Kurzformel von Walter Kasper (2014): „Nach christlicher Überzeugung ist der Leib [...] Realsymbol der Seele und die Seele prägende Seinsform des Leibes“ (ebd.: 22).
- 4 Wenn ich auf einem Auge nahezu blind bin, dann ist das keine individuelle oder soziale Konstruktion. Wenn die Sehschwäche mein linkes Auge betrifft, hätte ich in vergangenen Zeiten aber womöglich nicht Priester werden können (vgl. zum so genannten *oculus canonis* den *Codex Iuris Canonici* 1917, c. 984). Da das Messbuch auf der linken Altarseite zu liegen hatte, hätte ich unter Umständen nicht auf ‚anständige‘ Weise die Messe lesen können. So wird durch eine religiöse Norm aus einer körperlichen Beeinträchtigung ein soziales Faktum.
- 5 „Die menschlichen Sexualbeziehungen sind generell als ‚contra naturam‘ zu bezeichnen, da sie stets – welche Form auch immer sie haben mögen – darauf beruhen, dass Naturgegebenheiten Thema des Handelns geworden sind“ (Nagl-Docekal 2001: 37).
- 6 Zu den gegenüber Plessner heute vorsichtigeren Abgrenzungen zwischen tierischen und menschlichen Lebensformen vgl. Luckmann 2007: 234ff. Die von Plessner herausgestellten Merkmale menschlicher Lebensführung verlieren dadurch aber nicht ihre Gültigkeit.
- 7 Vgl. auch den Sammelband von Jürgen Friedrich und Bernd Westermann (1995).
- 8 Vgl. außerdem Fischer 2006.
- 9 Der hier behauptete Wandel hin zu einer um die Einzigkeit und Besonderheit des Individuums reflexiv wissenden Selbstbeschreibung lässt sich entlang der Gattung der Autobiographie nachzeichnen. Vormoderne Formate konzentrieren sich bis ins 18. Jahrhundert hinein auf stereotype Lebensläufe und wollen keine persönlichen Identitäten präsentieren. Sie verfolgen dabei häufig moralisch-didaktische Zwecke. Die klassisch moderne Form setzt auf postkonventionelle Biographien, in denen die unverwechselbare Individualität zu Tage tritt. Die Selbstpräsentation wechselt von der Fremd- zur Selbstreferenz. Vgl. Alheit/Brandt 2006.
- 10 Benedikt XVI., Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der päpstlichen Familie (2012): „Nach dem biblischen Schöpfungsbericht gehört es zum Wesen des Geschöpfes Mensch, daß er von Gott als Mann und als Frau geschaffen ist. Diese Dualität ist wesentlich für das Menschsein, wie Gott es ihm gegeben hat. Gerade diese Dualität als Vorgegebenheit wird bestritten. Es gilt nicht mehr, was

- im Schöpfungsbericht steht: ‚Als Mann und Frau schuf ER sie‘ (Gen 1, 27). Nein, nun gilt, nicht ER schuf sie als Mann und Frau; die Gesellschaft hat es bisher getan, und nun entscheiden wir selbst darüber. Mann und Frau als Schöpfungswirklichkeiten, als Natur des Menschen gibt es nicht mehr. Der Mensch bestreitet seine Natur. Er ist nur noch Geist und Wille. Die Manipulation der Natur, die wir heute für unsere Umwelt beklagen, wird hier zum Grundentscheid des Menschen im Umgang mit sich selber. Es gibt nur noch den abstrakten Menschen, der sich dann so etwas wie seine Natur selber wählt. [...] Wo die Freiheit des Machens zur Freiheit des Sich-selbst-Machens wird, wird notwendigerweise der Schöpfer selbst gezeugnet und damit am Ende auch der Mensch als göttliche Schöpfung, als Ebenbild Gottes im Eigentlichen seines Seins entwürdigt.“ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_ge.html (Zugriff am: 15.01.2015).
- 11 Vgl. zur Kritik konstruktivistischer Theorien Willaschek 2005. Bei allen Einwänden ist auch für Willaschek die soziale Wirklichkeit der Bereich, in dem konstruktivistische Annahmen „eine gewisse Berechtigung“ (ebd.: 770) haben, denn Institutionen sind nicht als reale Gegenstände zu begreifen. In der Tradition fallen sie in den Seinsbereich des *esse morale*, vgl. dazu Kobusch 1997.
 - 12 Vgl. zum Begriff „zweite Natur“ Hegel 1979: 300.
 - 13 Dazu: Joas 1989.
 - 14 Für diese Richtung stehen etwa das Hauptwerk von Norbert Elias, „Über den Prozeß der Zivilisation“ (1939), und zahlreiche Schriften von Michel Foucault. Vgl. zu dessen Schule machender Historisierung des Körpers Siebenpfeifer 2008. Als dritte prägende Figur ist Pierre Bourdieu (u.a. 1976, 2001) zu nennen.
 - 15 Vgl. die Impressionen zur „Physiognomie der sozialen Klassen“ bei Bude 2008. Empirische Belege für den Zusammenhang zwischen Krankheit und Armut liefern Lampert/Kurth 2007.
 - 16 Eine den körperlichen Eigensinn integrierende Handlungstheorie entwirft Joas 1992.
 - 17 „Demnach wäre das Begriffspaar ‚sex/gender‘ ein geeignetes Instrument, um herauszuarbeiten, daß gesellschaftliche Normen von leiblichen Bedingungen zu unterscheiden sind, auch wenn sie buchstäblich einverleibt werden können“ (Nagl-Docekal 2001: 67). Vgl. auch Goertz 2015.
 - 18 Vgl. etwa die einschlägigen Beiträge zum Stichwort Gender (dort immer „Gender“) im Lexikon Familie (vgl. Päpstlicher Rat für die Familie 2007). Der Kampf gegen die „Gender-Ideologie“ nimmt dabei zuweilen groteske Züge an. Vgl. die Analyse von Marschütz 2014.
 - 19 Vgl. aus dem katholischen Raum etwa die in vielen Auflagen erschienenen Bände „Kämpfen und Lieben. Wie Männer zu sich selbst finden“ (Grün 2003) oder „Königin und wilde Frau. Lebe, was du bist!“ (Jarosch/Grün 2009). Das Thema Religion und Gender findet seit einigen Jahren besondere Beachtung, nicht zuletzt als Seitenarm der Diskussion um die Wiederkehr der Religion. Schon früh zum Thema: Riesebrodt 2000; vgl. Jeffers/Höpflinger/Pezzoli-Olgianti 2008; Madigen 2011; Stollberg-Rilinger 2014.
 - 20 Vgl. Böckelmann 2011.
 - 21 Vgl. die materialreichen Darlegungen von Reckwitz 2010.
 - 22 Als literarische Darstellung: McEwan 2005: 143-166.
 - 23 Dass dies nicht so harmlos ist, wie es hier klingen mag, darauf weist Hans Joas in seiner Handlungstheorie hin. Wer nicht einfach von der Handlungsfähigkeit ausgeht, sondern ihre Voraussetzungen in der Erfahrungswelt von Menschen thematisiert, der „muß in den ‚dionysischen‘ Grund aller Rationalität

- und Sozialität hinuntertauchen“ (Ders. 1992: 285), dorthin, wo Ich-Grenzen überschritten werden.
- 24 Für Gumbrecht (2004) beinhalten ästhetische Erlebnisse „notwendig ein Element von Gewalt“ (ebd.: 134), insofern darin etwas Substantielles Raum beanspruchend auftritt.
- 25 Das ist die These von Christoph Henning: „Grundgefühle werden nicht aus dem Nichts ‚konstruiert‘, sie werden aus einem weiten anthropologischen Set von Möglichkeiten durch gewandelte Anforderungsbedingungen als Potentiale aktiviert und sozial geformt. Sie bilden den Hintergrund für das empfundene Gefühlsleben“ (Ders. 2008: 379).
- 26 „Die persönliche Identität des Menschen entwickelt sich nicht in selbstgenügsamer subjektiver Reflexion. [...] Gesellschaftlichkeit im Sinne von Intersubjektivität ist die Grundvoraussetzung dafür, dass der einzelne Mensch eine persönliche Identität ausbildet“ (Luckmann 2007: 213).

Literatur

- Alheit, Peter/Brandt, Morten (2006): *Autobiographie und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Alkemeyer, Thomas (2007): *Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18/2007, S. 7-18.
- Alkemeyer, Thomas et al. (Hrsg.) (2003): *Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur*. Konstanz: UVK.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bette, Karl-Heinz (2004): *X-treme. Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports*. Bielefeld: transcript.
- Bette, Karl-Heinz (2005): *Risikokörper und Abenteuersport*. In: Schroer, Markus: *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 295-322.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Böckelmann, Frank (2011): *Risiko, also bin ich. Von Lust und Last des selbstbestimmten Lebens*. Berlin: Galiani.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bude, Heinz (2008): *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*. München: Hanser.
- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Diederichsen, Diedrich (2008): '82 und die Folgen. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 30.9.2008, S. 15.
- Duttweiler, Stefanie (2007): *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*. Konstanz: UVK.
- Dux, Günter (1970): *Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt. Ein Nachwort*. In: Plessner, Helmuth: *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne*. Hrsg. von Günter Dux. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 255-316.
- Elias, Norbert (1939): *Über den Prozeß der Zivilisation*. 20., neu durchges. u. erw. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Engler, Stefanie (2001): *„In Einsamkeit und Freiheit?“ Zur Konstruktion der wissenschaftlichen Persönlichkeit auf dem Weg zur Professur*. Konstanz: UVK.
- Fischer, Joachim (2006): *Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 35, 5, S. 322-347.
- Fiorenza, Francis Peter/Metz, Johann Baptist (1967): *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*. In: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus: *Mysterium Salutis Bd. 2. Einsiedeln: Benziger*, S. 584-636.
- Friedrich, Jürgen/Westermann, Bernd (Hrsg.) (1995): *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Goertz, Stephan (2005): *Privatsache gesund? Eine Kritik des Prinzips Eigenverantwortung*. In: *Ethica* 13, 4, S. 339-356.
- Goertz, Stephan (2008): *Identität bilden. Kennzeichen und Ambivalenzen eines*

- prekären Unternehmens. In: Münk, H.J. (Hrsg.): Wann ist Bildung gerecht? Ethische und theologische Beiträge im interdisziplinären Kontext (Forum Bildungsethik). Bielefeld: wbv, S.127-143.
- Goertz, Stephan (2014a): Reflexive Männlichkeit. Gesellschaftsstruktur und die Semantik der Geschlechter. In: Fischer, M. (Hrsg.): Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung. Wien/Berlin: LIT, S. 117-137.
- Goertz, Stephan (2014b): Autonomie im Disput. Moraltheilologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 55, S. 105-129.
- Goertz, Stephan (2015): Sex und Gender. Moraltheilologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung. In: Lebendige Seelsorge 66, 2, S. 88-93.
- Goethe, Johann Wolfgang (1985): Dramen 1765-1775. Sämtliche Werke. 27 Bände. Hrsg. von Dieter Borchmeyer u.a. Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gorkow, Alexander (2008): Draußen scheint die Sonne. 28 Interviews. Köln: KiWi.
- Grün, Anselm (2003): Kämpfen und Lieben. Wie Männer zu sich selbst finden. 8. Aufl. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Gugutzer, Robert (2006): Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Ders. (Hrsg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 9-53.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004): Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2005a): Lob des Sports. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2005b): Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität. In: Merkur 59, 677/678, S. 751-761.
- Hahn, Alois (2000): Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Haude, Rüdiger (2008): Frei-Beuter. Charakter und Herkunft piratischer Demokratie im frühen achtzehnten Jahrhundert. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 56, 7/8, S. 593-616.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heidbrink, Ludger/Hirsch, Alfred (Hrsg.) (2008): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie. Frankfurt/M.: Campus.
- Henning, Christoph (2008): Vom Systemvertrauen zur Selbstverantwortung: Der Wandel kapitalistischer Gefühlskultur und seine seelischen Kosten. In: Heidbrink, L./Hirsch, A. (Hrsg.) (2008): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie. Frankfurt/M.: Campus, S. 374-394.
- Jarosch, Linda/Grün, Anselm (2009): Königin und wilde Frau. Lebe, was du bist! 10. Aufl. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Jeffers, Ann/Höpflinger, Anna-Katharina/Pezzoli-Olgati, Daria (2008): Gender und Religion. Ein Handbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Joas, Hans (1989): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Denkens von G.H. Mead. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaaser, Eduard (1998): Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. In: Stimmen der Zeit 216, 2, S. 89-102.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.) (1982): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Kasper, Walter (2014): Das Evangelium von der Familie. Freiburg i. Br.: Herder.
- Kaufmann, Jean-Claude (1994): Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag. Konstanz: UVK.
- Kaufmann, Jean-Claude (2005): Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität. Konstanz: UVK.
- Kessler, Suzanne J./McKenna, Wendy (1978): Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago/London: The University Of Chicago Press.
- Kläden, Tobias (2005): Mit Leib und Seele: Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Kobusch, Theo (1997): Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kommission für Zukunftsfragen Bayern-Sachsen (Hrsg.) (1997): Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklungen, Ursachen und Maßnahmen. Teil 3: Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungslage. Bonn. <<https://www.bayern.de/wp-content/uploads/2014/09/Bericht-der-Kommission-f%C3%BCr-Zukunftsfragen-der-Freistaaten-Bayern-und-Sachsen-Teil-3.pdf>>. (Zugriff am 8. 4.2015).
- Krondorfer, Björn (2008): Eunuchen oder Viagra? Frühchristliche Männlichkeit-sideale als zeitgenössische Irritation. In: Walz, H./Plüss, D. (Hrsg.): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet. Münster: LIT, S. 57-71.
- Kucklick, Christoph (2008): Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lampert, Thomas/Kurth, Bärbel-Maria (2007): Sozialer Status und Gesundheit von Kindern und Jugendlichen: Ergebnisse des Kinder- und Jugendgesundheits-survey (KiGGS). In: Deutsches Ärzteblatt 104, 26.10.2007. A2944-A2949. <<http://www.aerzteblatt.de/pdf/104/43/a2944.pdf>>. (Zugriff am 7.4.2015).
- Legnaro, Aldo/Birenheide, Almut (2008): Regieren mittels Unsicherheit. Regime von Arbeit in der späten Moderne. Konstanz: UVK.
- Luckmann, Thomas (2007): Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie. Konstanz: UVK.
- Luhmann, Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 149-258.
- Luhmann, Niklas (1995): Soziologische Aufklärung Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Madigen, Patricia (2011): Women and Fundamentalism in Islam and Catholicism. Negotiating Modernity in a Globalized World. Religions an Discourse, 53, 2011.
- Marschütz, Gerhard (2014): Trojanisches Pferd Gender? Theologische Anmerkungen zur jüngeren Genderdebatte im katholischen Bereich. In: Schlögl-Flierl, K./Prüller-Jagenteufel, G.M. (Hrsg.): Aus Liebe zu Gott – im Dienst am Menschen (StdM.NF 2). Münster: Aschendorff, S.431-454.
- McEwan, Ian (2005): Saturday. Zürich: Diogenes.
- Mead, Georg Herbert (1968): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Meuser, Michael (1998): Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster. Opladen: VS.
- Meyer-Drawe, Käte (1998): Streitfall „Autonomie“. Aktualität, Geschichte und Systematik einer modernen Selbstbeschreibung von Menschen. In: Bauer et

- al.: Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie 1: Fragen nach dem Menschen in der umstrittenen Moderne. Hohengehren: Schneider, S. 31-49.
- Mill, John Stuart (2009): Über die Freiheit. Auf der Grundlage der Übersetzung von Else Wentscher neu hrsg. v. Horst D. Brandt. Philosophische Bibliothek Bd. 583. Hamburg: Meiner.
- Nagl-Docekal, Herta (2001): Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt/M.: Fischer.
- Nagl-Docekal, Herta (2014): Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeption. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Nassehi, Armin (2003a): Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter. In: Pasero, U./Weinbach, C. (Hrsg.) (2003): Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 80-104.
- Nassehi, Armin (2003b): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin (2006): Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich (1999a): Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Bd. 1. Neuausgabe. München: dtv, S. 875-890.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): Götzen-Dämmerung. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Bd. 6. Neuausgabe. München: dtv, S. 57-161.
- Nixdorf, Sophie (2011): o.T. In: port01. Stadtmagazin in Mainz, Ausgabe Februar 2011, S. 26.
- Päpstlicher Rat für die Familie (2007): Lexikon Familie. Paderborn: Schöningh.
- Pasero, Ursula/Weinbach, Christine (Hrsg.) (2003): Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (1961): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. 3. Aufl. Bern/München: Sammlung DALP.
- Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. Berlin: De Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1980): Zur deutschen Ausgabe. In: Berger, P. L./Luckmann, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. IX-XVI.
- Plessner, Helmuth (1985): Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Schriften Bd. X. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pröpper, Thomas (2011): Theologische Anthropologie. 2 Bde. Freiburg i. Br.: Herder.
- Ratzinger, Joseph (2005): Einführung in das Christentum. 6. Aufl. München: Weltbild.
- Reckwitz, Andreas (2010): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne bis zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reese-Schäfer, Walter (2008): Autonomiepostulat als Verantwortungszumutung: Jeder ein Unternehmer? In: Heidbrink, L./Hirsch, A. (Hrsg.): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie. Frankfurt/M.: Campus, S. 395-418.
- Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. München: Beck.
- Roß, Jan (2012): Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird. Berlin: rohwoit.
- Schroer, Markus (Hrsg.) (2005): Soziologie des Körpers. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Siebenpfeiffer, Hania (2008): Körper. In: Kammler, C./Parr, R./Schneider, U.J. (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Stuttgart: J.B.Metzler, S. 266-272.

- Simmel, Georg (1995): Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 Bd. 1. Gesamtausgabe Bd. 7/1. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (2008): Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt u. m. e. Nachw. v. O. Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stegmann, Stefanie (2006): „...got the look!“ Wissenschaft und Outfit. Eine kulturwissenschaftliche Studie über Effekte von Habitus, Fachkultur und Geschlecht. Münster: LIT.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2014): „Als Mann und Frau schuf er sie.“ Religion und Geschlecht. Würzburg: Ergon.
- Robert Stoller (1968): Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Feminity. New York: Science House.
- Striet, Magnus (2014): In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne. Freiburg i. Br.: Herder.
- Villa, Paula-Irene (2008): Habe Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung. In: Dies. (Hrsg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript. S.: 245-272.
- Willaschek, Marcus (2005): Realismus – die vermittelte Unmittelbarkeit unseres Zugangs zur Welt. In: Merkur 59, 677/678, S. 762-772.
- Willems, Marianne (1999): Vom ‚bloßen Menschen‘ zum ‚einzigartigen Menschen‘. Zur Entwicklung der Individualitätssemantik in Rationalismus, Empfindsamkeit und Sturm und Drang. In: Willems, H./Hahn, A. (Hrsg.): Identität und Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 102-137.

Magnus Striet

Von Natur aus Diskurs

Theologisches zur Kulturalität des Körperdiskurses

Nicht neu, aber anders: Selbstreferentielle Körperdiskurse unter den Bedingungen der Moderne

These:

Der konstruktivistische Umgang mit dem Körper ist nicht erst ein modernes Phänomen. Neu und genuin modern ist die Reflexion auf dieses Phänomen unter der Bedingung des Endes der Metaphysik und der transzendentalen Heimatlosigkeit.

Dass gegenwärtige Körperdiskurse derart stark in das Interesse kultursoziologischer Forschung gerückt sind, kann kein Zufall sein. Offensichtlich hat die Moderne eine noch in den Blick zu nehmende Dynamik in den Umgang mit dem menschlichen Körper gebracht, die im historischen Vergleich signifikant neue Körperdiskurspraktiken initiiert hat (vgl. Degele 2007; Patzel-Mattern 2000). Angesichts der Tatsache, dass der menschliche Körper inszeniert wird, ja immer bereits inszeniert ist, hat sich innerhalb der körperbezogenen Forschung die Grundeinsicht etabliert, dass die Rede von *dem* Körper problematisch, wenn nicht gar irreführend ist. Dass das Spektrum moderner Körperinszenierungen und -experimente intensiv in den Fokus des soziologischen Interesses geraten ist, resultiert jedoch nicht nur aus der Wahrnehmung der historischen Variabilität von Körperinszenierungen. Es ist vielmehr auch der Vermutung geschuldet, dass sich eine Zeit anhand ihrer spezifischen Körperinszenierungen auf den Begriff bringen lässt. In seiner Sichtbarkeit ist der Körper Artefakt, und er ist damit zugleich Seismograf kultureller Trends. An ihm lässt sich immer auch ablesen, wie sich der Mensch versteht – wie er sich stets neu erfindet, aber eben auch wie er stets neu durch gesellschaftliche, politische und ökonomische Prozesse gestaltet wird.

Man kann nicht nachdrücklich genug davor warnen, den konstruktivistischen Umgang mit dem menschlichen Körper an sich bereits als ein typisches Phänomen der Moderne auszuweisen. Im Verlauf dieser Überlegungen sollen die Gründe dafür erschlossen werden, warum der Mensch ein Wesen ist, das notwendig in seinen – dabei immer gesellschaftlich vermittelt bleibenden – eigenen Körperdiskurs verstrickt ist. Der Mensch *ist* nicht einfach, sondern er ist sich selbst in seiner konkreten geschichtlich dimensionierten Vorfindlichkeit Aufgabe. Daher soll die These vertreten werden, dass der Mensch von Natur aus Diskurs ist, ob er dies nun will oder nicht. Dabei wird zu klären sein, was unter Natur zu verstehen ist. Für die Theologie katholischer Ausprägung ist

dieses Anliegen vor allem deshalb dringlich, weil sie zumindest teilweise bis heute in ein Verständnis von Naturrecht verstrickt ist, das es ihr schwer macht, sich auf anthropologische Theoriebildungen einzulassen, die konstruktivistische Strukturmerkmale aufweisen. Dass das, was ist, gottverfügt sei und deshalb in normativer Hinsicht Geltung für den Menschen beanspruche, ist unübersehbar eine bis heute im Kontext lehramtlich-theologischer Ethik anzutreffende Argumentationsfigur. Die Aufgabe des Menschen besteht in einer solchen Logik darin, einer Schöpfungsbestimmung gerecht zu werden, die ihm vorgegeben ist (Herder Korrespondenz Spezial 2014). Zumal die empfindliche Dimension menschlicher Sexualität immer wieder in den Zugriff einer solchen theologischen Betrachtungslogik (Knauß 2008) gerät, die mit göttlichen Imperativen im Gepäck (Friedrich Wilhelm Graf) unterwegs ist. Was für Teile der christlichen Ethik gilt, nämlich von eingestifteten normativen Ordnungsmustern auszugehen, scheint allerdings spezifisches Strukturmerkmal vieler Religionen zu sein. Als letztlegitimatorische Instanz wird entweder ein durch ‚die‘ Vernunft der natürlichen Schöpfungsordnung abzulesendes *ius divinum* und/oder eine göttliche Offenbarung gesetzt (Goertz/Striet 2014; Striet/Werden 2014).

Dass die Annahme eines Aufgehobenseins des Menschen in einem göttlichen Kosmos der Moderne abhanden gekommen ist, der moderne Mensch im Zeitalter der „transzendentalen Heimatlosigkeit“ (Lukács 1971) lebt, muss nicht nochmals beschrieben werden (Striet 2009; ders. 2015). Die Moderne konstituiert sich geradezu aus dieser Verlusterfahrung heraus. Nicht dass der Glaube an Gott nicht mehr möglich wäre. Aber der Mensch reflektiert sich jedenfalls dann, wenn er sich auf das Theorieniveau neuzeitlicher und moderner Philosophie begibt, nun seinerseits als strittig und wird sich darüber seiner kontingenten Struktur bewusst. Was möglich ist, was als in sich widerspruchsfrei gedacht werden kann, muss nicht notwendig wahr sein. Insofern könnte zwar eine Schöpfungsordnung in der Logik eines Glaubens als gegeben angesetzt werden. Es müsste aber zugestanden werden, dass diese nicht allgemeinverbindlich als wahr und damit als notwendig zu akzeptieren ausgewiesen werden könnte. Sich frei erschaffen zu müssen, keiner metaphysisch abgesicherten natürlichen Ordnung folgen zu können, wird damit zu einem Merkmal der Moderne (Schnädelbach 1992). Für die modernen Körperdiskurse dürften diese transzendentalen Entsicherungen des Menschen von erheblicher Bedeutung sein. Der moderne Mensch findet sich als das Wesen vor, das sich erfinden muss in einer ziellos ablaufenden Evolution. Die Entdeckung, dass der Mensch wie die gesamte organische Welt evolutiven Prozessen nicht nur unterworfen ist, sondern sich diesen ‚verdankt‘, hat wie kaum eine andere Wissenserrungenschaft das Kontingenzbewusstsein in der Moderne angeschärft. Sucht man Moderne qualitativ zu bestimmen, auf ein *Proprium* engzuführen, so ist jedenfalls für ein bestimmtes Verständnis von Moderne die Bestreitung des Glaubens an eine eingestiftete Ordnung ein signifikantes Strukturmerkmal.

Allerdings setzt die Frage, ob der Mensch nur das Zufallsprodukt einer ateologisch zu betrachtenden evolutiven Naturgeschichte ist oder sich einer durch Freiheit auszeichnenden schöpferischen Wirklichkeit verdankt, wie es die monotheistischen Theologien in ihren Hauptströmungen vertreten, noch

nicht selbstverständlich einen Unterschied zwischen metaphysisch verhafteten und modernen Positionen. Fakt ist zunächst nur, dass der Mensch sich in einer spezifischen Bewusstseinsstellung zu sich selbst vorfindet, welche ihm einerseits Gestaltungsräume eröffnet, ihn andererseits nun aber auch dazu *zwingt*, sich selbst zu gestalten. Von daher ist der Diskurs über Körper ein epochenübergreifendes Phänomen. Zu allen Zeiten sind Menschen kreativ mit dem Körper umgegangen. Von Modephänomenen bis zu Bestattungsriten, von sportiven Erprobungen des Körpers bis zu religiös-asketischen Abdrängungen basalvitaler Bedürfnisse, von der Ausdeutung bis zur Praxis der Sexualität – immer zeigt sich: Der Mensch *ist* nicht einfach, sondern er ist das Wesen, das sich zu interpretieren und sich zu sich selbst zu verhalten hat. Dabei erfährt er immer auch, dass er sich zu einer Vorfindlichkeit verhält, die ihm häufig signalisiert, gerade nicht „Herr im eigenen Haus“ (Sigmund Freud), sondern in einer Weise bestimmt zu sein, die der Möglichkeit freier Gestaltung und damit der Möglichkeit von Autonomie enge Grenzen setzt oder ihr gar strikt entgegensteht. Signifikant für die Moderne ist deshalb noch nicht, dass der Mensch sich in seiner Körperlichkeit zumindest immer auch sein eigener Diskurs ist, sondern dass reflexiv ins Bewusstsein gehoben ist, dass es diese kontingenten Diskurspraktiken gibt und diese in geschichtlich generierten und insofern kontingenten Diskursformationen erfolgen, die dann, wenn es überhaupt Autonomie geben soll, in ihrer Kontingenz aufzuklären sind, um sie der freien Gestaltungsmöglichkeit zu übergeben. Michel Foucaults Arbeiten zum Sexualitätsphänomen sind das vielleicht berühmteste Beispiel einer solchen freiheitseröffnenden Aufklärungspraxis im 20. Jahrhundert (Foucault 1983).

Dabei wird man in Rechnung stellen müssen, dass durch die reflexiven Körperdiskurse – durch die Beschreibung von faktisch praktizierten Körperinszenierungen beziehungsweise durch die Analyse des konstruierenden Umgangs mit dem Körper, durch den dieser erst wird, was er *ist* – ihrerseits Körperpolitik gemacht wird. Denn da das, was als Wirklichkeit beschrieben wird, immer in gesellschaftlich-kulturellen Prozessen als solches hervorgebracht und definiert wird, ist der soziologische Diskurs zweifelsohne selbst ein Akteur der sozialen Wirklichkeitskonstruktion der Gegenwart ‚von Gewicht‘. Nicht nur, dass es keine Erkenntnis ohne Interesse gibt, sondern mehr noch: *Jede* als Erkenntnis sich beschreibende Erkenntnis (ob geltungstheoretisch ausgewiesen oder nicht) formiert de facto immer das mit, was als Wirklichkeit beschrieben wird.

Von Natur aus politisch: Der soziologische Diskurs der Moderne

These:

Der soziologische Diskurs legt mit seinem Fokus auf die diachrone und synchrone Vielfalt von Diskurspraktiken deren Kontingenz offen; doch auch der soziologische Diskurs ist, wie jeder andere, kein politikfreier Raum.

Der gegenwärtig zu beobachtende dynamisierte und flexibilisierte Umgang mit dem Körper dürfte wesentlich damit zu tun haben, dass die philosophische Reflexion für die Kategorie der Kontingenz sensibilisiert und der soziologische Blick historische Kontingenzen aufgedeckt hat, die zuvor so nicht herausgearbeitet werden konnten. Dabei hebt der soziologische Blick nur ins Bewusstsein, was faktisch konstitutiv für das Bewusstsein der Moderne überhaupt ist. Die Reflexion darauf, dass das, was faktisch ist, kontingent ist, nicht so sein muss, wie es ist, zumindest in Grenzen variabel und veränderbar ist, nichts mehr aus sich selbst heraus beziehungsweise durch sein Eingebundensein in einen metaphysischen *ordo* selbstverständlich Geltung beanspruchen kann, ist konstitutiv für das Bewusstsein der Moderne. Mit Herbert Schnädelbach gesprochen, ist die Moderne „als die gesellschaftliche Situation einer Kultur zu verstehen, in der die Menschen in *selbst zu verantwortenden kognitiven und normativen Ordnungen leben* müssen.“ (Schnädelbach 1992). Ihre historisch-genealogische Denkweise ist eines ihrer wichtigsten Merkmale. Ist das Bewusstsein von der Kontingenz alles dessen, was ist, aber erst einmal erwacht, so verlieren sich selbstverständliche Geltungsansprüche. Kein anderer Diskurs hat dies so stark gezeigt wie die Genderdebatte. An das biologische Geschlecht gebundene Rollenzuschreibungen sind längst in ihrer historischen Kontingenz rekonstruiert, die Rede von *dem* biologischen Geschlecht selbst ist nicht nur in ihrer sexualtheoretischen Analyse uneindeutig geworden, sondern findet sich vor allem dadurch auch in ihren selbstverständlichen normativen Ansprüchen an die Subjekte erschüttert.

Kontingenzsensible Rekonstruktionsarbeit muss nicht zwangsläufig auf einen nur noch relativierenden Umgang mit der Phänomenwelt hinauslaufen. Aber das, was gelten soll, wird begründungspflichtig. Schon deshalb wird ein Denken, das daran interessiert ist, Orientierungswissen zur Verfügung zu stellen, sich diesen soziologischen Diskursen zu stellen haben – ja, mehr noch: Ein solches Denken hat sich darüber im Klaren zu sein, dass es selbst sich ebenso in einem Kontext vollzieht, der immer bereits konstruiert ist. Diese formalen und materialen Konstruktionsprinzipien aufzudecken, sie als gesellschaftliche Prinzipien zu beschreiben, ist Aufgabe der Soziologie. De facto wird allein schon durch diese Beschreibungsvorgänge Politik gemacht. Denn indem das faktisch Geltende seines kontingenten Ursprungs überführt wird, wird es neu dem Normierungsdiskurs zugeführt.

Wenn also die soziologische Selbstbeschreibung der Gegenwart und ihrer Diskurspraktiken ins Zentrum des Modernitätsbewusstseins selbst gehört, sie konstitutiv für dieses ist, so muss ein Denken, das beabsichtigt, Orientierungswissen zur Verfügung zu stellen, sich seinerseits im Kontext dieser soziologischen Selbstbeschreibung formieren. Dies gilt dann selbstverständlich auch für

die Theologie und ihr Interesse, ein spezifisch grundiertes Orientierungswissen zur Verfügung stellen zu wollen.

Die zahlreichen Studien zu gegenwärtigen Körperphänomenen sollen hier nicht referiert werden. Lediglich auf zwei Aspekte soll eigens hingewiesen werden, da diese für die nachfolgenden Reflexionen eine wesentliche Rolle spielen. So wird (1) die Überzeugung geteilt, dass, historisch betrachtet, der Körper deshalb immer stärker zur Konstruktionsfläche von Identitätsprojektionen wird, weil mit dem Zusammenbruch metaphysischer Weltbilder auch diejenigen anthropologischen Diskurse zusammengebrochen sind, die bis dahin selbstverständlich vorherrschende Körpermuster stabilisierten. Für diese historische Dynamik lassen sich weit verzweigte geistesgeschichtliche Gründe angeben. Es griffe zu kurz, ein erst mit dem Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert datiertes Modernitätsbewusstsein für diese Dynamik verantwortlich zu erklären. Zweifelsohne rückt hier zwar das Individuum ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die für einen bestimmten Begriff von Neuzeit konstitutiven Ursprünge eines konsequenten Denkens des Individuellen liegen freilich im 14. Jahrhundert, im Nominalismus, der die selbstverständliche Geltung von Allgemeinbegriffen zugunsten einer Theorie des Kontingenten und damit des Individuellen verabschiedet. Dass dieses Denken des Individuellen sich ganz wesentlich biblischem Denken und den hier zu beobachtenden Freiheitsimpulsen verdankt, wird leider gerne übersehen (vgl. Krings 1987).

Außerdem ist (2) zu betonen, dass der Körper nicht nur immer stärker zur Konstruktionsfläche von Identitätsprojektionen wird, sondern eine starke Tendenz zu einem experimentellen Umgang mit der Frage möglicher Identität zu beobachten ist, die sich wiederum an Körperphänomenen aufzeigen lässt. Der Begriff der Identität ist ein komplexer Begriff, und sein Gebrauch insinuiert nur allzu schnell die Vorstellung, dass eine immer bereits vorhandene Identität nur aufgedeckt werden müsse. Mit sich identisch zu sein, wird dann als Folge einer Entdeckung von Eigentlichkeit gedacht. Wählt man die Perspektive einer Theorie endlicher Freiheit, so ist Identität anders zu bestimmen. Der Begriff drückt die Möglichkeit des Menschen aus, sich aus der Selbstursprünglichkeit einer Freiheit heraus, deren Kennzeichen die Bestimmbarkeit durch sich selbst ist, eine Identität geben zu können. Dass der Mensch dies faktisch immer tut, wird noch mit Kierkegaard zu zeigen sein. Die Konturen eines solchen Identitätsbegriffs sind allerdings, dies ist schon hier festzustellen, völlig andere als in einem naturrechtlich-ontologisch fixierten Rahmen. Identitätsbestimmungen erfolgen nicht nach dem Prinzip der Nachahmung vorgegebener Bestimmungen, die im Prozess der Geschichte zu realisieren, ‚herauszuarbeiten‘ sind, so dass die Geschichte das Exerzierfeld solcher Bestimmungen darstellte. Vielmehr verlaufen sie unter den Vorzeichen radikaler Kontingenz. Zugleich ist festzuhalten, dass die realen Identitätsbildungsprozesse konkret-geschichtlich verlaufen – gebunden an ‚das‘, als was sich das Selbst immer bereits vorfindet: als ein biologisch eingebundenes und historisch-gesellschaftlich, psychisch formatiertes Dasein, das aber umgekehrt nicht einfach determiniert ist von diesen Bedingungen.

Körperdiskurse: freiheitstheoretisch

These:

Nur aufgrund der reflexiven Distanz, in der die endliche Freiheit sich immer auch zu sich selbst und damit zu ihrem Körper befindet, lässt sich das Faktum der Diskursivität von Körper erklären und die Möglichkeit von Identität begründen – Identität gedacht als bleibende Aufgabe, die immer auch körperlichen Ausdruck gewinnt.

Wenn es keine „Ich-Fremdheit unseres Leibes“ (Hahn 1999) gäbe, gäbe es auch keinen Körperdiskurs. Diese auf der Höhe modernen Denkens formulierte Einsicht expliziert die – in der an Kant anschließenden philosophischen Tradition immer wieder reflektierte – Subjekt-Objekt-Spaltung des Denkens, in der der Mensch faktisch existiert. Aber die Ich-Fremdheit des Leibes, die hier thematisiert wird, folgt, wenn man so will, streng dem Cheftheoretiker der transzendentalen Heimatlosigkeit Friedrich Nietzsche: „Brüder, bleibt der Erde treu“, hatte er seinen Zarathustra ausrufen lassen und den Leib gegen die platonische Dominanz der Seele als zentrale Kategorie anthropologischen Denkens ausgegeben. (Nietzsche ²1988).

Entgegen einem naturalistischen Monismus, der meint, alles aus einem einzigen Prinzip, der Biologie, heraus erklären zu können, gilt es aber auch, an der Differenz festzuhalten, als die der Mensch existiert. Der Mensch ist nicht einfach sein Körper, sondern ist sich immer auch fremd, weil er in einem reflexiven Verhältnis zu dem steht, was ihm zugleich unmittelbar vertraut ist und ihn in einer an Intimität nicht zu steigernden Weise individualisiert. Selbst wenn der Mensch bei aller ursprünglichen Selbstvertrautheit aufgrund seiner Reflexivität sich notwendig immer auch fremd ist, so ist dieses Fremdsein zugleich das, was ihm vertraut ist. Doch es wäre nicht *sein* Körper, der ihm fremd ist, wenn diese Fremdheit nicht als Fremdheit des eigenen Körpers reflektiert und damit identifiziert wäre. Ohne mit einer auf das eigene körperliche Dasein bezogenen Objektivierung, einer am und im endlichen Subjekt selbst aufbrechenden Distanzierung zu rechnen, wären Körperdiskurspraktiken in ihrer Möglichkeit nicht zu erklären. Gleichzeitig ist der eigene Körper Projektionsfläche einer Selbstinszenierung, durch die Identität in ihrer Form als selbstbestimmte Identität präsentiert wird und durch die nur deshalb Identität präsentiert werden kann, weil der Körper inszeniert werden kann und in diesem Selbstinszenierungsprozess zumindest Momente von Reflexivität im Spiel sind.

Allerdings ist der Begriff der selbstbestimmten Identität mit Vorsicht zu gebrauchen. Der bisher eingeführte Begriff von Reflexivität insinuiert eine Autonomiemöglichkeit, die so nicht existiert. Von Autonomie zu reden, kann schnell dazu führen, sich in die Abstraktion zu flüchten und den Kontakt zu den Gegebenheiten, zum körperlich Konkreten, zum ‚Fleischlichen‘, und zum Gesellschaftlichen zu verlieren. Der Körper ist Resultat einer komplexen Praxis, die keineswegs nur einen einzigen Akteur, das Individuum, kennt. Immer bereits vergesellschaftet, ist der Mensch zwangsläufig auch immer bereits eingebunden in gesellschaftliche Diskursformationen, die den Begriff der Identität notwendig

prekär werden lassen. Denn mit welchem Recht kann etwas als eigene Identität behauptet werden, das, empirisch betrachtet, eindeutig vorherrschenden Formierungen und gesellschaftlich erhobenen Profilanforderungen folgt? Identitäten konstituieren sich in den Mustern der Zeit, und in eins mit diesen Konstitutionsprozessen modifizieren sich diese Muster. In vormodernen Gesellschaften etwa werden Körperdiskurse nicht die Dynamik experimenteller Selbstentfaltung gewinnen, wie dies in modernen Gesellschaften der Fall ist. Moderne Körperexperimentwelten, die sich durch eine wesentlich höhere Dynamik und Flexibilität von Körperdiskursen auszeichnen, erwachsen in historischer Kontingenz aus den Auflösungsprozessen relativ stabil geordneter Gesellschaften. Nicht auszuschließen ist, dass in modernen Gesellschaften der experimentelle Umgang mit sich selbst zum Zwang wird. Auch moderne Gesellschaften bieten Körperdiskursen keine normfreien Räume.

Und auch die biologisch-psychodynamische Seite seines Daseins ist dem Menschen alles andere als frei verfügbar. Transzendentallogisch betrachtet, ist sie der Ermöglichungsraum von Freiheit. Der Begriff von Freiheit, wie er in diese Überlegungen eingebracht wird, meint eine strikt endliche, sich nur in Grenzen durch sich selbst bestimmen könnende Freiheit. Einer transzendentallogischen Analytik von Freiheit erschließt sich die Wirklichkeit von Freiheit an den konkreten Phänomenen. Ausgangspunkt ist der konkret existierende Mensch in seinen vielfältigen Bedingtheiten und Begrenzungen, Unverfügbarkeiten. Und dazu gehört fundamental die biologische Seite seines Daseins. Gleichwohl wird ein Moment von Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst gedacht; ihre Bedingung der Möglichkeit wird in einer irreduziblen Selbstursprünglichkeit der Freiheit verankert. Konkret zeigt sich dieses Moment da, wo Äußerungen von Menschsein unter den Vorzeichen des Primats praktischer Vernunft (Immanuel Kant) als Freiheitsäußerung ausgedeutet werden, oder im Kontext der Ästhetik. Dabei muss allerdings klar bleiben, dass der Mensch sich nur begrenzt selbst reflexiv erfassen, damit auch nur begrenzt selbst steuern und sich auch nur in begrenztem Maße eine eigene Ausdrucksgestalt, ein eigenes Format geben kann. Soll der Begriff der Identität deshalb Verwendung finden, so ist darauf zu achten, dass hier immer eine Synthese von Sich-vorgegeben-Sein sowie Sich-entzogen-Sein und Selbstbestimmbarkeit durch sich selbst als Identität identifiziert wird.

Und gleichwohl wird ein Moment von Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst gedacht, welches in seiner Möglichkeit in einer irreduziblen Selbstursprünglichkeit der Freiheit verankert wird.¹ Die Wirklichkeit von Freiheit ist nicht beweisbar, aber: Sie kann unterstellt werden und ist dann notwendig zu denken, wenn die – nur im menschlichen Bewusstsein zu vergewissernde – Aktualität des Freiheitsbewusstseins als Faktum zum Ausgangspunkt der Reflexion genommen wird. Die Aktualität dieses Freiheitsbewusstseins ist strikt endlich, weil Bewusstsein nur in Abhängigkeit von biologischen und sozialisationistischen Bedingungen möglich wird, ohne dass im Umkehrschluss ein striktes Kausalverhältnis anzunehmen ist. Ist das Aktualbewusstsein von Freiheit keine Fiktion, so ist es, eben weil es Freiheit ist, ausschließlich durch sich selbst zu erklären – als ein Moment an einem biologischen System, welches von diesem

nicht zu trennen ist. Weil aber die Vollzugsweise von Freiheit ein doppeltes Sich-Verhalten zu einem Gehalt darstellt, zeigen sich weitreichende Konsequenzen für das Körperdiskursphänomen.

Denn zum einen verhält sich die endliche Freiheit in allen ihren Aktualisierungen zum Phänomen ihres Körperseins. Sie setzt sich in ein Selbstverhältnis zu ihrer biologischen Grundlage und zu den gesellschaftlich-kulturellen Diskursformationen, in denen sie existiert und die auch immer bereits mit darüber befunden haben, was *Biologie/sex ist*. Zum anderen aber zeigt sich im Sich-Verhalten der Freiheit zu diesen Gehalten, dass sie sich hierin auch zu sich selbst verhält, zu ihrem Dasein als endliche Freiheit. Der Ursprung eines normativ Anwendung findenden Ethikprinzips, welches dann die sich zu sich selbst bestimmende Freiheit in ihren Akten begleitet und orientiert, ist hier zu vermuten. Affirmiert die Freiheit Freiheit als Prinzip ihrer Selbstorientierung, so ist Autonomie gedacht, und affirmiert sie das Prinzip der Freiheit generalisiert, so ist der Ursprung einer moralischen Sensibilität gedacht, die sich in einer Ethik konkretisiert. Eines transzendenten Grundes, der unter nachmetaphysischen Denkbedingungen freilich auch nicht mit hinreichender Sicherheit bestimmt werden könnte, bedarf es nicht, um den Grund und Verpflichtungskern einer solchen ethischen Sensibilität zu denken: Es ist die endlich-menschliche Freiheit selbst, die sich nicht anders als dergestalt bestimmt *will* und die sich in dieser Weise selbst autonom ist. Und zwar eingedenk dessen, dass sie über sich nur in strikten Grenzen verfügen kann und sich auch nur begrenzt überhaupt in den Blick bekommt, eingedenk dessen also, dass sie endlich-begrenzte Autonomie ist, trotzdem aber Autonomie riskieren muss, da niemand anderes die Verantwortung zur normativen Gestaltung der sozialen Ordnung übernehmen kann. Judith Butler konzipiert von hier aus ihre Ethik. Am wichtigsten sei vielleicht, dieses anzuerkennen: Die Ethik erfordere, „dass wir uns gerade in den Momenten unseres Unwissens aufs Spiel setzen, wenn das, was uns prägt, von dem abweicht, was vor uns liegt.“ Gerade hierin aber identifiziert Butler die Chance, „menschlich zu werden“ (Butler 2007): Es ist das sich reflexiv werdende Wissen um die Kontingenz der eigenen Prägung, das den Blick auf die herrschenden Diskurse neu freigibt. Das Bilderverbot weiß, warum es fixierte Bilder verbietet: Es entdeckt die Kontingenz. Aber ein sich dergestalt ethisch verpflichtendes Denken wird nicht relativistisch. Es bleibt verpflichtet auf das Prinzip, dass Freiheit sein soll.

Für das Thema Körperdiskurse folgt aus diesen ethischen Reflexionen zunächst, dass erst durch die freiheitstheoretische Perspektivierung von Körperphänomenen das Phänomen überhaupt angemessen in den Blick kommt. Nicht mehr als vormoderne Zuschreibungsprozesse zeichnen das Bild von einer Natur, die aus sich selbst heraus in einer objektiven und deshalb universalen Weise ethische Forderungen erlässt oder gar immer bereits ethisch qualifiziert ist. Ein bis heute zu identifizierendes gesellschaftliches Dilemma besteht darin, dass immer wieder bereits im Vormoralischen moralisiert wird. Ethisch entscheidend ist meines Erachtens jedoch allein, ob in den Körperdiskursen moralische Achtsamkeit

herrscht und diese so zum Symbol der Freiheit werden können. Daraus folgt aber auch, dass das Wissen um die Unterwerfungsprozesse, denen die Individuen im Rahmen ihrer Subjektgenese unterliegen, ja die gar als Bedingung der Möglichkeit solcher Subjektgenese zu reflektieren sind,² die also immer bereits das mitkonstituieren, was dann als Aneignungs- und Identitätsmöglichkeit in geschichtlich dynamischen Prozessen realisiert wird, zur Vorsicht in allen Urteilen mahnt. Zunächst einmal sind diese bezogen auf die Individuen, die diesen unterworfen werden, jenseits einer wie auch immer sich konstituierenden moralischen Qualifizierung zu betrachten.

Körperdiskurse und Glaube – eine theologische Reflexion

These:

Ist die Welt als kontingente Schöpfung ausgedeutet, so lassen sich Körperdiskurse als göttlich gewollte, weil notwendige menschliche Selbstrealisierungen denken. Zugleich ist der Fokus der Rechtfertigungstheologie auf Körperdiskurse auszuweiten, sofern sie sich als Verzweiflungsphänomene identifizieren lassen.

Wie bereits erwähnt, lassen sich bis heute in der Theologie Körperdiskurse identifizieren, die auf eine vermeintliche, von Gott gestiftete und insofern natürliche Ordnung rekurren. Das Moment einer geschichtlich kontingenten Diskurspraxis des Körpers wird zwar gesehen, aber: Sie findet ihren ethischen Maßstab an der Geschichte entzogenen Kriterien. Dass der mit Verbindlichkeit belegte Körperdiskurs sich leicht den Vorstellungsmustern bestimmter Epochen und Diskursformationen zuordnen lässt, kommt in diesem Denken nicht in den Blick. Die für das Denken der Moderne typische Methode der genealogischen Betrachtung muss einem solchen Denken ja auch zwangsläufig als Abgleiten in den Relativismus, in das rein Menschliche und zudem als von der immer bereits wirksamen Sünde geprägt erscheinen. Dass nachweisbar theologische Diskurse erst in bestimmten historischen Konstellationen aufkamen, darf und kann in einem seinem Selbstanspruch nach metaphysischen Denken nicht vorkommen.

Allerdings ist die Frage zu stellen – selbst wenn man sich darüber im Klaren zu sein hat, dass diese Frage stellen zu wollen seinerseits von geschichtlichen Konstellationen abhängt –, ob man sich theologisch nicht viel entschiedener auf ein Denken der Kontingenz einlassen könnte, wie es für den philosophischen Diskurs der Moderne grundlegend ist, ohne dass dieser ethisch-moralisch relativistisch würde. Dies ist selbstverständlich nur dann möglich, wenn man die theologische Vernunft nicht dem öffentlich herrschenden, auf allgemeine Einsichtsfähigkeit setzenden Vernunftdiskurs entzieht. Mit dieser Einsichtsfähigkeit ist gemeint, dass das jeweils in den Diskurs Eingebachte als *denkmöglich* rationalisiert werden kann – womit man sich bereits einer gegenseitigen Rationalisierungspflicht unterworfen hat.³ Unter den Bedingungen eines insofern nachmetaphysischen Denkens, als der notwendig zu denkende letzte Grund aller

Wirklichkeit nicht hinreichend gewiss bestimmt werden kann, es also strittig bleibt, ob der Wirklichkeit der Grund eines freien Schöpfergottes vorausgesetzt werden kann (vgl. Striet 2008), müssen sich theologische Aussagen ihres Charakters als Setzung eingedenk bleiben. Diese Setzungen bestimmen dann das in die theologische Reflexion einbezogene nicht-theologische Wissen, so dass in der Konsequenz das gesamte theologische Wissen *sub specie dei revelantis* reflektiert wird. Dann aber erweist sich das theologische Denken nicht nur selbst als zutiefst kontingent, sondern – entscheidend für das hier im Zentrum stehende Thema – auch als zutiefst kontingenzfähig. Denn erstens weiß es, dass es auf ausgedeuteter Erfahrung beruht. Deren Ausdeutungspraxis ist zwar philosophisch legitim, da ansonsten ausgeschlossen werden müsste, dass die Welt Schöpfung Gottes ist und ein Gott existieren kann, der sich in die Welt hinein aussagt, aber sie kann eben auch falsch sein. Zweitens lässt sich unter der theologischen Prämisse, dass der geglaubte Gott selbst die Dimension einer sich durch Kontingenz auszeichnenden Welt und Geschichte nutzt, um sich als Gott erweisen zu können, folgern, dass er keine andere als eine solche Geschichte will. Dann lässt sich auch die Diskursivität des Körperlichen unter den Vorzeichen einer solchen Freiheitsgeschichte begreifen. In seinem offenbarungstheologischen Grundgehalt erweist sich damit der Glaube jüdisch-christlicher Provenienz nicht nur als kontingenzfähig, sondern Freiheit und damit radikale Kontingenz sind sogar strukturgebende Prinzipien dieses Glaubens. Wie gesellschaftliche Formatierungsprozesse überhaupt, sind damit auch Körperdiskurse und die durch sie generierten Körperformate theologisch betrachtet Ausdruck dieser Freiheitsprozesse. Sie erproben Freiheitsmöglichkeiten; sie liegen, auf dieser Linie theologisch gedeutet, in der Konsequenz des Kontingenzwillens Gottes, der um der Autonomie der Menschen willen diese sich ihre eigenen Ausdrucksmöglichkeiten suchen lässt.

In der Logik eines solchen Denkens gilt nichts selbstverständlich, auch wenn es gesellschaftlich etabliert ist. Immer wieder neu ist dann danach zu fragen, ob normative Setzungen Geltung beanspruchen dürfen, ob sie mit dann auszuweisenden Gründen legitim sind oder nicht. Dies verlangt Kriterien. Doch hatte sich gerade bereits gezeigt, dass das zuvor philosophisch-autonom eingebrachte Kriterium einer ethisch sensiblen Freiheitsoption unbedingt als Prinzip der Selbstbestimmung affirmiert, theologisch gerade nicht sistiert werden muss, ganz im Gegenteil sogar. So ist die Möglichkeit eröffnet, theologisch normierte Diskurse aufzubrechen – neu zu befragen in ihren exkludierenden Normierungsansprüchen. Aber nicht nur dies. Ist der Begriff der endlichen und das heißt auch: immer bereits diskursiv-formativ eingebundenen, psychisch geprägten und biologisch unterworfenen Freiheit der Ausgangspunkt, so ist theologisch neu über ein theologisches Grundaxiom nachzudenken, anders formuliert: Es erschließen sich ihm neue Bedeutungsakzente. Gemeint ist die Rechtfertigungslehre. Verfremdet durch ihre Konzentration und vor allem Engführung auf den Sündendiskurs, gewinnt sie bezogen auf das Thema Körperdiskurs neue Bedeutung. Die Erfahrung des Sich-Entzogenseins verbunden mit der Erfahrung der Endlichkeit muss nicht in eine Dynamik des Selbstexperiments führen, die Kierkegaard als Verzweiflungsform analysiert beziehungsweise als

verzweifelter Man-selbst-sein-Wollen ausgedeutet hat. Die mangelnde ethische Verbindlichkeit dieser Existenzform, ihren unverbindlichen Ästhetizismus interpretiert Kierkegaard als Verzweiflungskonsequenz eines an sich selbst scheiternden Endlichkeitsbewusstseins. Das Wissen um die begrenzte individuelle Lebenszeit, die Erfahrung ihres unaufhörlichen und damit möglickeitsvernichtenden Voranschreitens, hat Kierkegaard als die Angst betrachtet, welche die Freiheit angesichts des Abgrundes erfasst, vor dem Freiheit in ihrer Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit steht. Ohne das Unendlichkeitsbewusstsein wäre der Mensch nicht frei, aber ohne das Wissen um seine Endlichkeit, die Begrenztheit seiner Lebensspanne und seiner konkreten Daseinsform verliert sich der Mensch in der Unwirklichkeit. Zwar hat Kierkegaard das Phänomen dynamisch-extrovertierter Körperpraktiken, wie sie gegenwärtig zu beobachten sind, wohl noch nicht gekannt. Zu bürgerlich-konventionell und insofern auch wenig exponiert zeigte sich seine Gesellschaft noch, als dass ein rigoroser Experimentalismus mit dem Körper auch nur denkbar gewesen wäre. Es herrscht eine relativ unbefragte und insofern ihrem Erscheinungsbild nach homogene Konvention. Gleichwohl ist zu überlegen, ob seine Existenzanalysen gegenwärtige Körperdiskurse und -praktiken nicht doch zu erhellen vermögen. Der Versuch, die Spuren des Alters möglichst lange zu verhindern (Haker 2002) etwa, oder auch die passgenau zur voranschreitenden Ökonomisierung der Lebenswelten (Bröckling 2007) betriebene Leistungsoptimierung des Körpers müssen vielleicht viel stärker als heimliche Verzweiflungsvarianten ausgedeutet werden, als sich dies unter dem Eindruck einer sich fröhlich gebärdenden, zumindest vermeintlich auf Erlebnis und Spaß fixierten Kultur aufdrängt.

Unter rechtfertigungstheologischen Gesichtspunkten ist ein weiterer Aspekt herauszustreichen. Wenn die Dimension der evolutiven Prozesshaftigkeit theologisch fortbestimmt wird als Schöpfung Gottes,⁴ dann ist sie, eben weil sie Intention Gottes ist, in ihrer ganzen Konkretheit auch gerechtfertigt. Die bedrückenden Theodizeeüberhänge, die sich dann ergeben, sind hier nicht zu behandeln. Aber klar muss sein, dass das in der Gegenwart zu beobachtende differente Spektrum an Körperinszenierungen und eng verbunden damit an Lebensentwürfen, wenn es sich am Maßstab der Freiheit orientiert – am Anerkennungswillen des anderen Menschen, aber auch der Sorgsamkeit der eigenen freien Existenz gegenüber – und insofern als moralisch sensibel erweist, in Anlehnung an biblische Sprache gutgeheißen ist (Striet 2009). Mehr als ein solches Sollen gibt es auch theologisch nicht. Theologisch betrachtet aber bleibt dieses Sollen eines, welches an den strukturellen Überforderungen, denen es sich ausgesetzt sieht, nicht schon jetzt verzweifeln muss.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Prof. Dr. Magnus Striet
Theologische Fakultät, AB Fundamentaltheologie
Universität Freiburg
79085 Freiburg

Anmerkungen

- 1 Im Gefolge Kants ist der Primat praktischer Vernunft stark auf Sittlichkeitsanforderungen enggeführt worden. Dabei wurde übersehen, dass bereits bei Kant selbst der transzendentallogisch primäre Begriff derjenige der transzendentalen Freiheit ist, in dem – die formale Unbedingtheit und damit Freiheit überhaupt garantierend – die Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst gedacht wird. So wird die transzendente Freiheit zur Wurzel des gesamten Spektrums der Freiheitsvollzüge (vgl. Meyer 1996).
- 2 ‚Subjektivation‘ bezeichnet den Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozeß der Subjektwerdung. Ins Leben gerufen wird das Subjekt [...] durch eine ursprüngliche Unterwerfung unter die Macht.“ (Butler 2013: 8).
- 3 Man kann allerdings fragen, ob die Gegenwart solche Forderung nicht längst als Rationalisierungswut zu den Akten gelegt hat.
- 4 Vernachlässigen muss ich hier die Frage, wie sich die in der evolutionstheoretischen Forschung als ateleologische Prozesse zeigende Entwicklung mit dem Glauben an eine durch Gott finalisierte Schöpfung auf den Menschen hin vereinbaren lässt. Unproblematisch ist die Frage, wie dann, wenn man nicht kreationistisch zu argumentieren bereit ist, die Konstitution der Relation zwischen Gott und den Menschen zu denken ist. Die Gottebenbildlichkeit wird durch einen Anerkennungsakt konstituiert.

Literatur

- Butler, Judith (2013): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. 7. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2014): *Kritik der ethischen Gewalt*. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ullrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Degele, Nina (2007): *Schönheit – Erfolg – Macht*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18, S. 26-32.
- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1. *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Goertz, Stefan/Striet, Magnus (2014): *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip (= Katholizismus im Umbruch; 2)*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Hahn, Alois (1999): *Eigenes durch Fremdes. Warum wir anderen unsere Identität verdanken*. In: Huber, J. u.a. (Hrsg.): *Interventionen*. 8: *Konstruktionen. Sichtbarkeiten*. Wien/New York: Springer, S. 61-87.

- Haker, Hille (2002): Der perfekte Körper. Utopien der Biomedizin. In: Concilium. Sonderheft 2, S. 115-123.
- Leibfeindliches Christentum? Auf der Suche nach einer neuen Sexualmoral (2014). Herder Korrespondenz Spezial 2.
- Knauß, Stefanie (2008): Leidenschaft auf der Leinwand. Eine Provokation oder eine Pro-Vocation für die Theologie? In: Hoff, G.M. (Hrsg.): Lieben. Provokationen. Innsbruck: Styria, S. 210-223.
- Krings, Hermann (1987): Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 41, S. 3-18.
- Lukács, Georg (1967): Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die großen Formen der Epik. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Meyer, Hans (1996): Kants transzendente Freiheitslehre. Freiburg i. Br./München: Alber.
- Nietzsche, Friedrich (1988): Also sprach Zarathustra (= KSA; 4). 2. Aufl. München: dtv.
- Patzel-Mattern, Katja (2000): Schöne neue Körperwelt. Der menschliche Körper als Erlebnisraum des Ich. In: Wischermann, C. (Hrsg.): Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung. Stuttgart: Steiner, S. 65-84.
- Schnädelbach, Herbert (1992): Geschlechtete Moderne? In: Ders. (Hrsg.): Zur Rehabilitierung des animal rationale (= Vorträge und Abhandlungen; 2). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 431-446.
- Schroer, Markus (2005): Soziologie des Körpers. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Striet, Magnus (2009): Offenbarungsglaube und Gotteszweifel. In: Augustin, G. (Hrsg.): Die Gottesfrage heute (= Theologie im Dialog; 1). Freiburg: Herder, S. 91-105.
- Striet, Magnus (2008): Unterscheidung der Geister. Negative Theologie in der Kritik. In: Nagl-Docekal, H./Wolfram, F. (Hrsg.): Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien (= Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; 9). Berlin: Parerga, S. 95-107.
- Striet, Magnus (2009): Moderne Körperlust. Ein theologischer Versuch zu bizarren Phänomenen. In: Orth, S. (Hrsg.): Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben. Freiburg i. Brsg.: Herder, S. 128-142.
- Striet, Magnus (2015): In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne. 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.
- Striet, Magnus/Werden, Rita (2015): Welcher Gott will welches Gesetz? Unterschiedliche Gottesvorstellungen in der Rede vom ius divinum. In: Herder Korrespondenz 69/1, S. 19-23.

Autor_innen

Stephan Goertz, Prof. Dr., hat Katholische Theologie in Münster und Bochum studiert und ist in Münster im Fach Moraltheologie 1998 promoviert und 2003 habilitiert worden. Von 2004 bis 2010 war er Lehrstuhlinhaber für Sozialethik/ Praktische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes. Seit 2010 ist er Professor für Moraltheologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Er ist zweiter Sprecher der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Moraltheologen. Arbeitsschwerpunkte: Begründungsfragen theologischer Ethik, Herausforderungen theologischer Ethik in der reflexiven Moderne, Themen der angewandten Ethik.

Mareike Hartmann, Dr., begann 1997 ihr Studium der Katholischen Theologie und Kunstgeschichte in Freiburg und Paris. 2010 schloss sie ihre Promotion im Fachbereich Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit der Dissertation „Himmels-Blicke. Paradiesesbilder, ihre Quellenfunktion und das Verhältnis von Kunst und Kirche im 19. Jahrhundert.“ ab. Seit 2010 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie. Im Jahr 2012 begann sie außerdem ihren Lehrauftrag für Theologische Genderstudies an der Fachakademie für Pastoral und Religionspädagogik Freiburg.

Hille Haker, Prof. Dr., hat Katholische Theologie, Germanistik und Philosophie in Tübingen studiert. Nach ihrer Promotion und Habilitation im Bereich der Moraltheologie bzw. Ethik lehrte sie von 2002-2005 Christian Ethics an der Harvard Universität in Cambridge. Zeitgleich war sie gemeinsam mit Ursula Konnertz und Dietmar Mieth Leiterin des Projekts „Geschlechterstudien. Ethik in den Wissenschaften“ am Tübinger Zentrum für Ethik in den Wissenschaften. Von 2005 bis 2012 lehrte sie als Professorin für Moraltheologie und Sozialethik an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Dort war sie Co-Direktorin des Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse. Seit dem Wintersemester 2012/13 hat sie die Professur für theologische Ethik an der Loyola University in Chicago inne.

Stefanie Knauss, Dr., studied theology and English language and literature at Freiburg University and Manchester University. In her doctoral thesis (Graz University), she analyzes the interrelationship between bodily, filmic and religious experiences. Her post-doc project at the Fondazione Bruno Kessler (Trento, Italy) discusses the representation and experience of sexuality in and through media and evaluates their contribution to theology. She is now Assistant Professor of Theology and Culture at Villanova University (USA). Her research focuses on theology and culture, body and religion, gender/queer studies and theology.

Bisher erschienene Titel *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien*

- Jg. 21, H. 1 Materialisierungen des Religiösen (117 Seiten), 19,90 €**
- Jg. 20, H. 2 Affect Studies – Politik der Gefühle (126 Seiten), 19,90 €**
- Jg. 20, H. 1 Bildung – Erziehung – Geschlecht (135 Seiten), 19,90 €**
- Jg. 19, H. 2 Körper(-sprache) – Macht – Geschlecht (140 Seiten), 19,90 €**
- Jg. 19, H. 1 (119 Seiten), 19,90 €**
- Jg. 18, H. 1 Musik und Genderdiskurs (100 Seiten), 19,90 €**

Bezugspreise *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien*

Einzelheftpreis: 19,90 Euro

Privat print Abo: 36,00 Euro

Privat print + online Abo: 46,00 Euro

Studierende print Abo: 29,90 Euro

Studierende print + online Abo: 36,00 Euro

Institutionen print Abo: 36,00 Euro

Institutionen print + online Abo: 69,00 Euro

Jeweils zzgl. Versandkosten: 4,00 Euro Inland, 8,00 Euro Ausland

Download Einzelbeitrag: 4,00 Euro

Manuskripte:

Informationen zur Manuskript-Einreichung für die Calls for Papers der *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien* finden Sie auf unseren Netz-seiten unter <<http://www.fzg.uni-freiburg.de/autorinneninfos>>.

Kontakt:

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Zentrum für Anthropologie und Gender Studies (ZAG), Belfortstraße 20,
D-79098 Freiburg, Tel.: 0049-(0)761/203-8846, Fax: 0049-(0)761/203-8876

fzg@zag.uni-freiburg.de
<http://www.fzg.uni-freiburg.de>

Ausgaben der Vorläuferin *Freiburger GeschlechterStudien*

- 25 Migration – Mobilität – Geschlecht (380 Seiten)**
- 24 Feminisms Revisited (468 Seiten)**
- 23 Geschlechter – Bewegungen – Sport (vergriffen)**
- 22 Kindheit, Jugend, Sozialisation (518 Seiten)**
- 21 Männer und Geschlecht (501 Seiten)**
- 20 Erinnern und Geschlecht, Band II (442 Seiten)**
- 19 Erinnern und Geschlecht, Band I (455 Seiten)**
- 18 Elternschaft (375 Seiten)**
- 17 Queering Gender – Queering Society (376 Seiten)**
- 16 Arbeit und Geschlecht (297 Seiten)**
- 15 Entfesselung des Imaginären? – Zur neuen Debatte um Pornografie (397 Seiten)**
- 14 Screening Gender – Geschlechterkonstruktionen im Kinofilm (347 Seiten)**
- 13 Dimensionen von Gender Studies, Band II (391 Seiten)**
- 12 Dimensionen von Gender Studies, Band I (322 Seiten)**
- 11 Perspektiven feministischer Naturwissenschaftskritik (312 Seiten)**
- 1/00 Beziehungen (310 Seiten)**

Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien 21/1

- 2/99 Feminismen – Bewegungen und Theoriebildungen weltweit
(304 Seiten)**
- 1/99 *Cross-dressing* und Maskerade (vergriffen)**
- 2/98 Utopie und Gegenwart (237 Seiten)**
- 1/98 Frauen und Mythos (302 Seiten)**
- 1/97 Frauen und Körper (130 Seiten)**
- 2/96 Frauen – Bildung – Wissenschaft (136 Seiten)**
- 1/96 Frauenalter – Lebensphasen (140 Seiten)**
- 2/95 Frauenräume (168 Seiten)**
- 1/95 Frauen und Wahnsinn (vergriffen)**