GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Von Natur aus Diskurs. Theologisches zur Kulturalität des Körperdiskurses

Striet, Magnus

2015

https://doi.org/10.25595/3851

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Striet, Magnus: *Von Natur aus Diskurs. Theologisches zur Kulturalität des Körperdiskurses*, in: FZG (FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien), Jg. 21 (2015) Nr: 1, 97–109. DOI: https://doi.org/10.25595/3851.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/fzg.v21i1.20866

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE
UNIVERSITÄT
BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 21/1: 97-109

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

© 2015 Budrich Unipress. 10.3224/fzg.v21i1

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 ateleologisch 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 ^{2}1988).

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 Formatierungen 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 sozialisatorischen 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 rekurrieren. 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 Eingebrachte als *denk*möglich 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

verzweifeltes 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 möglichkeitsvernichtenden 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 transzendentale 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 transzendentale 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): Gescheiterte 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.