

Let's talk about bodies: Der Körper als intersektionale Meta-Kategorie

Überlegungen zur Konnexion
von Religion, Körper und Diversity

Kristina Göthling-Zimpel¹
Claudia Jahnel²

Einleitung

Der Körper als sozial-konstruierte Größe ist aus geistes- und besonders kulturwissenschaftlichen Arbeiten und Theorien nicht wegzudenken. Demnach steht er auch in der Interkulturellen Theologie und Religionswissenschaft häufig im Zentrum aktueller Diskurse. Dabei betonen verschiedene Betrachtungsweisen und Zugänge unterschiedliche Aspekte und Dimensionen des Körpers:

- 1) Der diskurstheoretische Ansatz stellt die soziale Verfasstheit des Körpers ins Zentrum und analysiert die machtförmigen Einschreibungen kultureller Annahmen in den Körper. Der Körper wird nicht primär als Natur betrachtet, sondern als Geflecht von Zeichen und Machttechnologien.³
- 2) Der Ansatz der Material Religion oder Religionsästhetik unterstreicht zum einen, dass der Körper Träger und Empfänger von religiösen Erfahrungen ist (vgl. die affect studies⁴). Zum anderen be-

¹ Kristina Göthling-Zimpel ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften an der Universität Hamburg.

² Claudia Jahnel ist Professorin für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften an der Universität Hamburg.

³ Foucault beschäftigt sich mit der diskursiven Formung von Körpern im Kontext von Disziplinierung, vgl. z. B. *Michel Foucault: Die Hauptwerke*, 3. Überwachen und Strafen, Frankfurt a. M. 2016. Judith Butler hat sich im Kontext ihrer Auseinandersetzungen mit dem Thema *Gender* elementar mit der sozialen Verfasstheit von Körpern befasst, vgl. z. B. ihr einflussreiches Werk: *Judith Butler: Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, London/New York 2011.

⁴ Vgl. zu Körperwissen und Religionsästhetik *Anne Koch: Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*, Habilitationsschrift, München 2007 sowie den Sammelband

trachtet er den Körper als Repräsentanten religiöser Materialität (Schmuck, rituelle Kleidung, Haarpracht etc.).⁵

- 3) Die Leibphänomenologie betont den Subjektstatus des Leibes und richtet sich sowohl gegen die cartesisch-dichotomische Trennung von Geist und Körper als auch gegen die naturwissenschaftliche Verobjektivierung des Körpers, die den Körper auf seine reine Materialität reduziert. Der Leib ist intentional auf die Welt gerichtet und verhält sich zu ihr wahrnehmend und sinnstiftend. Leibphänomenologische Zugänge thematisieren u. a. Fragen einer prädiskursiven Körperlichkeit (*tacit knowledge*)⁶ oder der Zugehörigkeit (*belonging*)⁷.
- 4) Die intersektionale Analyse macht die Verschränkung von Diskriminierungskategorien an spezifischen Kontexten sichtbar.⁸

Einen weiteren Einfluss auf die religionsbezogene Forschung hinsichtlich der Kategorie Körper haben u. a. Bewegungsforschung und Kinesiologie, trans- und interkulturelle Studien, digital studies, transhumanistische Forschungen oder die Neubewertungen des Zusammenhangs von menschlicher und mehr-als-menschlicher Natur im Zuge von Klimawandel und Anthropozäntheorien (z. B. *new materialism*⁹). Der *body turn*, also die „Entdeckung des menschlichen Körpers als Gegenstand“¹⁰ wissenschaftlicher

Karen Bray/Stephen D. Moore (Hg.): Religion, Emotion, Sensation: Affect Theories and Theologies, New York 2020.

⁵ Vgl. dazu Monika Glavac/Anna-Katharina Höpflinger/Daria Pezzoli-Oligiati (Hg.): Second Skin: Körper, Kleidung, Religion, Göttingen 2013.

⁶ Vgl. Robert Gugutzer: Soziologie des Körpers, Bielefeld 2015 und Thomas Alkemeyer: Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers; in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44:3 (2019), 289–312.

⁷ Vgl. Joanna Pfaff-Czarnecka: From „identity“ to „belonging“ in social research: plurality, social boundaries, and the politics of the self. Working paper; in: Working Papers in Development Sociology and Social Anthropology, Universität Bielefeld 2011. Beispielhaft thematisiert der Sammelband Britta Konz/Catharina Rhode-Abuba (Hg.): Flucht und Religion. Religiöse Verortungen und Deutungsprozesse von Kindern und Eltern mit Fluchterfahrungen, Bad Heilbrunn 2020, *belongig* (auch mit einer Perspektive auf Körper) im Kontext von Migration, Zugehörigkeit, Fluchterfahrung und Religion.

⁸ Der Sammelband Britta Konz/Anne Schröter (Hg.): DisAbility in der Migrationsgesellschaft, Bad Heilbrunn 2022, thematisiert die Intersektion von Religion, dis/abled Körpern im Bildungskontext. Zülfukar Cetin: Homophobie und Islamophobie. Intersektionale Diskriminierung am Beispiel binationaler schwuler Paare in Berlin, Bielefeld 2012, analysiert beispielsweise die Mehrfachdiskriminierung von homosexuellen und muslimisch-markierten Menschen.

⁹ Vgl. Jane Bennett: Vibrant Matter: a political ecology of things, Durham/London 2010.

¹⁰ Robert Gugutzer: Der *body turn* in der Soziologie. Eine programmatische Einführung; in: ders. (Hg.): *body turn*. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld 2006, 9–56; hier 12.

Auseinandersetzungen, hat den Körper zu einer zentralen Analysekategorie erhoben und dabei die Notwendigkeit der Betrachtung von u. a. körperlichen Einschreibungsprozessen, Repräsentationen und Differenzerfahrungen benannt.

Der vorliegende Beitrag versteht sich in eben dieser Tradition und konzentriert sich dabei systematisch auf das Konstrukt *Körper* als intersektionale Kategorie, in der *race, class, gender, age, ability* sowie Religion als interdependente Differenzkategorien eingeschrieben sind. Damit ordnet sich der Artikel der Kategorie 4 der obigen Liste zu. Im Zentrum stehen die Darstellung, kritische Analyse und Weiterentwicklung der theoretischen Diskussion. Ausgewählte Beispiele dienen der Veranschaulichung. Ziel ist es dabei, nicht nur die besondere Positionierung von Körper(n) in intersektionalen Zusammenhängen zu hinterfragen, sondern der Frage nachzugehen, ob Körper eine Metakategorie darstellt, die die anderen Kategorien wie *race, class, gender, dis/abled* u. a. umfasst bzw. die zentrale Grundlage dieser Kategorien und der damit verbundenen Diskriminierungserfahrungen darstellt und gleichzeitig auch die Grundvoraussetzung für die damit verbundenen Ausgrenzungserfahrungen ist. Daran gekoppelt sind gleichzeitig Fragen nach der Endlichkeit des Körperlichen, die der Artikel ebenfalls aufwerfen möchte (Kapitel 4).

Der Körper als Essenz von Diskriminierungserfahrungen

Den Körper als eine intersektionale Kategorie zu verstehen bedeutet, zu erkennen, dass körperliche Erfahrungen, Identitäten und Wahrnehmungen nicht isoliert von sozialen Kategorien wie u. a. *gender, race, Klasse, Sexualität, dis/abled* und *Alter* existieren. Vielmehr soll die gewählte Perspektive auf die wechselseitige Überschneidung und Beeinflussung zwischen und innerhalb der Kategorien den Fokus lenken und dabei zugleich offenlegen, wie auf komplexe Weise Körper und Körperlichkeit¹¹ erlebt, verstanden, bewertet und behandelt werden kann. Es geht um das Zusammenspiel diskursiver intersektionaler Einschreibungen mit der subjektiven Innenseite, d. h. mit der subjektiven körperlichen Erfahrung. Vorausgesetzt ist dabei ferner, dass der Körper ein eigenes Wissen hat, das „Wissen in den Knochen“ – das *tacit knowledge* –, das mit dem Körper und den Sin-

¹¹ Unter den Begriff der Körperlichkeit beziehen wir die Erfahrungswelt des Körpers mit ein. Gleichsam sprechen wir uns dafür aus, dass die Begriffe Körper und Körperlichkeit nicht immer klar voneinander zu trennen sind, sondern dass die phänomenologische Dimension des Körpers ebenfalls in den ursprünglichen, eher materiellen Körperbegriff integriert werden sollte.

nen verwoben ist und sich in den Körper eingeschrieben – *embodied* – hat.¹² Mit diesem integrativen Ansatz soll der Körper nicht mehr nur als passiv und stumm betrachtet werden, der erst „durch Interpretation zu sprechen [beginnt]“¹³, sondern er soll auch in seiner Position als aktiver Agens verstanden werden, der über eine eigene Stimme verfügt.

Grundlage für diese Sichtweise ist das Konzept der Intersektionalität, welches von der US-amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw¹⁴ in den späten 1980er-Jahren formuliert wurde. Crenshaw bediente sich des Bildes der Straßenkreuzung, um einerseits die Verschränkungen (und nicht bloß das Aufaddieren) von Mehrfachdiskriminierung sichtbar zu machen – ursprünglich die Ausgrenzungserfahrung aufgrund von *race* und gleichzeitig *gender*, die Schwarze¹⁵ Frauen erfahren – und andererseits, um die spezifische Vulnerabilität von Menschen herauszustellen, die sich im Zentrum der Straßenkreuzung befinden: Mit anderen Worten, Personen(gruppen), auf die eine intersektionale Verschränkung von beispielsweise Sexualität, *race* und Religion zutrifft – z. B. eine lesbische BiPoc Muslima im gegenwärtigen Deutschland (Stand 2024) – bedürfen gesellschaftlich spezifischen Schutzes, da sie durch ihre interdependente Mehrfachdiskriminierung mehrfach verletzungsanfällig sind, z. B. durch schlechtere Wohnorte, mangelhaftere Bildungschancen zuzüglich zum erfahrenen Rassismus, Sexismus und der Queerfeindlichkeit. Das Konzept der Intersektionalität wird im gegenwärtigen Diskurs stark diskutiert: So spricht sich Patricia Hill Collins für eine teilweise Trennung von *race*, *gender* und *class studies* und intersektionalen Ansätzen¹⁶ aus, um der Bedeutung der großen Trias gerecht zu werden. Gleichzeitig wird im Diskurs verhandelt, ob *race* im-

¹² S. dazu *Frank Adloff/Katharina Gerund/David Kaldewey: Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication*, Bielefeld 2015. Hier erhalten auch Ansätze etwa der neueren Leibphänomenologie Bedeutung, die in Weiterentwicklung des Ansatzes von Maurice Merleau-Ponty den Körper als Körper mit Bewusstsein verstehen. Das Bewusstsein ist geprägt, so etwa Hermann Schmitz, von leib-körperlichen Erfahrungen von Enge und Weite, von Fühlen und leiblichem Spüren im Austausch mit der Umwelt; *Hermann Schmitz: Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld 2015.

¹³ *Caroline Teschmer: Körperlichkeit als Herausforderung einer zeitgemäßen Religionspädagogik*; in: *forum erwachsenenbildung* 4, 2016, 39–42; hier 39.

¹⁴ Vgl. *Kimberlé W. Crenshaw: Die Intersektion von „Rasse“ und Geschlecht demarginalisieren: Eine Schwarze feministische Kritik am Antidiskriminierungsrecht, der feministischen Theorie und der antirassistischen Politik*; in: *Helma Lutz/Maria Teresa Herrera Vivar/Linda Supik* (Hg.): *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*, Wiesbaden 2013, 35–58.

¹⁵ Wir schreiben Schwarz und Weiß groß, um damit deutlich zu machen, dass es sich hier nicht um die Bezeichnung einer vermeintlichen Hautfarbe handelt, sondern um diskursiv entstandene kritische Konzepte.

¹⁶ Vgl. *Patricia Hill Collins: Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham/NC 2019.

mer zwingend eine zentrale Kategorie in intersektionalen Analysen sein muss, um der Verbundenheit des Konzepts zum Schwarzen Feminismus gerecht zu werden.¹⁷ Intersektionalität wird aber auch als Travelling Concept oder Travelling Theorie begriffen¹⁸, die flexibel und anpassungsfähig auf unterschiedliche Analysegegenstände angewandt werden kann und soll:

„Intersektionalität ist ein *travelling concept*, es hat die ursprünglichen juristischen Gefilde lange verlassen und auch im geografischen Sinne eine Reise hinter sich. Der Sprung über den großen Teich brachte für die europäischen und im Besonderen die deutschsprachigen Geistes- und Sozialwissenschaften eine Herausforderung bezüglich der Auseinandersetzung mit den intersektionalen Ur-Kategorien *race*, *class* und *gender*.“¹⁹

Zu diesen Auseinandersetzungen gehört etwa die Frage nach der Anzahl der Ausgrenzungs- und Diskriminierungskategorien: Sind diese nun feldgeleitet und entwickeln sich je nach Forschungsfrage, oder sind sie auf eine zuvor festgelegte Anzahl begrenzt? Gibt es intersektionale Konnexionen auch bei vermeintlichen Norm- und Normalisierungskonstruktionen, also bei der Überlappung von Merkmalen, die nicht diskriminierungsverstärkend wirken, sondern die im Gegenteil die privilegierte Position festigen (z. B. die privilegierte Verschränkung von männlich, heterosexuell, protestantisch, die meist einen Zugang zum Diskurs und Sprecher:innenrechte garantiert)? Oder muss Intersektionalität zwingend an Benachteiligung gekoppelt sein? Zur Diskussion steht ferner die Frage, ob die verschiedenen Kategorien in sich abgeschlossen sind.²⁰ Dieser antikategoriale Ansatz verweist darauf, dass die benannten Differenzkategorien keinesfalls abgeschlossen sind, sondern in wechselseitigen Beziehungen zu- und ineinander stehen: Konkret bedeutet dies, dass sich innerhalb einer Differenzkategorie wie beispielsweise *Religion* kein homogenes Bild abzeichnet, sondern innerreligiöse Vielfalt im Austausch mit konservativen oder liberalen Familienstrukturen, Bildungszugängen und beispielsweise geografischer Verortung steht. Bereits innerhalb einer Kategoriengrenze finden sich also intersektionale Überschneidungen und vielfältige Zuordnungen.

¹⁷ Vgl. z. B. *Kathy Davis*: Intersektionalität als „Buzzword“. Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage „Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?“; in: *Lutz/Vivar/Supik* (Hg.), a. a. O., 59–73.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ *Chantal Hinni*: Sozialkapital intersektional. Eine empirische Untersuchung an der Schnittstelle Behinderung und Migration, Berlin 2022, 80.

²⁰ Vgl. *Nina Degele*: Intersektionalität: Perspektiven der Geschlechterforschung; in: *Beate Kortendiek/Birgit Riegraf/Katja Sabisch* (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung, Wiesbaden 2019, 341–348.

Dieser Umstand stellt starre Kategorienbegriffe mit statischen Grenzen in Frage. Die Transkulturalitätstheorie, die Hybridität und Vernetzung als zentrale Themen inkludiert, ist hier anschlussfähig. So wird die Frage diskutiert, inwiefern intersektionale Kategorien durch transkulturelle Perspektiven zu ergänzen und weiter auszdifferenzieren sind.²¹ Dabei geht es u. a. darum, nicht nur die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Kategorien zu untersuchen, sondern auch die Vielfalt der Diskriminierungsmechanismen und -erfahrungen innerhalb einer Kategorie (Intrasektionalität²²) in den Blick zu nehmen.

Wenn Körper als intersektionale Kategorie betrachtet wird, wird offensichtlich anerkannt, dass körperliche Erfahrungen sowie die Art und Weise, wie unterschiedlich Körper von Gesellschaften gesehen, behandelt und bewertet werden, durch die Verschränkung verschiedener sozialer Kategorien geprägt sind. Aus dieser Fokussierung des Körpers als intersektionale Kategorie ergeben sich drei forschungsleitende Perspektiven und grundsätzliche Annahmen:

1. *Unterschiedliche Erfahrungswelten*: Wird Körper als diskursives Element begriffen und somit in Überschneidung zu anderen Kategorien gelesen, dann muss festgehalten werden, dass körperliche Erfahrungen unterschiedlich sind.²³ So können sich körperliche Erfahrungen von z. B. Schwarzen Frauen signifikant von Lebens- und Erfahrungswelten Weißer Frauen unterscheiden, auch wenn derselbe gesellschaftliche Kontext beleuchtet wird.²⁴
2. *Normierungen und Marginalisierungen*: Wird Körper als intersektionale Kategorie verstanden, geht damit gleichzeitig die Einsicht einher, herrschende Normen und Schönheitsbilder als konstruiert

²¹ Vgl. *Kristina Göthling-Zimpel/Claudia Jahnel*: Die Diversität der Diversität: Perspektiven der interkulturellen Theologie/Religionswissenschaft auf Intersektionalität; in: Ergänzungslieferung HdR, I-30-2023/2, 1–18.

²² Vgl. *Sigrid Kannengießer*: Transkulturelle Intrasektionalität als Perspektive in der geschlechtertheoretischen Migrationsforschung; in: *Eva Hausbacher/Elisabeth Klaus/Ralph Poole/Ulrike Brandl/Ingrid Schmutzhart* (Hg.): Migration und Geschlechterverhältnisse. Kann die Migrantin sprechen?, Wiesbaden 2012, 24–40.

²³ Diese Einsicht ist keinesfalls neu, wird aber gerade in kritisch-politischen Solidaritätsbewegungen wie etwa der feministischen Bewegung und Theologie oftmals nicht beachtet, wie die Kritik Audre Lorde an universalisierenden Konzeptionalisierungen „der Frau“ bei Mary Daly gezeigt hat: *S. Audre Lorde*: Open Letter to Mary Daly (1979), www.historyisawapon.com/defcon1/lordeopenlettertomarydaly.html (aufgerufen am 10.06.2024).

²⁴ Vgl. dazu die Ergebnisse der Auftaktstudie: Rassistische Realitäten. Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander? Nationaler Diskriminierungs- und Rassismussmonitor (NaDiRa), der die unterschiedlichen Alltagswelten für Deutschland prägnant aufzeigt. Online unter: www.rassismussmonitor.de/fileadmin/user_upload/NaDiRa/CATI_Studie_Rassistische_Realit%C3%A4ten/Zusammenfassung_DeZIM-Studie_Rassische-Realit%C3%A4ten.pdf (aufgerufen am 30.05.2024).

zu verstehen. Der Norm-entsprechende Körper wird in der gesellschaftlichen Hierarchie mit Privilegien belohnt – abweichende Körper erfahren Marginalisierungen.²⁵

3. *Potentiale des Widerstands*: Das Verständnis des Körpers als intersektional ermöglicht das Sichtbarmachen vom kreativen Aktivismus, widerständiger Körperlichkeit und Ermächtigungsprozessen. Der Begriff der Transgression beschreibt dabei die aktive Grenzübertretung, die mitunter auch zu einer Grenzverschiebung führt, beispielsweise im Kontext einer Erweiterung des Normbegriffs. Transgressive Körper (*transgressive bodies*) haben kreatives Gestaltungspotential und prägen gesellschaftliche Prozesse.²⁶ Das Deutungs- und Bedeutungspotential transgressiver Körper ist nie gänzlich ausgeschöpft, sondern unendlich.
4. *Dekoloniales Denken und vielfältige Epistemologie*: Der Körper als intersektionale Kategorie steht in unmittelbarer Verbindung mit queerem und dekolonialem Denken. Die im sogenannten globalen Süden entwickelte de- bzw. deskoloniale Schule analysiert Asymmetrien von Macht und Wissen, den Macht-Wissen-Komplex,²⁸ und fordert gegen den „Epistemizid“ nicht-westlicher Wissenssysteme und -formen²⁹ die Anerkennung epistemologischer Vielfalt.³⁰ Hier geht es nicht darum, eine Ideologie („des Marktes“, „des Westens“) durch eine andere (Postkoloniale Theorie, Rassismuskritik, Feminismus) zu ersetzen.³¹ Dekoloniale und auch queere Ansätze analysieren vielmehr die Bedingungen, die die Produktion und prioritäre und normative Stellung eines bestimmten Wissens ermöglicht haben, und konzentrieren sich damit auf die Methodologie. Dekoloniales Denken impliziert neues Lernen und kritisches Zuhören, das marginalisiertes Wissen und unterdrückte bzw. invisibilisierte Stimme wahrnimmt.

²⁵ Sabrina Strings: *Fearing the Black Body. The Radical Origins of Fat Phobia*, New York 2019 zeigt die starke emotionale Verschränkung von Blackness und Fatness auf.

²⁶ Vgl. Kristina Göthling-Zimpel/Claudia Jahnel (Hg.): *Transgressive Bodies. Grenzüberschreitende Körper und soziale Ordnungen*, Baden-Baden 2024 (in Druckvorbereitung).

²⁷ Vgl. Emanuel Falque: *The Extra-Phenomenal*; in: *Diakrisis* 1, 2018, 9–28.

²⁸ Vgl. Anibal Quijano: *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Buenos Aires 2019.

²⁹ Vgl. *Buenaventura de Sousa Santos*: *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*, Münster 2018.

³⁰ Vgl. Chimamanda Ngozi Adichie: *The danger of the single story*. TED, 2009, online: www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg (aufgerufen am 01.04.2024).

³¹ Vgl. Elísio Macamo: *Die Anwesenheit der Abwesenheit: Die intellektuelle Agenda des globalen Südens*; in: *Interkulturelle Theologie. ZMiss* 2/2025 (in Druckvorbereitung).

Der Körper in einer intersektionalen Betrachtungsweise ist vor allem auch deswegen so interessant, weil er jeder Differenzkategorie innezuwohnen scheint und Ausgangspunkt für jegliche Form von Marginalisierung ist. Ausgrenzungen enthalten somit eine zentrale körperliche Dimension. Sie stützen sich nicht nur auf körperliche Merkmale, sondern auch auf spezifische mit dem Körper verbundene Erwartungen: „Der Körper ist im Blick auf Stereotypen und Klischees, auf Rollenvorhaben und gesellschaftliche Erwartungshaltungen erheblichem Außendruck ausgesetzt.“³² Dies steht bei körper-nahen Differenzkategorien wie *sex*, *gender* und *race* ganz offenkundig außer Frage: Sexismus und Rassismus richten sich zentral gegen körperliche Marker, die mit kulturellen Werten engstens verknüpft und ideologisch aufgeladen sind. Der Sexualitätsdiskurs weist eine deutliche Priorisierung der Heterosexualität gegenüber queeren Sexualitätsformen auf. Die zentrale Verbindung von Körper und Sexualität zeigte Butler mittels ihrer heterosexuellen Matrix³³ auf: Die Intersektion von Sexualität und Körper liegt demnach nicht nur im körperlichen Akt des Geschlechtsverkehrs begründet, sondern auch in der Verbindungslinie vom biologischen Geschlecht und Begehren. Die Differenzkategorien *dis/abled* oder Aussehen (s. Lookismus)³⁴ bewerten Körper auf Basis ihrer Leistungsfähigkeit³⁵ bzw. einer bestimmten, als „normal“ vorgestellten Erscheinung und stellen somit zentral den Körper als Bewertungsgrundlage fest. Ähnliches findet sich in der Kategorie *age*: In dieser Differenzkategorie fließen neben Leistungsfähigkeit auch Schönheitsideale (vgl. *proper aging*) und Normvorstellung ein, ebenso wie die Frage nach Sexualität, die besonders dann an Brisanz gewinnt, wenn die Themen Mutterschaft und Reproduktion verhandelt werden. Zunehmend wird auch mit dem Adulthood die Normierung des kindlichen und jugendlichen Körpers und dessen Diskriminierung durch Erwachsene in den Blick genommen. Die Kategorie des sozialen Status *class*, die auf klassistische Ausgrenzung aufmerksam macht, steht nicht so offensichtlich in Verbindung zur Körperlichkeit wie die zuvor genann-

³² Teschmer, Körperlichkeit, 39.

³³ Zu dem Konzept von Judith Butler, welches die Implementierung von Heterosexualität als Norm beschreibt vgl. Butler, Bodies, a. a. O., 27–28.

³⁴ Darla Diamond/Petra Pflaster/Len Schmidt (Hg.): Lookismus. Normierte Körper – Diskriminierende Mechanismen – (Self)Empowerment, Münster 2022.

³⁵ Vgl. für eine intersektionale Analyse von Leistungsfähigkeit anhand der Verbindung *gender*, *race* und *dis/abled body* den Sammelband von Marion Müller/Christian Steuerwald (Hg.): „Gender“, „Race“ und „Disability“ im Sport. Von Muhammad Ali über Oscar Pistorius bis Caster Semenya, Blielefeld 2017.

ten. Dennoch gibt es auch hier eine spezifische körperliche Komponente: Die Kategorie *class* interagiert stark mit anderen Ausgrenzungskategorie wie u. a. Wohlstand und Wohnort, aber auch mit dem genannten Lookismus. Die Verschränkungen sind keinesfalls nur in historischen Ständeordnungen greifbar, sondern auch unter dem Stichwort *moderner Klassismus* aktuell: So haben z. B. die pandemischen Jahre das Lohngefälle und die damit verbundenen verminderten Aufstiegschancen für Menschen mit niedrigerem Einkommen weiter determiniert. Die klassistischen Auswirkungen zeigen sich in Zugang zu Bildung, Gesundheit, Kleidung, Wohnungsmärkten und wirken sich im Umkehrschluss auf die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen und den zugeteilten sozialen Status aus.³⁶ Die Auswirkungen von sozialem Status auf Gesundheit wurden schon umfangreich aufgearbeitet.³⁷

Auch die Kategorie *Religion* ist eine zentral körperliche: Nicht nur wird Religion körperlich betrieben, z. B. durch Gebete, Riten, Meditation und Sport.³⁸ Sie schlägt sich auch in körperlichen Merkmalen nieder. Diese sind z. B. religiöse Kleidung, Schmuck, Haarfrisuren etc.³⁹ Die daraus entstehenden religiösen Idealbilder und körperlichen Normen dienen als Identifikationsfigur für Gläubige, können aber gleichzeitig auch als negative Feindbilder und Stereotypen in Gesellschaften Abwertung erfahren.⁴⁰

„Für die menschliche Existenz ist der Körper unabdingbar: Er ist Medium der sozialen Interaktion und Kommunikation sowie Voraussetzung für die individuelle Wahrnehmung der Welt. Entsprechend ist er auch das Medium der religiösen Kommunikation, der Interaktion in der religiösen Gemeinschaft und Basis für die Relation von Mensch und Göttlichem [...].“⁴¹

So folgern die Religionswissenschaftlerinnen Heller und Franke in ihrem 2024 erschienenen Sammelband zu Religion und Geschlecht. Der Körper übernimmt als Medium der Kommunikation und Interaktion zugleich

³⁶ Vgl. z. B. *Riccardo Altieri*: #Klassenschranken. Beobachtungen zum Klassismus, Marburg 2020.

³⁷ Vgl. z. B. *Thomas Lampert*: Soziale Ungleichheit der Gesundheitschancen und Krankheitsrisiken; in: APuZ 68/24, 11. Juni 2018, 12–18.

³⁸ *Claudia Jahnel* zeigt diese Verbindung exemplarisch an der Praktik des Yoga auf. Vgl. *Claudia Jahnel*: Zwischen spiritueller Versenkung und muskulärem Christsein. Yoga als Produkt interkultureller Aushandlungen; in: *Andreas Hahn* (Hg.): Yoga und christlicher Glaube. Zwischen körpersensiblen Entdeckungen und synkretistischer Vereinnahmung, Berlin/Hannover 2020, 40–57.

³⁹ *Glavac* u. a. (Hg.), *Second Skin*, a. a. O., 2013.

⁴⁰ Zur Konstruktion von islamischen Feindbildern vgl. z. B. *Yasemin Shooman*: „... weil ihre Kultur so ist“ – Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld 2014.

⁴¹ *Birgit Heller/Edith Franke*: Körper; in: *dies.* (Hg.): Religion und Geschlecht, Berlin/Boston 2024, 391–406; hier 391.

eine ordnende Funktion. Mittels körperlich eingeschriebener Religion (*embodied religion*), die sich z. B. in perfekt durchgeführten Ritualpraktiken, spezifisch für den sakralen Raum angepassten Körperhaltungen⁴² o.Ä. zeigt, wird eine „Markierung von Zugehörigkeit zu oder auch Abgrenzung von einer religiösen Gemeinschaft“⁴³ angezeigt. Dabei können sowohl die Körperpraktiken als auch materielle Kennzeichen des Religiösen auf dem Körper Auskunft über die Positionierung innerhalb einer Religion geben. So können beispielsweise Haartracht und/oder Kleidung Indizien darüber geben, ob eine Person jüdischen Glaubens eher als ein:e Anhänger:in des liberalen, orthodoxen oder Reform-Judentums zu lesen ist. Oder bestimmte (eingübte) Bewegungsarten verraten im Candomblé, ob eine Gottheit Besitz ergriffen hat von einer Person. Zungenrede und Trance im pentekostalen Gottesdienst oder das Liegen im Geist beim Toronto-Segen werden als Zeichen der Einwohnung des Heiligen Geistes gedeutet.

Körper bilden Weltordnungen ab, reproduzieren diese und können sie sogar neuformulieren. Diese Ordnungen können auch hierarchisierende Bewertungen beinhalten – so z. B. in der Gegenüberstellung und Kategorisierung von Unreinheit und Reinheit, die für die Intersektion von Körper, Religion, Geschlecht und Sexualität elementar ist.⁴⁴ In der Religionsgeschichte lässt sich für patriarchale Strukturen beobachten, dass Körperpraktiken häufiger negativ bewertet werden, wenn sie mit (weiblicher) Sexualität und Lustempfinden in Verbindung stehen. In binären Geschlechterordnungen werden diese Empfindungen zumeist mit Weiblichkeit assoziiert, und daher werden/wurden weibliche Körper „abgewertet und oft strengeren religiösen Disziplinierungen, Regulierungen und Sanktionierungen unterworfen als männliche Körper“.⁴⁵ Gleiches galt bei grenzüberschreitenden und Vergänglichkeit-symbolisierenden Körperzuständen wie beispielsweise Schwangerschaft oder Geburt.

Exemplarisch zeigt die Bezugnahme auf die alttestamentliche Episode von Hagar, Sara und Abraham (Gen 16; Gen 21; Gen 25, 12) die Bedeutung von Körper und Körperlichkeit in womanistischen Theologien. Die Erzählung thematisiert und kontrastiert die Lebenswelten zweier Mütter, de-

⁴² Vgl. zum Habitus im Kontext materialer Religion und Musealisierung *Peter Bräunlein*: Shiva und der Teufel. Museale Vermittlung von Religion als religionswissenschaftliche Herausforderung; in: *ders.* (Hg.): Religion & Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, 1–54.

⁴³ *Heller/Franke*, Körper, a. a. O., 394.

⁴⁴ Vgl. *Monika Wohlrab-Sahr/Julika Rosenstock*: Religion – soziale Ordnung – Geschlechterordnung. Zur Bedeutung der Unterscheidung von Reinheit und Unreinheit im religiösen Kontext; in: *Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter* (Hg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn 2010, 379–396.

⁴⁵ *Heller/Franke*, Körper, a. a. O., 393.

ren Söhne Stammesväter großer Religionen (Christentum und Islam) wurden. Saras Kinderlosigkeit wird der Fruchtbarkeit von Hagar entgegengestellt, die als Sklavin/Magd von Abraham und Sara in die Ehe und Mutterrolle gedrängt wurde, um den familiären Fortbestand zu wahren. In feministischen Lesarten wird nicht nur die Empfängnis und die Geburt, die die werdende Mutter durchaus in Lebensgefahr bringen konnte, als Opfer gedeutet, sondern an Hagar wird auch das Thema der Leihmutterchaft verhandelt.⁴⁶ Neben Reproduktion behandelt die Episode sozialen Status: Hagar erfährt Misshandlungen und Demütigungen von Sara und flieht darauf hin. Nach einer G*ttenserfahrung (Gen 16,10–11) kehrt sie jedoch zurück und gebiert einen Sohn (Ismael). Nachdem Sara auch Mutter wird (Isaak), werden Hagar und Ismael vertrieben und mit zu wenig Proviant in die Wüste geschickt. Das erneute g*ttliche Eingreifen errettet Mutter und Sohn aus der lebensbedrohlichen Situation. Die Erfahrungen Hagars in der Wüste sind unter dem Stichwort *Wildniserfahrung*⁴⁷ in den womanistisch⁴⁸-theologischen Diskurs eingegangen. Hagar fungiert als Identifikationsfigur für Schwarze Mütterlichkeit. Ausgrenzungserfahrung, Rassismus und ihre Leiderfahrungen, wie auch ihr Status als Sklavin, wurden als empowernde Parallele besonders zur US-amerikanischen Sklavereigeschichte gedeutet. Afolarin Ojewole hält die Stärke und Bedeutung von Hagar prägnant fest:

„The African child [Ismael K. G. Z.] was a victim of the anger, jealousy, intrigues, afflictions, inhumanity, malfeasance, neglect, scheming, and promises of others [...]. It took a strong African woman to attempt to stabilize the traumatized African kid. Hagar was up to the task and more.“⁴⁹

Während Hagar bereits im Neuen Testament (Gal 4,21–31) eine negative Deutung erfährt, gilt sie im Islam als gefeierte Matriarchin. Ojewole folgert:

„While the Islamic world continues to celebrate and honor Hagar and proudly gives her name to female children, the Christian tradition, contrariwise, continues to ‚cast her out‘ as the spiritually-rejected slave woman of Paul’s Galatian discourse [...].“⁵⁰

⁴⁶ Vgl. *Afolarin Oltunde Ojewole*: Hagar: African Foremother and Biblical Matriarch; in: *International Journal of Humanities and Social Science* 7, 2017, Heft 10, 79–87.

⁴⁷ Vgl. *Eske Wollrad*: *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderungen und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive*, Gütersloh 1999.

⁴⁸ *Womanism* (dt. *Womanismus*) beschreibt eine Kritik am Weißen Feminismus, der die Lebenswelten Schwarzer Frauen nicht, oder nicht hinreichend in den Blick nimmt. Zentrale Themen sind u. a. Mutterschaft und Familie.

⁴⁹ *Ojewole*, Hagar, a. a. O., 81.

⁵⁰ A. a. O., 85.

Die Kategorie Körper ist in diesem Beispiel zentraler Austragungsort diverser Konflikte: Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft treffen auf körperliche Demütigung und Leiderfahrung. Aus ihrer Randständigkeit herausgelöst wird Hagar zur widerständigen Figur für den Schwarzen Feminismus, die trotz und gerade wegen ihrer Leiderfahrungen göttlichen Beistand erhält. Die Wiederaneignung und Umdeutung bedingt auch eine intersektionale Deutung des Körpers Hagar. Ihr Körper wird imaginiert als Opfer von Rassismus, Klassismus, Sexismus, dessen Leiderfahrung trotz oder gerade aufgrund der erfahrenen intersektionalen Mehrfachdiskriminierung Heil erfährt.

Widerständiges Potential ist auch in der Formulierung von Theologien zu finden, die beispielsweise die Lebenswelten von *dis/abled* Personen in den Fokus rücken und damit Menschen, die nicht dem Normkörper zu entsprechen scheinen, aus ihrer Sprachlosigkeit und ihrem Objektstatus löst.⁵¹ Der Körper bildet hier die Bedeutungsgrundlage und dient gleichzeitig als widerständiger Reibungspunkt. Körperliche Normvorstellungen werden neu ausgehandelt und Diskursverschiebungen angestrebt. Die Intersektion von Religion und *dis/ability* werden auf dem Feld des Körpers verhandelt, bedingen kreatives Potential und ermöglichen Empowerment.⁵²

Die angefügten Beispiele zeigen auf, dass intersektionale Analysekatgorien nicht nur alle eine körperliche Dimension haben, sondern auch, dass alle intersektionalen Mehrfachdiskriminierungen beim Körper beginnen. Der Körper steht am Anfang, er ist eine Meta-Kategorie: Er bildet den Ausgangspunkt für die Bewertung, Legitimierung und Ordnung innerhalb (religiöser) Wertemodelle. Vom Körper aus entwickeln sich eine Norm und eine Abweichung, die über Aufstieg und Abstieg entscheiden. Diese Muster wirken sich als Einschreibungsprozesse auf und in den Körper ein: Sie definieren Handlungsweisen, prägen Lebensentscheidung und legen Startpositionen im Lebenswettkampf fest.

Transhumanismus meets Religion: Wieviel Körper ist noch relevant?

Dass Körper und Religion auf elementarste Weise miteinander verbunden sind und sich gegenseitig bedingen, wird in der Religionsgeschichte greifbar. Die These, dass der Körper eine Metafunktion übernimmt, lässt sich vor dem Hintergrund der angeführten Beispiele zeigen.

⁵¹ Vgl. dazu u. a. Nancy L. Eiesland: *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*, Würzburg 2018.

⁵² Vgl. Ramona Jelinek-Menke: *Religion und Disability. Behinderung und Befähigung in religiösen Kontexten. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Bielefeld 2021.

Den Körper als Metakategorie zu verstehen bedeutet auch, die Vorstellung des sich transzendierenden Körpers, des sich auflösenden Körpers zu integrieren. Körper fungieren nicht nur als Ordnungsmarker, sondern wollen in religiösen Kontexten z. T. radikal überwunden oder ausgelöscht werden. Der Körper stellt nicht nur eine Schablone dar, die mit Reglementierungen versehen ist, um die Weltordnung zu erhalten, sondern der Körper kann auch ein Hindernis sein: „So wird der Körper zum Ausgangspunkt für religiöse Praktiken und Vorstellungen, die ihn regulieren, kontrollieren, sanktionieren und [...] seine vollkommene Beherrschung bis hin zu seiner Auflösung anstreben.“⁵³ Die Praktik der Askese, die in vielen Religionen als Strategie der Todesumgehung oder -besiegung, als „Überwindung der Sterblichkeit durch Vergeistigung [...] und [...] Sieg über körperliche Bedürfnisse“⁵⁴ inhärent ist, folgt beispielsweise diesem Gedanken. Der Sieg des Geistes über den Körper ist in dieser Denkweise erstrebenswert, die so weit gehen kann, dass eine körperlose Existenz als Idealzustand angesehen wird. Greifbar wird dies z. B. im klösterlichen Leben: Denn die angestrebte Gemeinschaft mit G*tt und mit anderen Glaubensmitgliedern bzw. das Erreichen einer entrückten transzendenten Stufe ist nur durch die Überwindung des Körpers, beispielsweise durch sexuelle Enthaltensamkeit und rituelles Fasten möglich.⁵⁶ Der neue „eschatologische“ Auferstehungsleib in der christlichen Tradition ist dann auch nicht mehr der gebrechliche und fehleranfällige Körper, sondern ein „ganz anderer“ Leib. Das Ziel liegt nach Heller und Franke dann darin „ein körperloses Sein, beispielsweise im Sinne einer Teilhabe an einem ewigen, geistigen, kosmischen Prinzip [...] oder einer Verschmelzung mit Gott [...] oder eines Zustandes, der die Auflösung aller Bindung an die irdische Realität voraussetzt [...]“ zu erlangen. Der endliche Körper, der Schmerz, Krankheit und Verfall erlebt, wird unendlich und kann dem Kreislauf des Zerfalls entfliehen.

Soziologisch ist dies in Verjüngungspraktiken und Schönheitsdiskursen greifbar. Der idealisierte jugendliche Körper gilt als erstrebenswerter Gegenpol, der tabuisierte Zustände wie Krankheit, Alter und Tod invisibilisiert und ihnen so ihre Bedeutung und gleichzeitig ihre Präsenz nimmt.⁵⁷

⁵³ Heller/Franke, Körper, a. a. O., 392.

⁵⁴ Christina von Braun: Körper; in: Metzler-Lexikon Religion, Wiesbaden 2005, 236–241, hier 237. Die Autorin benennt insgesamt vier Strategien der Todesüberwindung: (1) die Partizipation am unendlichen und unsterblichen Kosmos, (2) Wiedergeburt im Diesseits im anderen Körper oder jenseitige Wiederkehr, (3) Integration in den unvergänglichen Gemeinschaftskörper und schließlich (4) die Besiegung des Todes durch Vergeistigung (vgl. 236–237).

⁵⁵ A. a. O., 239.

⁵⁶ Heller/Franke, Körper, a. a. O., 393.

⁵⁷ Vgl. Teschner, Körperlichkeit, a. a. O., 40.

Mit dem Aspekt Selbstoptimierung wird dieser Diskurs um Schönheit, Jugend und Leistungsfähigkeit erweitert und zumeist um eine technische Komponente ergänzt.⁵⁸ Der Körper wird als kontrollierbare Variable wahrgenommen und erfährt technische Erweiterungen, wird zum Cyborg⁵⁹ oder soll in einer transhumanistischen Denkweise überwunden werden.⁶⁰ Diese Methode der Körpererweiterung stellt eine Selbstermächtigung dar und ist gleichzeitig Ausdruck einer Ambiguitätstoleranz. Mit ihr tritt der Transhumanismus der Schnelllebigkeit der vernetzten Welt integrativ und produktiv entgegen.

Der Transhumanismus bildet also eine radikalisierte Weiterentwicklung des Körper-Geist-Dualismus. Zusammen mit Künstlicher Intelligenz (KI) und weiteren Möglichkeiten der technischen Optimierung von Geist und Körper entwickelt sich mit dem Transhumanismus eine Weltwahrnehmung, die die bisherigen Ideale der Welt- und Körperflucht um ein Vielfaches übersteigen und technische Verwirklichungsmöglichkeiten in Aussicht dazu stellen. Damit stehen zugleich neue ethische Fragen und Aushandlungsprozesse auf dem Plan. Dies umso mehr, als der Transhumanismus zumeist ein elitärer Diskurs ist, der nicht als globaler, integrativer angesehen werden kann: Es ist ein Privileg, über technische Erweiterung und willentliche Körperauflösung zu sprechen, währenddessen die Lebensrealität vieler Menschen häufig lebensbedrohlich oder schlicht eine aktive Diskursteilnahme aufgrund hierarchischer Machtgefälle nicht ermöglicht wird. Die Grade der Vulnerabilität sind intersektional sehr unterschiedlich.

Radikaler werden diese Gedanken z. B. bei der Philosophin Rosi Braidotti weitergeführt. Sie versucht das (postkoloniale) Ungleichheitsgefälle in ihrer kritischen Theorie des Posthumanen einzubinden, indem sie die Kategorie Mensch als Normkonstrukt vollständig hinterfragt. So postuliert sie:

„Mit Blick auf postkoloniale und feministische Theorien möchte ich herausstreichen, dass – wenn historisch das Humane als Träger der Verteilung von Macht diene – das Posthumane darauf zielt, ein alternatives systematisches Konzept hervorzubringen.“⁶¹

⁵⁸ Vgl. *Oswald Balandis/Jürgen Straub*: Selbstoptimierung und Enhancement. Der sich verbessernde Mensch – ein expandierendes Forschungsfeld; in: *Journal für Psychologie* 26:1 (2018), 131–155.

⁵⁹ Die Cyborg-Metapher geht in feministischen Diskursen auf die Überlegungen Donna Haraways zurück; vgl. *Donna Haraway*: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a. M./New York 1995.

⁶⁰ Vgl. *Benedikt Paul Göcke/Anna Sindermann*: Flieg, Aua, Flieg!?! Eine Evaluation trans- und posthumanistischer Anliegen zur Überwindung von Schmerz und Leid; in: *Katharina Greschat/Claudia Jahnel* (Hg.): Dem Schmerz begegnen. Theologische Deutungen, Bielefeld 2021, 187–224.

⁶¹ *Rosi Braidotti*: Jenseits des Menschen: Posthumanismus; in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 37–38, 2016, 36.

Mit ihrer Konzeptionierung stellt sie sich gegen Normierungen und Konformitäten und integriert nicht nur ein grenzüberschreitendes Menschsein, sondern baut auch Brücken zur Tierwelt und Technik. Sie fordert ein Andersdenken, um an einem „gemeinsame[n] Eine-Welt-Werden“⁶² zu arbeiten.

Ausblick: Wieso den Körper in den Fokus rücken?

„Warum das ganze Theater mit dem Körper?“ fragt die Mediävistin Caroline Walker Bynum 1996.⁶³ Die Intersektionalität des Körpers und damit die Tatsache, dass Diskriminierungen sich stets am Körper entzünden, festmachen und erfahren werden, spielt hier eine zentrale Rolle. Der Körper ist Objekt, Subjekt und Medium machtvoller Praktiken. In seiner Materialität ist er zugleich höchst vulnerabel. Eben dies macht Judith Butler deutlich, wenn sie in Response auf ihre vermeintlich körperlose diskursive Körpertheorie in *Gender Trouble*⁶⁴ mit der Veröffentlichung „Gender that matter“⁶⁵ reagiert. Der Körper als Schnittstelle verschiedener diskriminierender Stereotype ist gefährdet und zugleich „gelebte[r] Ort der Möglichkeit, [...] Ort für eine Reihe sich kulturell erweiternder Möglichkeiten“.⁶⁶

In einer globalisierten Welt, in der sich die weltweite Ökumene heute verortet, ist die Sensibilität für die Vielfalt körperbezogener Diskriminierungsformen ebenso wie für die epistemologische Vielfalt des in den Körper eingeschriebenen Wissens zentral für die ökumenische wie für die interkulturelle und globale theologische Verständigung, die eben nicht nur auf kognitiver Ebene verortet ist. Beispielhaft hierfür ist der afrofuturistische Kurzfilm PUMZI – das Swahili-Wort für „Atem“ –, in dem die Kenianerin Wanuri Kahiu die Intersektionalität des Körpers eindrücklich inszeniert:⁶⁷ In einer futuristisch-sterilen, von Technik beherrschten Siedlung, die sich – 35 Jahre nach desaströsen Kämpfen um Wasser – hermetisch gegen ihre zur Wüste gewordenen Außenwelt abschließt, träumt die Protagonistin Asha von

⁶² A. a. O., 38.

⁶³ *Caroline Bynum*: Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin; in: *Historische Anthropologie*, Volume 4 (1), Dezember 1996, 1–33.

⁶⁴ Vgl. *Judith Butler*: *Gender Trouble*, London/New York 2006, sowie *Barbara Duden*: *Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung*. Ein Zeitdokument; in: *Feministische Studien* 11:2 (1993), 24–33.

⁶⁵ Vgl. *Judith Butler*: *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin 1995.

⁶⁶ Ebd., 11.

⁶⁷ *Wanuri Kahiu*: PUMZI, Kenya (Inspired Minority Pictures) 2009, www.youtube.com/watch?v=IIR71_B86Fc (z aufgerufen am 13.06.2024).

einem Baum inmitten der Wüste. Doch Träume sind verboten. Nichtsdestotrotz bricht Asha aus, als sie ein Päckchen mit einem keimenden Samen in ihrem Büro entdeckt, und wandert durch die Wüste, bis sie von der Ferne den Baum ihrer Träume wieder sieht. Als sie den Ort erreicht, ist dort nur Wüste, der Baum eine Fata Morgana, aber Asha pflanzt den Samen, gießt ihn mit ihrem Schweiß und schirmt ihn mit ihrem eigenen Körper gegen die sengende Sonne ab. In der letzten Einstellung sehen wir die Protagonistin, die in Aufopferung ihres Lebens den Baum ihrer Träume hervorbringt, unter dem schließlich ihr eigener Körper liegt.

Der Film verbindet das Leiden und Wissen der Natur mit dem des „Schwarzen“ weiblichen Körpers, die beide höchst vulnerable Opfer physischer und epistemischer Gewalt sind. Es ist dieselbe bipolare und koloniale Logik, die geschlechtliche, rassistische, soziale und umweltbezogene Gewaltakte zur Folge hat. Die enge Verbindung zwischen Frauenkörper und Baum knüpft an afrikanische Kosmologien und religiöse Bräuche etwa der Kikuyu oder der Maasai in Kenia ebenso an wie an das Bild des „Lynchbaums“, das im panafrikanischen kulturellen Gedächtnis der Sklaverei- und Leidensgeschichte tief verankert ist und das in dem von Billie Holliday 1939 gesungenen Gedicht von Abel Meeropol „Strange Fruit“ weltweit bekannt wurde. James Cone hat in „Kreuz und Lynchbaum“ den Lynchmord an Tausenden von „Schwarz“ gelesenen Menschen in Nordamerika mit der Kreuzigung Jesu verglichen und damit ein religiöses wie politisches Manifest verfasst.⁶⁸

Die Narrative des Films knüpfen an das Netzwerk der Narrative und Erinnerungskulturen, die dem Gedächtnis des Christentums eingeschrieben sind, an. Sie berühren unmittelbar die Narrationen von Inkarnation, Passion und Auferstehung, die sich mit dem Baum und dem Körper verbinden: Aber der Film PUMZI ist alles andere als ein Ausdruck von Naturromantik. Der „Schwarz“ gelesene, weibliche Körper und das Leiden der Natur begehren hier subversiv auf und schreiben die (christlichen) Körperr narrative weiter.

Der intersektionale Körper verstört, überschreitet die Grenzen des Normalisierten und Geordneten und bricht Tabus der Anständigkeit. Er weiß und erzählt von Verletzungen und Verletzbarkeit, von Widerständen, Kampf und Frakturen und konfrontiert mit eigener Körperlichkeit, Sterblichkeit, Krankheit. Er entlarvt die Vorstellung vom Geist, der autonom über den Körper herrscht, als Schimäre und enthüllt den Menschen als defizitäres, abhängiges, nacktes Wesen, bringt die Materialität und Verletzbarkeit der Körperlichkeit ins Bewusstsein.

⁶⁸ Vgl. *James H. Cone: Kreuz und Lynchbaum*, Struvenhütten 2019.

Körperdisziplinierungen, die letztendlich auf die Verwertbarkeit von Körpern und die institutionelle und gesellschaftliche Brauchbarkeit abzielen, wurden in westlichen Kontexten durch die Aufklärung und die Schriften René Descartes und seiner Kernthese *Cogito Ergo Sum* zentral verankert.⁶⁹ Die Folgen wie z. B. eine Leib- und Körperfeindlichkeit des Christentums wurden in der Forschung hinreichend diskutiert.⁷⁰ Der *body turn*, Konzepte wie *Material Religion* und *embodied religion* in den Religionswissenschaften und der Theologie haben den Körper schon längst aus seiner Schattenseite ins Licht geholt. Zentral ist nun mehr die Frage nach einem klar umrissenen Arbeitsbegriff, der Körper gleichzeitig in seiner intersektionalen Verwobenheit begreift und seine Metarolle als Ausgangspunkt und Kernelement von Diskriminierungserfahrungen aufzeigt, sowie die Aktivität des Körpers im Sinne eines affektiven prädiskursiven Handelns nicht negiert, sondern integriert.

Dieser Artikel möchte für diesen Gedankenanstoß einen Beitrag leisten: Laut Barbara Duden steht der „janusköpfige“ Körper im Spannungsfeld zwischen „Erlebnisecho und Sozialkategorie“⁷¹, er verbindet die innere, persönliche Wahrnehmung und systematisierende Außenwahrnehmung. Körper in ihrer empfindsamen Handlungsmacht zu begreifen, schließt eine sozialkonstruktivistische Sichtweise keineswegs aus, sondern ergänzt sie um einen wichtigen Punkt: die Akteur:innenperspektive. Gerade in diesem Spannungsfeld liegt ein zentrales Forschungsdesiderat: Gibt es beispielsweise eine Normierung in prädiskursiven Verhaltensweisen, die als missing link zwischen Leibphänomenologie und Diskurstheorie fungiert? Wie lassen sich affektive Körpererfahrungen messen und wie kann darüber hinaus der Erkenntnisgewinn in Sozial- und Geisteswissenschaften integriert werden? Wie kann religiöses Gemeinschaftsgefühl versprachlicht werden? Das Postulieren einer intersektionalen und integrativen Theorie des Körpers ist überfällig, um den Körper aus seiner passiven Diskursivität zu lösen.

⁶⁹ Vgl. Doris Schuhmacher-Chilla: Körper – Leiblichkeit, in: Kulturelle Bildung online, 2013, unter: www.kubi-online.de/artikel/koerper-leiblichkeit (aufgerufen am 28.05.2024).

⁷⁰ Vgl. z. B. Elisabeth Naurath: Theologie zwischen Leibfeindlichkeit und Körperboom. Aspekte christlicher Anthropologie; in: Hildegard Macha/Claudia Fahrenwald (Hg.): Körperbilder zwischen Natur und Kultur, Wiesbaden 2003, 69–82.

⁷¹ Barbara Duden: Frauen-„Körper“: Erfahrung und Diskurs (1970–2004); in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, Wiesbaden 2008, 601–615, hier 601.