

ZfPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Ordnungen und das Außer-Ordentliche
Die Diversität von Lebensformen und Identitäten
als Frage nach Reinheit

Ordnungen und das Außer-Ordentliche Die Diversität von Lebensformen und Identitäten als Frage nach Reinheit

Abstract

Diversität stört. Diversität stört die gewohnten Ordnungen von Lebensformen und Identitäten. Bittere Konflikte drehen sich darum, ob die Ordnungen verteidigt und geschützt oder erweitert und verändert werden sollen. Es sind Ordnungen, die die Ehe als einzig gute und richtige Lebensform erachten, und Ordnungen, die an einem bestimmten Ort in der Welt sowohl die Einheitlichkeit von Identitäten (weiß, deutsch, christlich) als auch die Eindeutigkeit von Identitäten (entweder Mann oder Frau) fordern. Die Kulturanthropologie (hier v.a. Mary Douglas) hat in Theorie gefasst, was in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte deutlich wird: dass Ordnungen über Reinheitsvorstellungen hergestellt und stabilisiert werden. Auch heute liegen oft wenig sichtbare Reinheitsvorstellungen den Konflikten um Ordnungen zugrunde. Wenn Reinheit dafür sorgt, dass „Schmutz“ auch in seiner symbolischen Qualität entfernt wird, dann ist Schmutz, so Mary Douglas, „matter out of place“, Materie am falschen Platz. Die Vervielfältigung von Lebensformen und Identitäten ist damit „schmutzig“. Die Narrative in Apg 10 und 21 zeigen, wie Petrus und Paulus Diversität als Unreinheit bekämpfen – und sich dann anders entscheiden und auf die Seite der nicht durch Reinheit strukturierten Ordnung treten. Dies könnte Mut machen, Diversität nicht zuerst als eine Frage nach den „Anderen“ zu verstehen, sondern eine Frage nach „uns“: Brauchen wir die je „Anderen“ als Unreine und Verworfenen, alle, die „out of place“ sind, um unsere eigene Identität zu bestätigen? Oder ist es möglich, Ordnungen hinter uns zu lassen, die auf Reinheitsforderungen basieren und in der Konsequenz Ausgrenzungen und Rassismus produzieren? Ist es möglich, stattdessen Gerechtigkeit als Kriterium für „gute“ Ordnungen zu setzen – insbesondere in Kontexten von Migration und Geschlechtsidentitäten und Geschlechterverhältnissen?

Diversity disrupts. Diversity disrupts traditional orderly ways of life and forms of identity. Bitter conflicts revolve around questions whether these orders should be defended and protected or broadened and changed. These traditional orders perceive marriage as the right and only way of life and want identities to be uniform (white, German, Christian) and unambiguous (either man or woman). Cultural anthropology (Mary Douglas) has developed theories on practices we also see in Christian history of piety: the quest for purity underlies conflicting orders. Purity means to remove dirt in all its symbolic dimensions, because dirt is, as Mary Douglas says, "matter out of place". Diverse ways of life and diverse identities thus are "dirty". In Acts 10 and 21, narratives show how Peter and Paul fight diversity as it is seen as impure – and then decide otherwise, change sides towards the place where order is not based on purity. This could encourage us to see diversity not primarily as the question of the "other" but as a question concerning the "us": Do we need the "others" to incorporate the impure, the discarded and dismissed, everything "out of place" in order to confirm our own identity? Or is it possible to leave the order behind that is based on purity and consequently produces racism and exclusion? Is it possible to establish not purity but justice as key criterion for "good" orders – especially where migration, gender identity and gender relations are concerned?

Die UN-Konvention „Über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen“¹ aus dem Jahr 2005 betont die Gleichwertigkeit von Kulturen, deren Bedeutung für ein gutes und friedliches Zusammenleben und damit die Notwendigkeit, kulturelle Vielfalt zu achten und zu erhalten. Im englischen Original auf der Website der Vereinten Nationen² wird der Text auf farbenfrohem Hintergrund mit Blumenmuster präsentiert – vermutlich die einzige UN-Konvention, die aussieht, als sei sie auf Geschenkpapier gedruckt. Diversität als bunte Blumenwiese widerspricht den bitteren Konflikten, die sich um Fragen von Diversität entwickeln. Es sind Konflikte um Identitäten und Lebensformen – von diversen Formen des Begehrens und der Geschlechtsidentität bis hin zu Diversität der Herkunft, kulturell gebundener Kleidung oder mit „fremder Kultur“ assoziierter Lebensgestaltung.

1. Lebensformen und Identität: Wie eine_r lebt und wer eine_r ist

Lebensformen – wie eine_r lebt – sind Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens. Als Formen können sie gestaltet werden – und damit auch umgestaltet.³ Alle Lebensformen sind Lösungen für die Frage nach dem „richtigen“ und „guten“ Leben. Heute sind sie, so Rahel Jaeggi⁴, experimentelle Formen, da es nicht mehr eine einzige Lösung für die Frage des guten Lebens geben kann. Es sind aber zugleich Formen, die nicht alle einfach „gut“ sind, sondern beurteilt werden können, etwa nach ihren Fähigkeiten, die ihnen gestellten Probleme zu lösen.⁵

Nicht nur im kirchlichen Handeln ist diese Pluralität der Lösungen konfliktreich, insbesondere dort, wo auf dem Hintergrund bunter Blumenwiesen um Familienformen gerungen wird. Dabei ist eine auf Dauer angelegte religiös kodifizierte Bindung zwischen zwei Menschen, deren Geschlechtsorgane unterschiedliche Funktionen erfüllen und die „auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet“⁶ ist und darum „unbedingte Treue“ (ebd.) fordert, keineswegs ausgestorben. Sie steht aber inzwischen in einer Reihe mit anderen gewählten oder nicht gewählten Lebensformen. Hier gibt es Ein-Eltern-Familien, serielle Monogamien, Fernfamilien, unterschiedlichste Patchwork-Familien, die Differenzierung zwischen sozialer und biologi-

¹ Generalkonferenz der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur (2005): Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen. <http://bit.ly/2ALhGaC> (abgerufen am 20.8.2017)

² <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf>

³ Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Frankfurt 2014, 21.

⁴ Ebd. 448–451.

⁵ Ebd., 450.

⁶ Gaudium et Spes, Über die Kirche in der Welt von heute (1065): I, 48. <http://bit.ly/RoFkSE> (abgerufen am 20.8.17)

scher Elternschaft, die für Deutschland 2017 beschlossene „gleichgeschlechtliche Ehe“ und schließlich Lebensformen, die noch keinen Namen haben, wie etwa Ehen oder Familien, wo ein Partner oder eine Partnerin als Trans* leben. Zugleich war die an Zyklen ausgerichteten Familie (Heirat, Haushaltsgründung, Familiengründung, Familienerweiterung, Heirat und Familiengründung der Kinder usw.) immer nur theoretisch das allumfassende Modell. Auch früher verliefen die praktischen und konkreten Lebensläufe häufig nicht in diesen geordneten Bahnen. Die als „natürlich“ erscheinende bis ins Alter hinein stabile Kleinfamilie war möglicherweise nur für sehr kurze Zeit die bestimmende Lebensform in den Gesellschaften des Nordens – etwa 1955 bis 1968, dem „golden age of marriage“⁷. Davor waren durch unterschiedlichste Faktoren (z.B. Müttersterblichkeit, Kriege, Wanderbewegungen) die Beziehungen weitaus kürzer und weniger stabil; danach verlor die klassische Kleinfamilie durch einen umgreifenden sozialen Wandel an Bedeutung.

Heute ist die Diversität der Lebensformen eine umstrittene Normalität, während die Konflikt- und Kampfplätze sich ständig verschieben und verändern: vom Kampfplatz des „vohelichen Geschlechtsverkehrs“ über „geschieden und wiederverheiratet“ bis hin zum Konflikt über gleichgeschlechtliche Ehen und deren Adoptionsrecht. Alle Konflikt- und Kampfplätze sind von der Frage gekennzeichnet, wie wir damit umgehen, dass die (imaginierte) *eine Ordnung* sich teilt in nebeneinander existierende experimentelle und partielle (Un)Ordnungen.

Lebensformen und Identitäten bringen sich gegenseitig hervor. Identität – wer eine_ ist – ist dabei zu einem Krisenbegriff geworden. Wäre „Identität“ nicht in der Krise, bräuchte man den Begriff auch nicht. Als Krisenbegriff bezieht sich Identität auf die pluralisierten Lebensformen; sie sind das Zeichen dafür, dass die Stabilität geografischer, sozialer, religiöser oder kultureller identitätsbildender Verortung für Menschen vor allem, aber nicht nur in den Ländern des Nordens auseinandergebrochen ist. Die großen kollektiven Zugehörigkeitssysteme wie Nation, Religion oder Ethnie werden in globalisierten und „verflüssigten“ Kontexten immer wieder neu infrage gestellt und zugleich als Sehnsuchtsorte re-etabliert. Zu den kollektiven Zugehörigkeitssystemen gehört auch das Geschlecht, das einerseits als binäre Ordnung infrage gestellt wird und andererseits als Sehnsuchtsort erscheint, an dem „Männer noch Männer“ und „Frauen noch Frauen“ sein dürfen. Die Infragestellung ist eine Forderung nach Gerechtigkeit für all diejenigen, die durch eine binäre Ordnung ausgeschlossen werden; die Sehnsucht ist eine Imagination des Bekannten, Verwandten, Ähnlichen und unmit-

⁷ Klaus Huinink, Wandel der Familienentwicklung. Ursachen und Folgen, in: Familie und Familienpolitik. Informationen zur politischen Bildung Nr. 301/2008, hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung. <http://bit.ly/2oz02UL> (abgerufen am 20. 8. 2017)

telbar Begreifbaren, das Fremdes ausschließen oder zumindest in den vorhandenen Kategorien einhegen möchte.

Die durch Globalisierung und verstärkte Migration hervorgebrachte Diversität von Identitäten auf engem Raum kann als Bereicherung, aber auch als tiefe Gefährdung betrachtet werden. Auch sie zeigt sich auf sich verschiebenden Konflikt- und Kampfplätzen, die vom „deutschen Essen“ in der Kantine bis hin zur Terrorismusgefahr reichen. Auch hier stellt sich die Frage, wie wir damit umgehen, dass die (imaginierte) *eine Ordnung* sich teilt in nebeneinander existierende experimentelle und partielle (Un)Ordnungen.

Vielfältige Identitäten und Lebensformen sind häufig durch ein Netz von Vorurteilsstrukturen miteinander verknüpft – dort, wo Menschen aufgrund einer (sichtbaren) Gruppenzugehörigkeit als „anders“ markiert werden. Rechtliche und als kulturell oder religiös verstandene Normen können dann in Widerspruch zueinander treten, etwa in Auseinandersetzungen über Kopftücher und Beschneidung, über Kreuze in Gerichtssälen und Schwimmunterricht für muslimische Mädchen, sodass eine einfache Schlussfolgerung häufig lautet, dass die „anderen“ eben nicht „unsere“ Werte haben. In diesem Kontext verstehen vor allem rückwärtsgewandte Politiken sich als aufklärerisch und schreiben sich selbst den Auftrag zu, „fremde Frauen“ vor ihrer eigenen Kultur zu retten.⁸

Die UN-Konvention spricht von Identitäten in einer globalen Welt, vor allem von minorisierten und vom Verschwinden bedrohten Identitäten. Richten wir den Blick auf Deutschland, sehen wir, dass die Vielfalt von Identitäten häufig als Unordnung wahrgenommen wird, zu deren Bewältigung in der Regel die *Einheitlichkeit von Identitäten* („wir“ sind weiß, christlich, deutsch, demokratisch usw.) und die *Eindeutigkeit von Identitäten* („wir“ sind entweder Männer oder Frauen) gefordert wird. Einheitlichkeit und Eindeutigkeit werden so zum Kernpunkt einer Ordnung – sei es eine imaginierte historische Ordnung oder eine imaginierte angestrebte zukünftige Ordnung.

Zygmunt Bauman beschrieb kurz vor seinem Tod die „Kardinalsünde“, die Migrant_innen in den Augen „Einheimischer“ begehen:

„Ihre Kardinalsünde, ihr unverzeihliches Vergehen besteht darin, ein Quell mentaler und praktischer Ratlosigkeit zu sein, die ihrerseits aus der Verunsicherung durch ihre

⁸ Vgl. dazu Regina Ammicht Quinn, Populismus und Genderfragen: Die Angst vor der Unordnung der Geschlechter, in: Walter Lesch (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg 2017, 174–186.

mangelnde Verständlichkeit und Kategorisierbarkeit folgt (Verstehen bedeutet laut Wittgenstein bekanntlich, „jetzt weiß ich weiter“ sagen zu können).“⁹

Nicht nur Migrant_innen machen sich dieser „Kardinalsünde“ schuldig, sondern auch all diejenigen, bei denen Körper, Begehren, Identitäten, geschlechtsspezifische Rollen und Tugenden nicht in den vorgegebenen Kategorien zueinander passen. Diese „Kardinalsünde“ als „Quell praktischer und mentaler Ratlosigkeit“, ist die Wahrnehmung, dass die „anderen“ uns unsicher machen – auf allen Ebenen des Lebens.

Diese Verunsicherungen verlangen nach Antworten. Diese allgemeinen und populären Antworten sind momentan als allgemeine Reaktionsweisen zu beobachten:

Entweder gibt es die häufig konservative Abwehr der Verunsicherung, die die bisherige Ordnung mit all ihren Errungenschaften schützen will. Diversität wird damit strukturell oder moralisch abgelehnt – etwa als Bedrohung des „christlichen Abendlands“ oder als Bedrohung der „aufgeklärten Gesellschaft“. *Oder* es wird der Versuch unternommen, die vorhandene Diversität in die bisherige Ordnung einzufügen. Diese Ordnung wird dadurch komplexer, aber nicht unbedingt freier; es entstehen neue Kategorien und neue Schubladen, in denen man Dinge verstauen kann. Und Menschen.

Damit liegt dem aktuellen Umgang mit Diversität *entweder* der *Schutz* oder die *Modifizierung* der als politisch, kulturell, sozial oder religiös verstandenen Ordnung zugrunde. Hier ist es sinnvoll, einen genaueren Blick auf diese Ordnungen zu werfen und hinter das Geflecht aus Gesetz und Gewohnheit zu blicken.

2. Reinheit als kultursymbolische Ordnungsmacht: Gefährliche Grenzen

Ordnungen im kulturhistorischen Sinn, die Einheitlichkeit und Eindeutigkeit hervorbringen, werden häufig nicht durch „law and order“ hergestellt, sondern, subtiler, über Alltagspraktiken, die wiederum auf symbolische Ordnungen verweisen.

Vor allem Mary Douglas' Analysen¹⁰ haben die Ordnungsfunktion der Reinheit offengelegt. Sie befasste sich als Ethnologin mit Fragen von Anomalien, Zweideutigkeiten, dem Nicht-Passenden. Ihr Untersuchungsgegenstand ist Schmutz.

Schmutz ist, so Douglas, „matter out of place“¹¹, Materie am falschen Platz. Schmutz also kann nur im Zusammenhang des Systems verstanden werden, das ihn aus-

⁹ Zygmunt Bauman, Symptome auf ihrer Suche nach ihrem Namen und ihrem Ursprung, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 37–56, hier 37.

¹⁰ Mary Douglas, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966. Im Folgenden zitiert aus der deutschen Übersetzung: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988.

schließt: Kaffee ist nicht schmutzig, aber Kaffee auf der Hose ist schmutzig. „Wo es Schmutz gibt, gibt es auch ein System. Schmutz ist das Nebenprodukt eines systematischen Ordnen und Klassifizierens von Sachen, und zwar deshalb, weil das Ordnen das Verwerfen ungeeigneter Elemente einschließt.“¹² Damit ist Schmutz in eine komplexe symbolische Struktur eingebunden: Der Schmutz, den man mit Anstrengung und Gewalt aus der Welt schaffen oder wenigstens unter Kontrolle halten will, ist Symbol für essenzielle Un-Ordnung, für Zweideutigkeiten, für das Chaos. „Unsauberes und Schmutz ist etwas, das nicht dazugehören darf, wenn ein Muster Bestand haben soll.“¹³

Körpergrenzen symbolisieren innerhalb dieser Struktur die Grenzen der Gemeinschaft. Wenn eine Gemeinschaft sich von außen bedroht fühlt und sich stark nach außen abgrenzen muss, werden auch die Körpergrenzen einer strengen Kontrolle durch Reinheitsgebote unterworfen. Besonders gefährdet sind dabei die Körperöffnungen: „Es ist falsch“, so Douglas, „die Randzonen des Körpers losgelöst von allen anderen Randzonen zu behandeln.“¹⁴ Alles, was die Körpergrenze passiert (Nahrung, Speichel, Schweiß, Ausscheidungen, Blut, Menstruationsblut, Samen, genitale Flüssigkeiten) – aber auch Ereignisse wie Geburt und Tod –, wird besonders wichtig für die Frage nach Schmutz und Reinheit, sowohl im körperlichen als auch im übertragenen Sinn.

Reinheitsfragen weisen innerhalb dieser Struktur des „in place“- und „out of place“-Seins zwei Bezugspunkte auf: die Abwehr von Schmutz und die Abwehr von Vermischungen. Damit entstehen zwei dominante Kontexte für Reinheitsfragen: Der Kontext der Reinheit vor allem des Frauenkörpers und der Kontext der Reinheit des Volkskörpers, der die Reinerhaltung der gemeinsamen Werte garantiert. Diese Bezugspunkte sind miteinander verbunden: So wird beispielsweise die symbolische Reinerhaltung des Volkes immer wieder über Frauenbilder (oder Frauenkleidung) abgehandelt.

3. Die christliche Verinnerlichung von Reinheit: „Die aus der Reinen Schar reinste wie keine war“

Für traditionelle jüdische und traditionelle islamische Ordnungen sind, mit einigen Unterschieden, Reinheitsfragen und Reinheitshandlungen zentral. Über Reinheitsfragen wird der Zugang zum Göttlichen, die Herstellung von Ordnung und Hygienefragen

¹¹ Ebd., 36.

¹² Ebd., 53.

¹³ Ebd., 59.

¹⁴ Ebd., 160.

zugleich bearbeitet und vollzogen. Das Waschen war so sehr äußeres Zeichen dieser Religionen, dass das („christliche“) Sich-nicht-Waschen im Mittelalter, im Barock und länger nicht nur auf gesundheitlichen Argumenten beruhte (zu viel Waschen ist ungesund), sondern auch auf religiösen: Menschen, die sich wuschen, wurden im europäischen Mittelalter mit größten Misstrauen betrachtet – sie waren vermutlich „Ungläubige“.

Vor allem im Christentum, wo die Frage nach körperlichen Waschungen in den Hintergrund getreten ist und die Kategorie der Reinheit schon seit der biblischen Zeit verinnerlicht wird, spitzt sich ein Reinheitsdiskurs mit eigenen Kennzeichen zu.

„Mit zehn Jahren – 1578 – kam Aloysius von Mantua nach Florenz, um eine dem berühmten Geschlecht der Gonzaga angemessene Erziehung bei Hof zu erhalten. Früh zeigte sich sein frommer Sinn, denn er wollte nie von den Spielen und Festlichkeiten seiner prunkliebenden Umgebung etwas wissen. Stattdessen besuchte er bei jeder Gelegenheit das berühmte wundertätige Gnadenbild in der Kirche dell'Annunziata und studierte im Büchlein Die Geheimnisse des Rosenkranzes. Die Lektüre weckte in ihm den Wunsch nach Jungfräulichkeit, und als er wieder einmal vor dem Bildnis kniete, gelobte er der Gottesmutter ewige Keuschheit.

Seine Beichtväter haben später bestätigt, daß Aloysius nie in seinem Leben den Stachel der Wollust, ja auch nur die geringste Regung des Fleisches verspürt habe. Allerdings wachte er selbst aufs äußerste über die Bewahrung seiner Reinheit. Er hielt aus Vorsicht stets die Augen niedergeschlagen, um nicht unvorhergesehen etwas seiner Tugend Unzuträgliches zu erblicken, und sah auch niemals einer Frau ins Antlitz, nicht einmal der eigenen Mutter.“¹⁵

Das Leben dieses Kindes mag man sich nicht vorstellen. Die Mutter zeigt sich als Frau, die Frau als grundsätzlich gefährlich. Damit entsteht in dieser hoch verinnerlichten christlichen Variante des Reinheitsdiskurses eine Doppelstruktur der Reinheit, die geschlechtlich gebunden ist: Männer sind durch Frauen in ihrer Reinheit gefährdet, Frauen potenziell immer unrein – und zwar körperlich als Frauen, die menstruieren und gebären und „geistig“ als Verführerinnen.

Die Basis dieser Reinheitskonzeptionen ist die etwa seit dem 12. Jahrhundert entstehende intensive Marienfrömmigkeit, sowohl für Männer als auch für Frauen – mit je unterschiedlicher Perspektive und mit einem doppelten Weiblichkeitsideal: auf der einen Seite das Ideal der reinen Jungfrau-Mutter-Königin als dem (machtvollen) weiblichen Ort, der Zuflucht und – spirituelle – Intimität gewährt; auf der anderen Seite das Ideal der reinen, demütigen, selbstlosen und vor allem sexualitätsfreien Dienerin, die (durch ihren Vorsprung der unbefleckten Empfängnis) von „normalen“ Frauen nie ganz einzuholen, der aber in Selbstverleugnung dennoch nachzueifern ist. Maria wird

¹⁵ Albert Christian Sellner, Immerwährender Heiligenkalender, Frankfurt/M. 1993, 213f.

als eine Person imaginiert, die, wie ein Marienlied es formuliert, „aus der Reinen Schar reinste wie keine war“¹⁶.

Reinheit wird der weibliche Weg zur Heiligung; wenn Frauen nicht die Mutter eines heiligmäßigen Sohnes waren, konnte ihr Leben dann trotzdem zum Stoff werden, aus dem die Heiligenlegenden sind, wenn sie ihre Reinheit auch unter den vielfältigsten Folterqualen verteidigt haben.

So wurde eine andere Maria, Maria Goretti, 1950 heiliggesprochen, weil sie „den Tod der Sünde vorzog“¹⁷. Das Mädchen Maria Goretti hatte sich gegen eine Vergewaltigung gewehrt, an der sie selbst nicht die geringste Schuld hatte: die „Sünde“, von der hier die Rede ist und die schlimmer ist als der Tod, ist damit eine andere Form der Sünde – eine Sünde gegen den Reinheitskodex von Frauen. Welcher kommunikative Impuls hier im Jahr 1950 für die Millionen im Zuge des Krieges vergewaltigter europäischer Frauen gesetzt wurde, wird noch zu erforschen sein.

Reinheitsfragen in der Frömmigkeitsgeschichte des Christentums spiegeln sich dabei in Reinheitsfragen der Aufklärung – etwa dort, wo Sophie lieber „das Essen anbrennen [ließe] als ihren Ärmel zu beschmutzen“¹⁸. Dies gilt für Rousseau als herausragendes Merkmal ihres Charakters: „Auf diese Weise kommt, etwas richtig zu tun, erst in zweiter Linie; in erster steht, es sauber zu tun. [...]. Sophie ist weit mehr als sauber; sie ist rein.“¹⁹

Diese Verinnerlichung der Reinheit im Christentum hat damit zwei Konsequenzen: Zum einen kehrt diese Reinheitsproblematik in den Körper (vor allem der Frauen) zurück, der damit grundlegend bedrohlich und bedroht wird; zum anderen kann sich Reinheit als subtiles und implizites Leitmotiv der Ordnung auf unterschiedlichste Lebensbereiche ausdehnen.

4. Diversität als Unordnungsmacht

Wenn jede Ordnung also das Verwerfen anderer, unpassender „ungeeigneter“ Elemente einschließt: Wie gehen wir um mit der Diversität von Lebensformen und Identitäten?

Reinheitsfragen, so Douglas, rücken in den Vordergrund, wenn eine Gesellschaft von außen bedroht wird. Dies geschieht genauso dort, wo „innere Trennlinien“ und Wi-

¹⁶ Laurentius von Schnüffis 1692. Vgl. auch Christiane Schäfer, „Wunderschön prächtige“. Geschichte eines Marienliedes, Tübingen 2006.

¹⁷ David H. Farmer, Art. Maria Goretti (1890–1902), in: Oxford Dictionary of Saints [1978], Oxford 2011, 193 (meine Übersetzung).

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, Emile oder über die Erziehung, Paderborn 1993.

¹⁹ Ebd.

dersprüche innerhalb einer Gesellschaft deutlich werden²⁰, wo moralische Sachverhalte unklar sind²¹, wo Konkurrenzen von Werten aufeinander treffen und wo Verunsicherung herrscht.

Zugleich erscheinen Reinheitsfragen altmodisch. Sie haben sich aber auch in „flüssigen“, postmodernen Gesellschaften etabliert – und zwar nicht nur, wenn es um die Reinheit des Biers oder die Reinheit der Haut geht und sich Reinheitsfragen für Frauen, regressiv, vom genitalen (Keuschheits)Bereich auf den oralen (Schlankheits- und Schönheits)Bereich verlagert haben. Darüber hinaus sind es zwei Komplexe, um die sich Reinheitsfragen bilden: Die Frage nach nationaler Identität und die Frage nach geschlechtlicher Identität. Damit sind Rassismus (als Sorge um die Reinerhaltung der Nation) und Sexismus (als Sorge um die Reinerhaltung der Reproduktion/des Geschlechts) eng miteinander verbunden.²² Durch die Abwehr von allem, was die Einheitlichkeit stört, und von allem, was die Eindeutigkeit stört, können Verunsicherungen in ihren Grenzen gehalten werden. Mithilfe von Reinheits-Kategorien können hier moralische Urteile ausgesprochen werden: Urteile über konfessions- und religionsgemischte Ehen; Urteile über Vermengungen von Eigenem und Fremden; Mischungen im Lebenslauf wie Scheidungen und Wiederverheiratungen; Mischungen von Geschlechterrollen; Mischungen wie bei geschlechtlich uneindeutig definierten Körpern; Mischungen von Geschlechtsidentitäten; Mischungen von sexuellen Praktiken.

Durch die subtil mit Reinheit verbundenen Komplexe von Nation und Geschlecht werden zwei der großen aktuellen Kontroversen miteinander verwoben: Migration und Geschlechterverhältnisse. Wahlprogramme rechtspopulistischer Parteien und in der „Demo für alle“ protestierende Bürger_innen verbinden die Abwehr von „Gender“ mit der Abwehr von Migration und der Sichtbarkeit anderer Religionen. In kirchlichen Kontexten wird diese strukturelle Verbindung zwischen dem Wandel durch Migration und Wandel durch neue Geschlechterverhältnissen oft nicht wahrgenommen: In Migrationsfragen werden (mit Recht) Nächstenliebe und Menschenrechtsstandards eingefordert; die religiös geprägte Ablehnung von Geschlechterforschung und -politik vernachlässigt dabei sowohl klare Analysen als auch Nächstenliebe und Menschenrechtsstandards.

²⁰ Mary Douglas, Reinheit (s. Anm. 10) 170–182.

²¹ Ebd.

²² Vgl. dazu Ina Kerner, Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus, in: Feministische Studien 27 (2009) 1, 36–50.

5. Zwischenspiel: Petrus und Paulus

In Umbruchzeiten, in Gesellschaften, durch die „innere Trennlinien“ verlaufen, werden bestimmte Fragen besonders stark, oft auch schmerzhaft empfunden: Was muss geschützt und bewahrt werden? Welche Tradition ist wichtig? Worauf lassen wir uns ein? Deutlich wird dies beispielsweise in den Umbruchszeiten der ersten Juden und Jüdinnen, die sich zu Christus als dem Messias bekannten. Sowohl Petrus als auch Paulus haben hier ihre Geschichte zu erzählen:

Petrus, der, hungrig, vor dem Mittag auf dem Dach seines Hauses betet (Apg 10,8–16), sieht eine große Schale vom Himmel herabkommen, voll mit allen Arten von Kriechtieren und Vögeln, viele davon unrein, möglicherweise alle, und er hört eine Stimme: „Schlachte und iss!“ Petrus erklärt entsetzt, er habe nie in seinem Leben etwas Unreines gegessen, worauf die Stimme erwidert: „Was Gott für rein erklärt, nenne du nicht unrein.“ (V. 15) Dreimal wird dieser Dialog wiederholt. Danach treffen Boten ein, die Petrus bitten, Cornelius, einen heidnischen Kaufmann, aufzusuchen. Die Stimme sagt Petrus, er solle mit ihnen gehen. Zu diesem Zeitpunkt, so die Logik der Apostelgeschichte, gab es noch keine „Heiden“, keinen einzigen nichtjüdischen Menschen in der christlichen Gemeinde. Man war unter sich. Petrus trifft Cornelius, und das Kapitel endet mit der ersten Taufe eines „Heiden“: „Ihr wisst,“, sagt Petrus, „dass es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Nichtjuden zu verkehren oder sein Haus zu betreten; mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen darf.“ (V. 28)

„Ich bin ein Jude aus Tarsus in Zilizien, einer nicht unbedeutenden Stadt“ (Apg 21,39), so Paulus.²³

Tarsus ist ein Ort, an dem sich die Handelsstraßen kreuzen, Orient und Okzident zusammentreffen, ein Schmelztiegel verschiedener Kulturen, Sprachen, Religionen. Diese Diversität macht auch vor dem Judentum nicht Halt. In der Synagoge von Tarsus wird die Bibel auf Griechisch gelesen; traditionelle jüdische Lebensweisen treffen auf die Einflüsse des Hellenentums. Manche möchten weltoffen und modern sein, nicht den Anschluss an Wissenschaft und Gesellschaft verlieren, in neuer Weise das Zusammenleben mit den anderen, Fremden, anders Religiösen gestalten. In dieser Situation wird der junge Paulus zum „Eiferer“, zum Anhänger einer religiösen Strömung in

²³ Vgl. dazu und im Folgenden Norbert Reck, Vom Saulus zum Paulus? Der Völkerapostel im Licht neuer Erkenntnisse. Feature, in: Katholische Welt, Bayern 2, 24. Juni 2007. Vgl. auch Art. „Paulus“, in: Paul Petzel – Norbert Reck (Hg.), Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen, Ostfildern 2017, 138–142. Vgl. auch Regina Ammicht Quinn, Vom Schrecken der Vielstimmigkeit, in: Rainer Bucher u. a. (Hg.), „Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismustreits, Innsbruck/Wien 2009, 233–239, hier 237f.

makkabäischer Tradition, deren Ziel die Integrität, die Reinerhaltung des Judentums ist.

„Ich bin der geringste der Apostel, ich bin es nicht wert, Apostel genannt zu werden, denn ich habe die Gemeinde Gottes verfolgt.“ (1 Kor 15,9)

Das Ziel der Verfolgung des Paulus aber sind nicht die „Christen“, die es als solche zu dieser Zeit nicht gibt; Ziel sind die Juden und Jüdinnen, die die tradierten Gebote missachten und modern leben wollen. Unter diesen Juden und Jüdinnen gibt es eine besonders verachtenswerte Gruppe von Menschen, die an einen gewissen Jesus als den Messias glauben und die angefangen haben, auch unter nichtjüdischen Menschen zu missionieren, möglicherweise in Gemeinden auch schon mit ihnen zusammen zu leben.

Dann kommt „Damaskus“ – ein Erlebnis, das Paulus selbst äußerst zurückhaltend beschreibt. Das Fest der „Bekehrung Pauli“ am 25. Januar, so Norbert Reck, hätte wohl nicht seine Zustimmung gefunden. Saulus wird nicht zum Paulus, der Jude wird nicht zum Christ – eine Selbstbezeichnung, die es ebenso wenig gab wie ein klar abgegrenztes Christentum. Paulus spricht nicht von „Bekehrung“, sondern von „Berufung“. Es ist die Berufung zur Zuwendung zu den anderen, nichtjüdischen Menschen. Derjenige, der dagegen kämpfte, dass sich Juden und Jüdinnen dem Zeitgeist anpassen und der in diesem Zeitgeist die große Gefahr für das Judentum durch jüdischen Anhänger des Messias Jesus erkannte, der verkündet nun diese als lebendig erfahrene Wirklichkeit gerade unter den nichtjüdischen Menschen. Der Zugang zu Gott ist möglich auch ohne das Beachten von Reinheitsgeboten.

Das Römische Reich ist eine riesige multikulturelle Gesellschaft, und es ist ein bedenkenswertes Lehrstück, wie die Jerusalemer Gemeinde nach einem Weg, wie jüdische und nichtjüdische Jesusgläubige zusammenleben können, sucht und um ihn streitet. Paulus selbst vertritt hier eine radikale Position: Der Weg zu Gott hat keine Vorbedingungen traditioneller oder ritueller Art. Es ist der Entwurf eines gläubigen Lebens in einer vielgestaltigen, vielkulturellen, vielstimmigen Welt.

6. „Wir“ und die Frage nach Diversität

Zur durch Reinheit hergestellten Ordnung gehört die Konstruktion von Binaritäten – zwischen weiß und schwarz, einheimisch und fremd, gläubig und un- oder andersgläubig, zwischen Mann und Frau, heterosexuell und homosexuell usw. Diese Konstruktion von Binaritäten bezieht sich vor allem auf minorisierte Gruppen; sie „sind im Extremfall von Mythen geprägt, die auf die Naturalisierung und damit Fixierung ihrer

vermeintlichen Charakteristika hinauslaufen“²⁴. Diese Binaritäten liegen nicht auf einer Ebene, sondern sind hierarchisiert. Sie zeigen das Dominante und das Unterwerfene. Zugleich aber ist der unterworfenen Part Teil des Selbstverständnisses des dominanten Parts der Binarität; Weißsein heißt dann: anders als schwarz sein; heterosexuell sein heißt dann: anders als homosexuell sein. Damit wird das je „andere“, das Unordentliche und Unreine, das Verworfenen und Abgegrenzte, alles, was „out of place“ ist, zur Stütze der eigenen Identität.

An diesem Punkt verändert sich die Frage nach dem Umgang mit Diversität: Sie hört auf, eine Frage an „die anderen“ zu sein. Sie wird notwendig und neu zu einer Frage an „uns“. Damit geht es nicht länger um den Schutz der herkömmlichen Ordnung, aber auch nicht um die Modifikation dieser Ordnung, die in der Lage ist, das „andere“ einzufügen. Diese Frage verlangt nach dem, was im postkolonialen Denken ebenso wie in der Berufung des Paulus und der visionären Essens-Lektion des Petrus aufscheint: nach einem radikalen Perspektivenwechsel. Es geht darum zu lernen, nicht die Welt aus einer Perspektive zu betrachten, in der „wir“ (das aufgeklärte Europa, die Länder des Nordens, das aufgeklärte Christentum, die in ordentlichen Beziehungen lebenden, die sich selbst klar geschlechtlich Kategorisierenden) die Mitte der Welt und „die anderen“ die Ränder bilden; in der „unsere“ Identität davon geprägt ist, dass wir besser, aufgeklärter, fortschrittlicher sind als die „anderen“; in der „wir“ diejenigen sind, die sprechen, und die anderen, „Subalternen“, nicht sprechen können²⁵ oder nicht zur Sprache kommen, weil wir, manchmal auch wohlmeinend oder politisch-radikal, für sie sprechen.

Ein solcher radikaler Perspektivenwechsel verlangt – vor jedem Umgang mit Diversität – den Umgang mit der eigenen privilegierten Situation, die uns häufig nicht bewusst wird, weil sie als „natürlich“ erscheint: Wir, die wir weiß sind, Zugang zu Nahrung und Wasser, zu Bildung und Gesundheitssystemen haben, Bürgerrechte besitzen, keine Bombennächte fürchten müssen und einen Pass haben, der uns um die Welt reisen lässt, sind im Besitz grandioser Privilegien, die uns nach den eigenen Kriterien nicht als privilegiert, sondern als „normal“ erscheinen lassen.

Was bringt ein solcher radikaler Perspektivenwechsel dort, wo er ankommen soll: in der Praxis, in unterschiedlichsten Familienformen, vielkulturellen Nachbarschaften, in sich pluralen Religionen und Kulturen auf engstem Raum, in „Brennpunktschulen“ oder in Universitäten, die lernen müssen, welche Wissensformen sie ausschließen?

²⁴ Kerner, *Alles intersektional?* (s. Anm. 22) 40.

²⁵ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* In: Cary Nelson – Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago 1988, 271–313.

Zunächst bewirkt dieser Perspektivenwechsel, dass es zu unserer Aufgabe wird, Diversität neu zu sehen; Ordnungen, die auf Reinheitsideen beruhen, zurückzuweisen; Verunsicherungen als Freiheitsräume zu schätzen; uns der eigenen Privilegien bewusst zu werden und sie, wo möglich, zu teilen.

Nicht alle Ordnungen sind Reinheitsordnungen, die das Verworfene mit Schmutz und Vermischungen assoziieren und dadurch Einheitlichkeit und Eindeutigkeit aufrechterhalten. Ordnungen haben ihren Wert – wenn es darum geht, passende Socken zu finden, den Verkehr unter Kontrolle zu halten und ein Gemeinwesen mit einer gerechten Rechtsordnung auszustatten. Wenn aber Reinheit das Kriterium der Herstellung und der Gültigkeit von Ordnung ist, wenn das Ausgeschlossene und Verworfene (praktisch und symbolisch) mit Schmutz oder auch Ekel assoziiert wird, dann sind diese Ordnungen nicht gerecht. Auch gerechte Ordnungen entstehen durch Ausschließen und Verwerfen. Das Ausgeschlossene und Verworfene aber ist nicht das, was *die Ordnung stört*, sondern das, was *Gerechtigkeit beschädigt*.

Und Lebensformen sind nicht wertfrei. Hautfarben sind divers, aber diese Diversität kann und darf nicht in moralische Kategorien gefasst werden. Lebensformen sind divers, und diese Diversität kann und muss in moralische Kategorien gefasst werden – auch die je eigene, oft als „natürlich“ verstandene Lebensform.

Traditionelle Ordnungen stellen uns hier eine Falle und lenken den Blick auf gewohnte, vertraute, äußere Strukturen, auf das, was die Ordnung stört, nicht auf das, was Gerechtigkeit stört. Familien sind nicht dann gut, wenn sie eine akzeptierte äußere Form haben, sondern wenn sie Orte der Anerkennung, Geborgenheit und Gerechtigkeit sind. Identitäten sind nicht dann gut, wenn sie erfolgreich sind, sondern dann, wenn sie sich selbstreflexiv infrage stellen können. Sexuelle Identitäten sind nicht dann gut, wenn sie in vorgeformte Muster passen, sondern dann, wenn sie ein gutes Leben ermöglichen für alle, die davon berührt sind. Einheimischsein ist nicht dann gut, wenn man die Gewohnheiten und Traditionen kennt und aufrechterhält, sondern dann, wenn Entwicklungen hin zum Besseren möglich werden. Fremdsein und „Anders“-Sein ist nicht dann gut, wenn man sich entweder schnell anpasst oder aber die folkloristischen Elemente der eigenen Kultur als Bereicherung zur Verfügung stellt, sondern dann, wenn im Dialog Verständigung erreicht werden kann.

Diversität also als bunte Blumenwiese? Einfach schön? Nein. Diversität zeigt sich als Verunsicherung und Herausforderung. Verunsicherungen und Herausforderungen müssen aber nicht als die „Kardinalsünde“ derer gesehen werden, die, im Wortsinn oder im übertragenen Sinn „out of place“ sind. Sondern, vielleicht, als deren außerordentliche Gabe.

Prof. Dr. Regina Ammicht Quinn

Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW)

Sprecherin des Zentrums

Universität Tübingen

Wilhelmstr. 19

72074 Tübingen

+49 (0)7071 297-7983

regina.ammicht-quinn(at)uni-tuebingen(dot)de

<http://www.izew.uni-tuebingen.de/das-team/prof-dr-regina-ammicht-quinn.html#c27265>