

Bernhard Grümme,
Gunda Werner (Hg.)

JUDITH BUTLER UND DIE THEOLOGIE

Herausforderung
und Rezeption

[transcript] Religionswissenschaft

Bernhard Grümme, Gunda Werner (Hg.)
Judith Butler und die Theologie

Bernhard Grümme (Dr. theol.), geb. 1962, lehrt Religionspädagogik mit dem Schwerpunkt Grundlagentheorie und Heterogenitätsforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Er war mehrfach Gastprofessor an der Pontificia Universidade Católica in Porto Alegre.

Gunda Werner (Prof. Dr.) ist ordentliche Universitätsprofessorin für Dogmatik und Leiterin des Instituts für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Sie war Visiting Fellow am Pontifical College Josephinum in Columbus (Ohio), am Boston College (Massachusetts), an der Fordham University in New York sowie an der Ferdowsi Universität in Mashhad (Iran).

Bernhard Grümme, Gunda Werner (Hg.)

Judith Butler und die Theologie

Herausforderung und Rezeption

[transcript]

Ganz besonderer Dank gilt dem Land Steiermark, das in seinen Agenden Wissenschaft und Forschung einen großzügigen Druckkostenzuschuss für diesen Band ermöglichte.



Ebenso danken wir der Sonderbeauftragten der Universitätsleitung für Gleichstellung hinsichtlich Gender und Diversität der Karl-Franzens Universität Graz.

AGENDA. Forum katholischer Theologinnen e.V. unterstützt dieses Buch ebenfalls mit einem Druckkostenzuschuss.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4742-6

PDF-ISBN 978-3-8394-4742-0

<https://doi.org/10.14361/9783839447420>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung

Bernhard Grümme/Gunda Werner 9

Praktisch-Theologische Erkundungen

Halbierte Rezeption

Judith Butler und die Religionspädagogik

Bernhard Grümme 25

»Unsere Chance ... menschlich zu werden«

Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoral-theologische
Rede von Menschen und Macht

Ute Leimgruber 43

Judith Butler und das Recht

Judith Hahn 63

Performanz. Macht. Gottesdienst.

Herausforderungen aus dem Denken Judith Butlers
für die Liturgiewissenschaft

Stefan Böntert 79

Biblische Perspektiven

Empathie, Betrauerbarkeit und Verwandtschaft

Biblisch-narratologische Überlegungen im Anschluss
an die politische Philosophie Judith Butlers

Ilse Müllner 99

Gefährdetes Leben

Impulse für neutestamentliche Anknüpfungspunkte
im Gespräch mit Judith Butler

Uta Poplutz 119

Systematisch-Theologische Zugänge

Fragiles Subjekt und Gnade

Magnus Striet 137

Judith Butler – Herausforderungen aus der Sicht einer theologischen Ethik

Walter Schaupp 149

Das Gegebene als Maß des Möglichen zurückweisen

Zum Verhältnis von Ethik, Politik und Kritik

Anna Maria Riedl 173

Moral Accountability and Nonvoluntary Participation in Social Sin

Brianne Jacobs 189

Die normative Kraft der Lücke

Mit Judith Butler Traditionsbildung neu gedacht

Gunda Werner 201

Religionsphilosophische und interkulturelle Perspektiven

Das gefährdete Leben und sein Hoffnungsversprechen auf Erlösung

Judith Butler religionsphilosophisch gelesen

Saskia Wendel 219

»We Are Undone by each other«

Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler

Claudia Jähnel 237

Theology, Science, and Sexual Diversity

Judith Butler and Rabbinical Judaism

Yiftach Fehige 255

Theologiegeschichtliche Perspektiven

Judith Butler und die (protestantische) Kirchengeschichte

Benedikt Bauer/Ute Gause 273

Der lange Schatten des 19. Jahrhunderts

Gender-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche
seit 1994/1995. Eine theologische Diskursanalyse

Gunda Werner 287

Konklusion

Bernhard Grümme/Gunda Werner 307

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 313

Einleitung

Bernhard Grümme/Gunda Werner

Judith Butler verstört. Für die einen wurde sie gleichsam über Nacht mit ihren ersten international beachteten Veröffentlichungen berühmt. Mit diesen bleibt sie im deutschsprachigen Raum vor allem in ihrem feministischen Ansatz rezipiert – begeistert und kritisch gleichermaßen, wenngleich sie selbst längst über ihre ersten Veröffentlichungen ›Gender trouble‹ und ›Bodies that matter‹ hinausgegangen ist. Der 11. September 2011 katapultiert Butler in die politische Ethik – eine Ethik, in der sich jenes Ethos jüdischer Philosophen, die wie Emmanuel Lévinas fordern, es brauche eine ›Lesebrille‹, um den Menschen als Mensch sehen zu können, artikuliert, den Butler selbst als ihre philosophische Schule benennt. Sie hat neue Blicke ermöglicht, Dekonstruktionen eröffnet, Sensibilität für die performative Kraft der Sprache und zugleich Bewusstsein für deren hegemoniale Mechanismen geschaffen, die Rationalität und Sprache selber nochmals zur kritischen Selbstreflexivität zwingt. Für die anderen wirkt sie irritierend, herausfordernd, verstörend. Sie gilt als eine, die den Differenz- und Identitätsdiskurs so weit vorantreibt, dass Gleichheits- und Gerechtigkeitsfragen zurücktreten. Sie gilt als diejenige, die überkommene Ordnungen delegitimiert.

Auch in der Theologie findet sich eine solche Spannung. Für die einen sind ihre Analysekatégorien der Gendertheorie ebenso bedeutsam wie ihre Öffentlichkeitstheorie, ihre Einlassungen zur Verkörperung der Versammlung, ihr Subjektdenken, ihre Reflexionen auf Anerkennung und deren ethischen Implikationen. Die anderen scheinen abgestoßen durch Butlers Kritikbegriff, von ihrer Delegitimierung überkommener Ordnungen, die zugleich im Selbstverständnis mancher Theologinnen und Theologen mit einer massiven Kirchenkritik einhergeht. Bei manchen bleiben Texte eher verschämt in Schubladen als in den öffentlichen Diskurs in Theologie und Kirche eingebracht zu werden. Diese Spannung nimmt der vorliegende Band zum Ausgangspunkt. Angesichts der vielfältigen Möglichkeiten zum Dialog wie zum Widerspruch scheint es lohnenswert, grundsätzlicher den theologischen Rezeptionsmöglichkeiten und -grenzen der Butler'schen Philosophie im Spiegel der theologischen Einzeldisziplinen nachzugehen. Dies ist das Ziel dieses als (interdisziplinäres) Projekt angelegten Sammelbandes.

Die VertreterInnen unterschiedlicher theologischer Fächer, die sich zumeist schon mit Judith Butler beschäftigt haben, wurden gebeten, *aus der Perspektive ihres Faches und ihrer thematischen Schwerpunktsetzungen*, die bisher erfolgten Rezeptionen sowie die Anschlussmöglichkeiten, Inspirationen und Irritationen für die Theologie, die sie im Butler'schen Denken sehen, herauszuarbeiten. In Summe entsteht so – zumindest exemplarisch – ein Panorama von Rezeptionsmöglichkeiten der Arbeiten Butlers im Gesamtfeld der Theologie. Ein ähnliches Projekt hat es bisher vor vierzehn Jahren in den USA im Anschluss an ein Panel mit Judith Butler auf dem Annual Meeting der American Academy of Religion 1997 gegeben¹. Mit dem geplanten Buchprojekt wird einerseits der Stand der Butler-Rezeption in der Theologie erhoben; andererseits soll gezeigt werden, wie weitere Aufnahmen von Motiven ihres Denkens in den theologischen Teildisziplinen stimuliert werden können. Damit schließt dieser Sammelband eine grundlegende Lücke in der deutschsprachigen Theologie. Denn die Rezeption Judith Butlers ist – so sind sich alle einig – in der deutschsprachigen Theologie kaum bis gar nicht vorhanden. Die genauere Untersuchung zeigt, dass sich lediglich in der sozialetischen und interkulturellen Forschung dezidierte monographische Auseinandersetzungen mit Judith Butler finden lassen. Die weiteren bisherigen theologischen Reflexionen finden sich ausschließlich in einzelnen Aufsätzen oder Buchkapiteln, hier wiederum auch nicht in allen Fächern.

In dem vorliegenden Band wird damit nicht nur theologisches Neuland betreten, so vor allem in der Liturgiewissenschaft, dem Kirchenrecht, der Pastoraltheologie, der Religionsphilosophie, sondern ebenso bestehende Rezeptionen entweder vertieft, so in der Sozialetik und der Religionspädagogik, oder korrigiert, so in den systematischen Fächern. Die lehramtliche Rezeption Judith Butlers im römisch-katholischen Kontext zeichnet sich ja durch eine spezifische Interpretation und Färbung aus, die auf alle Fächer einen Einfluss hat, aber eben die Fachgruppen zur kritischen Auseinandersetzung aufruft, die besonders betroffen sind, namentlich das Kirchenrecht, die Moraltheologie und die Dogmatik. Die gängige römische Interpretation der *Gender-Ideologie* erschwert eine konstruktive theologische Rezeption Judith Butlers. Diese Spannung wirkt sich zugleich auf jede theologische Auseinandersetzung innerhalb der katholischen Tradition aus. Die hingegen durchwegs produktive Irritation durch die Gedanken und Theorien Judith Butlers für die einzelnen Fachvertreterinnen und Fachvertreter zeigen ein weites Spektrum der möglichen Themen auf. Jenseits der vielfältigen Anknüpfungspunkte für die Theologien lassen sich thematische Linien in fünf Problemfeldern skizzieren: die ethische Dimension in ihren politischen Auswirkungen; die Subjektthematik;

1 Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville, *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York 2006.

die Machtfrage; die Gender-Thematik und die Vulnerabilität mit ihrem Thema der Trauer.

In der religionspädagogischen Rezeption macht *Bernhard Grümme* darauf aufmerksam, dass, wenn überhaupt, nur von einer halbierten Rezeption zu sprechen ist; damit unterscheidet sich diese Rezeption zugleich von der pädagogischen. Begründet sieht Grümme dies vor allem in der »paradigmatischen Selbstpositionierung«, die sich an der Denkform der Pluralisierungsfähigkeit orientiert und damit doch auf Identitätspraktiken bezogen bleibt. Diese stehen wiederum diametral zu Butlers Anliegen. Allerdings könne eine religionspädagogische Denkform einer »Aufgeklärten Heterogenität«, weil sie intersektionale Perspektiven einnimmt, durch Judith Butlers Theoreme wichtige Impulse erhalten. Die religionspädagogische Rezeption orientiert sich an Subjekt- und den ihnen inhärenten Identitätsdiskursen und vernachlässigt dabei, so Grümme, eklatant die Geschlechterperspektive. Wird diese in den Diskurs eingefügt, so erscheint sie merkwürdig eindimensional, weil sie die weiteren Kategorien wenig bedenkt. In kritischer Reflexion kann eine religionspädagogische Forschung aber Judith Butlers Geschlechtertheorie konstruktiv weiterdenken und zugleich den geschlechtstheoretisch unreflektierten Rückgriff auf Vorbilder in der eigenen Didaktik korrigieren. Allerdings sieht Grümme das größte Potential darin, dass Judith Butlers Anliegen einer Geschlechtergerechtigkeit im umfassenden Sinn deswegen die Fokussierung auf Identitätsfragen überwinden könnte, weil mit der Gerechtigkeit ebenso die Intersektionalität eingefügt würde. Dies sieht Grümme vor allem in zwei Bereichen, nämlich in der Refomulierung des Subjektbegriffs mit dessen Konsequenzen für Anerkennungs- und praxeologische Prozesse der Übersetzung – beides genuine Felder religionspädagogischer Forschung und Praxis. Religionspädagogik ist mit Butler in der Unterbrechung durch Alterität, in der Interdependenz von Identität und Gleichheit, also Gerechtigkeitsfragen, und in der bestehenden Dialektik der Didaktik im Blick auf ihre Machtförmigkeit produktiv irritiert.

Ute Leimgruber attestiert der Praktischen Theologie ebenfalls eine nicht vorhandene oder doch nur zögerliche Butler Rezeption, obwohl Butlers Theorien eine deutliche Relevanz für pastoraltheologische Forschungen aufweisen. Leimgrubers Ziel ist es, mit Butler anhand einer pastoraltheologischen Kernfrage die inhärenten Machtwirkungen offen zu legen und zu überwinden. Die »Option für die Armen« ist das prominente Beispiel einer sozialpastoralen Intention, die gleichwohl – so Leimgruber kritisch – hegemoniale Strukturen perpetuiert, weil sie die Subjekte der Unterdrückung aus dem Blick verliert. Gerade aber weil dieser Pastoralbegriff in der Verantwortung für diese Welt pointiert zusammengefasst werden kann, beansprucht er eine über die binnenkirchliche Relevanz hinausgehende sozial-politische Dimension. Nicht nur gibt es keine Verständigung, wer genau »die Armen sind«, sondern die disperse Fassung dieses Begriffs kann das Gegenteil bewirken, nämlich ihn zu einer Leerformel werden zu lassen. Mit Butler, so Leimgruber, ist

der Ansatz gegeben, die eigenen Verstrickungen in die Bedingungen der Strukturen zu bedenken, die für manche das ›Arm-Sein‹ zur Folge haben. Erst durch die Analyse der postkolonialen, geschlechtlichen und hegemonialen Voraussetzungen der Strukturbedingungen von Armut kann überhaupt über eine Veränderung gesprochen werden. Es braucht, so Leimgruber, einen genauen Blick sowohl für eigene machtasymmetrische Prämissen als auch für die hidden patterns in der Pastoraltheologie. Für die Pastoraltheologie bedeutet eine Butler-Rezeption, dass sie auf das abwertende *Othering* aufmerksam macht und damit ebenso auf die epistemische Gewalt wirkt, indem erneut die Bedingungen der eigenen Wahrnehmung und ihrer theologischen Folgen untersucht werden. Denn im Kern geht es in der Pastoraltheologie um die Fragen »was ist sagbar?« und »was ist sehbar?«. Hier kann mit Butler an den bestehenden Selbstverständlichkeiten gerüttelt werden.

Innerhalb der kirchenrechtlichen Forschung gibt es keine Butler-Rezeption, so *Judith Hahn* in ihrem Beitrag. Auch für Hahn steht die produktive Irritation im Zusammenhang mit dem Subjektverständnis und der Geschlechterordnung. Zudem reflektiert Hahn auf die grundsätzliche Frage, wie Recht und Herrschaft zusammenhängen. Hahn entdeckt eine Gemeinsamkeit in der Subjektphilosophie Butlers und der gegenwärtigen Rechtsphilosophie, denn beide sprechen von einem Hervorbringen des Subjekts. Hahn spitzt ihre Beobachtungen daraufhin zu, dass – ebenso wie bei Butler – Sprache ein Subjekt erzeugt, wodurch Rechtssprache Rechtssubjekte erzeugt. Für Butler ist das Problem der rechtlichen Rede in ihrer Subjekt-konstruktion, dass sie totalisierend handelt, also aus einem Subjekt ein schuldiges Subjekt macht, das keine anderen Anteile mehr hat und zudem die Schuld so auf sich zu nehmen hat, dass es keine anderen Orte oder Anteile dieser Schuld mehr gibt. Kirchenrechtlich übertragen auf die gegenwärtige Situation des Missbrauchs, ist nur der einzelne Täter schuldig, nicht aber die Institution. Hier wäre von Butler das Gegenteil zu lernen. Ähnliche Argumentationsmuster kann Hahn im Blick auf Geschlechtsidentitäten beschreiben. Die lehramtliche Festlegung auf die binäre Geschlechterordnung und ihre Konsequenzen erzeugen exakt binäre Geschlechter, die zudem durch die Konstruktion als Rechtssubjekte verdoppelt werden. Denn – so Hahn – Judith Butler deckt den Zusammenhang von Gewalt und Gewalt durch Sprache gerade in diesen Prozessen des wirklichkeitserzeugenden Benennens auf. Hier wäre eine Veränderung durch Butlers Erkenntnisse denkbar, allerdings strukturell lehramtlich ausgeschlossen, denn Menschen, die nicht Frauen und Männer im phäno- und genotypisch eindeutigen Sinn sind, sind ja ebenfalls keine Rechtssubjekte innerhalb der katholischen Kirche. Deswegen fragt Hahn *drittens* nach dem grundsätzlichen Herrschafts- und Machtanspruch des Rechts auf Herstellung von Wirklichkeit. Recht kann beides, »Diskurse abschneiden und sie ermöglichen«. Sieht Butler eher die unterdrückende Seite von Rechtsdiskursen, weist Hahn darauf hin, dass Recht auch Gerechtigkeitsdiskurse ermöglichen kann. Alles in allem

könnte mit Butler eine Verbesserung des Rechtes geschehen, um Reformpotentiale zu entdecken und um dem butlerischen »Rechtstrouble« nicht auszuweichen.

Stefan Böntert verweist eindrücklich darauf, dass die Liturgie »geradezu ein Hot-spot« sei, »in dem und aus dem sich kirchliches Leben realisiert«. Judith Butlers Konzeptionen zu Gender, Macht und Vulnerabilität können als eine Sehhilfe gelten, um diese Zusammenhänge besser zu verstehen. Allerdings spielt in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft Butler ebenfalls keine Rolle. Dabei ist gerade die Genderperspektive für eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung von Gottesdienstentwürfen unerlässlich. *Erstens* ist die Gottesdienstordnung durch vorgeschriebene Rollenzuweisungen geschlechtlich geordnet. *Zweitens* wirkt sich die Heteronormativität auf die Gottesdienstordnung zusätzlich in dem aus, welche Beziehungskonstellationen liturgisch gewürdigt werden können. Weil dies nur heteronormative Formen sind, ist hier ebenso Liturgie geschlechtlich geordnet. Selbst wenn diese Themen in der Liturgiewissenschaft behandelt werden, wird Judith Butler nicht rezipiert. Dabei kann mit Butler viel besser verstanden werden, »wie anfällig (liturgie-) theologische Muster, aber auch Rechtsnormen von Gottesdiensten für die Verengung auf scheinbar festgelegte Geschlechteridentitäten sein können«. Weiterhin wird theologisch und damit ebenso liturgisch der Machtbegriff ausschließlich auf Gott hin angewandt, das menschliche Handeln ist in der Chiffre des Dienstes beschrieben. Somit wird über die Machtverhältnisse in der Feier der Liturgie geschwiegen, denn Macht ist eben nicht nur eine Kategorie Gottes, sondern auch des Priesters und diese wird wirkmächtig inszeniert. Vor allem aber muss der Liturgiewissenschaft klar sein, dass sich Liturgie durch ihr Wechselspiel mit geschlechtlicher Macht und Normen als Akteur sowie auch als Raum für machtmisbrauchende Strukturen und Akteure anbietet.

Auch den neutestamentlichen Wissenschaften kann *Ute Poplutz* in ihrem Beitrag attestieren, dass die Rezeption von Judith Butler eher bescheiden ausfällt. Allerdings sieht Poplutz aus der Grundstruktur butlerischen Denkens eine Grenze gegenüber neutestamentlichen Überzeugungen gegeben, die in der Bewertung der zeitlichen Struktur liegt. Ist bei Butler die Perspektive rein diesseitig, orientieren sich die Textsammlungen des Neuen Testaments an einer zur Gegenwärtigkeit hinzukommenden Zukünftigkeit. Dennoch findet Poplutz vor allem in der ethischen Dimension butlerischen Denkens wichtige Anknüpfungspunkte. So ist der Gedanke des *Antlitzes*, den Butler von Emmanuel Lévinas übernimmt, neutestamentlich hoch relevant. Denn Gesicht und Gespräch sind miteinander verbunden und stellen jede Person unter den ethischen Anspruch, diesem Gesicht zu entsprechen. Das Gesicht fordert eine prinzipielle Gewaltlosigkeit, die bei Butler viel weitergeht als der reine Verzicht auf Gewalt. Es geht um den Verzicht auf das umfassende Wissen um sich selbst und darum, diese von Anderen zu verlangen. Dieser Ansatz bietet, so Poplutz, in besonderer Weise Anknüpfungspunkte an die matthäischen Antithesen. Neben der ethischen Herausforderung wird die Notwendigkeit der Über-

setzung deutlich, die in den Texten überliefert ist. Die Übersetzung von Gewaltlosigkeit ist dann auch der verbindende Punkt, da Butler diese in der Frage verortet, wie mit eigener Verletzlichkeit umgegangen werden kann ohne andere zu verletzen. Gewaltlosigkeit ist damit weniger ein friedlicher Zustand, als eine Praxis, die einzuüben den Menschen zum Menschen macht. Die subversive Aufforderung der Bergpredigt, die genau Gewaltverzicht und Feindesliebe fordert, wäre mit dieser Praxis sehr gut ins Gespräch zu bringen.

Ilse Müllner stellt mit zwei Textanalysen die Frage der Betrauerbarkeit sowie die Frage nach der Bedeutung von Trauer in den Mittelpunkt. Die Rezeption der griechischen Tragödie der Antigone strukturiert die Idee Judith Butlers, dass Trauer immer mehr ist als der persönliche emotionale Ausdruck. Müllner extrahiert daraus zwei Fragen: *erstens* wer denn überhaupt wie betrauert werden darf und *zweitens* das Spannungsfeld von Verwandtschaft und Staat. Weil Trauerritten nicht nur persönlicher Ausdruck sind, sondern ebenfalls Verbindungen zwischen den Individuen herstellen, sind sie produktiv für die Konstitution von Gruppen. Jedoch liegt genau in dieser überindividuellen Bedeutung ihre politische Brisanz, wie dies eindrücklich bei Antigone nachzulesen ist. Denn Trauer ist auch als eine politische Kategorie zu verstehen, so Müllner mit Butler, weil sie einen Hinweis auf gesellschaftliche Muster der Wahrnehmung sowie der Handlungen bietet. Die alttestamentliche Referenzstelle liefert Müllner in der Geschichte der Bücher Samuel, in der David den hingerichteten ›Sauliden‹ die Bestattung verweigert und daraufhin Rizpa, eine der Frauen Sauls, die Leichname bewacht und so öffentlich trauert. In der Öffentlichkeit, so die gemeinsame Linie, bekommen die Trauerritten ihre Brisanz, weil sie auf Unrecht hinweisen und eine Korrektur erwarten. Diese beiden Themen behandeln im Kern die Identitätsfrage. Hierhin platziert Müllner die Frage der Empathie, die den Perspektivwechsel einschließt. Mit einer alternativen Übersetzung von Lev. 19, 18, also dem Gebot der Selbst- und Nächstenliebe, macht sie auf die hebräische Bedeutung aufmerksam, die den Nächsten als »wie du« beschreibt. Empathie und Betrauerbarkeit, so Müllner in einer butlerinformierten Exegese, gehören zusammen. Allerdings ist der eigentliche Clou darin zu sehen, dass mit Butler zu verstehen ist, dass Trauer eine andere Kategorie ist als Empathie, nämlich zur »erkenntnistheoretisch[en] Figuration des Dritten« gehört und damit als moralbegründende Funktion verstanden wird.

In der Sozialethik hingegen hat es in den letzten Jahren intensivere Auseinandersetzungen um die Philosophie Butlers gegeben, die dann auch als genuin ethische Philosophin verstanden wird. Dementsprechend kann *Anna Maria Riedl* auf Judith Butlers Arbeiten zu ethischen Fragestellungen verweisen. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung von Riedl stehen die Reflexionen zu Anerkennung und Subjektwerdung. Weil Ethik im Spannungsfeld von politischen Theorien, Realitäten und Ansprüchen steht, ist Ethik auf diese Praxis hin orientiert, allerdings in einer Zurückhaltung, die um die Gefährdung demokratischer Prozesse durch simplifi-

zierende ethische Urteile weiß. Deswegen ist Ethik im Bereich der Reflexionswissenschaften angesiedelt und intensiviert die Reflexion normativer Annahmen in politischen Prozessen. Weil dem so ist, ist die Ethik weniger normativ als kritisch gegenüber den Normen und ihren Auswirkungen. In diesem Sinne hat eine solche Ethik bereits von Judith Butler gelernt, dass Normen durch Diskurse durch performative Prozesse Macht real setzen. Umso notwendiger ist es, zu verstehen, wie Normen Subjekte hervorbringen. Weil das Subjekt postsouverän ist, ist dies auch eine Ethik, die sich auf diese Subjektwerdung bezieht. Diese postsouveräne Ethik sieht die Verantwortung in dieser grundlegenden Gebundenheit des Subjekts und zieht daraus ihre Konsequenzen, die bis in die politischen Dimensionen hineingehen. Für die Ethik bedeutet dies, dass sie nur dann politisch sensibel sein kann, wenn sie in der Normendiskussion auf die andere Seite der Normen, nämlich ihre hegemoniale und unsichtbarmachende Seite hinweist und für die Veränderung dieser einsteht. Es handelt sich also um eine kritische Perspektive auf den Normenrahmen, insofern dieser Sichtbarkeiten setzt. Diese »Pathologie zweiter Ordnung« ist das Reflexionsziel von Ethik, denn diese bestimmt ja, wer als exkludiert und wer als nicht exkludiert auftauchen kann. Theologische Ethik will also Pathologien zweiter Ordnung verändern, indem sie diejenigen unterstützt, die sich gegen die Pathologien erster Ordnung wehren, ohne sie paternalistisch zu bestimmen.

Aus moraltheologischer Perspektive bietet *Walter Schaupp* in drei Motiven Anknüpfungspunkte in den Arbeiten Butlers an: dem universalistischen Ausgriff ihrer Ethik, der anti-individualistischen Anthropologie und der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit des Ethischen. Leitend ist die Frage »wer bist du?«. Denn der antwortende Mensch bleibt zweimal fragmentarisch: sich selbst als auch der fragenden Person gegenüber, denn wissen kann der Mensch die Antwort nicht sicher. Allerdings bleibt für Schaupp fraglich, ob das antwortende Subjekt nicht doch ein Mehr gegenüber dem ihn oder sie bestimmenden Sprachspiel ist? In dem ersten Motiv kann Schaupp eine argumentative Ähnlichkeit zum naturrechtlichen Denken in der Theologie entdecken, welches sich ebenfalls aus einer vor- und über das Subjekt hinausgehende Verflochtenheit ableitet und einen unmittelbaren Aufforderungscharakter kennt, wie ihn auch Butler für die normative Performanz der Diskurse beschreibt. Allerdings schreibt die theologische Ethik in diese Formations- und Appellprozesse eine grundlegende Unabgeschlossenheit hinein, die als eschatologischer Vorbehalt zu verstehen ist. Das zweite Motiv nimmt die Kritik an bestimmten Identitätskonzepten in den Blick, die auf der einen Seite die Frage nach dem Subjekt als Identität, also die Antwort auf die Frage »wer bist du?« offen lässt, auf der anderen Seite die Rolle kollektiver Identitäten hinterfragt. Denn die Offenheit bedeutet theologisch, sich von einer Abgeschlossenheit sozialer Narrative, zum Beispiel der Kirche als Volk Gottes, zu verabschieden. Möglich ist dies, indem Menschen ihre eigene Erzählung gegen das bestehende Narrativ stellen. Damit verbünden sie sich zu einer Gruppe und hier liegt die anti-individualistische

Pointe. Wie sind dann die Intersubjektivität und das soziale Miteinander so zu bestimmen, dass es der Logik der Macht und Unterwerfung entkommt? Die Unabgeschlossenheit des Ethischen als drittes Motiv erinnert aber auch daran, dass das Ethische sich zwar in der Sprache verdeutlicht, nicht jeder sprachliche ethische Anspruch aber gewalttätig und abschließend ist. Die Unabgeschlossenheit dieser Prozesse könne theologisch erneut mit dem eschatologischen Vorbehalt unterfassen werden. Wie aber diese Prozesse der Unterwerfung durch Sprache und der Ermächtigung so gestaltet werden können, dass sie am Ende nicht in eine Aporie – es gibt kein handlungsfähiges Subjekt – oder in einen unendlichen Regress – die Unterwerfung findet eine immer neu vorgelagerte Unterwerfung – münden kann, bleibt die Frage, die sich bis in die körperliche Konstitution und das Bewusstsein hinein erstreckt.

Eine weitere ethisch-moralische Reflexion über die Bedeutung Butlers für theologisches Denken ist in dem Beitrag von *Brianne Jacobs* zu finden. Ihre Arbeiten verbinden die Anregungen Butlers mit den aus der Tradition entnommenen Kategorie von Schuld und Sünde und führen sie deutlich weiter. Jacobs kann in der englischsprachigen Theologie bereits auf eine bestehende Rezeption Butlers in der feministischen Ethik hinweisen und auf dieser aufbauen. Sie stellt die These auf, dass die Theorie des sozialen Selbst von Butler helfen kann, moralische Zurechenbarkeit im Kontext sozialer Sünde zu denken. Sünde ist selbst eine durchaus hilfreiche Kategorie, wenn sie den Denkhorizont eröffnet, dass es gute und gelingende Beziehungen geben kann. Weil Sünde also das Gegenteil dessen darstellt, was gut und gelungen ist, kann sie als Hoffnungshorizont positiv *reframed* werden. Diese Neuinterpretation geschieht gleich doppelt, nämlich in der Tradition der katholischen Soziallehre, die Ende des 19. Jahrhunderts den Gedanken struktureller Sünde entwickelt, und zugleich in der Veränderung der Deutung als Hoffnung. Soziale Sünde hat vor allem das Problem, dass sie der Kerndefinition von Sünde nicht mehr nachkommt, nämlich, dass Sünde eine persönliche willentliche Entscheidung sei. Butler bietet einen Ausweg: »What our moral obligations are within systems of nation, rights, and identities that negate some subject's claim to full humanity«. Zugrunde liegt der Perspektivwechsel Butlers von Gender-Fragen zu politisch-ethischen Fragen nach 9/11. Dieser Wechsel ist, so Jacobs, ein Wechsel, der die Moralität in den Mittelpunkt stellt. Das Subjekt bleibt jedoch konstruiert und das Subjekt kann sich zu sich selbst narrativ nur verhalten über das Angewiesensein auf Andere, die die Konstruktion des Subjekts gestalten. In diesen Konstruktionen spiegeln sich aber die Normen und Sichtbarkeiten, also die Frage, wer zum Humanen gehört. Damit ist die Subjektkonstruktion bereits der Ort sozialer Sünde. Auch wenn also jedes Subjekt nicht freiwillig und freigewählt teilhat an der sozialen Sünde, kann jedes Subjekt sich zur vorfindbaren Struktur, zur sündigen Situation verhalten. Deutlich wird dies in der Trauer, die zu einer messianischen Haltung wird, weil sie das Jetzt in die Geschichte fügt.

Magnus Striet nimmt im theologischem Nachdenken eine weitgehende Ignoranz der Subjektivierungstheorie, die Judith Butler im Anschluss an Michel Foucault entwickelt hat, wahr. Dabei bietet diese Theorie wesentliche Einsichten in die Art und Weise, wie sich das Subjekt vorfindet. Denn als gleichermaßen unterworfenes und ermächtigtens Subjekt müsste sich Theologie doch der Aufgabe stellen, das Zueinander von Gott und Mensch neu zu denken, ein Zueinander, das theologisch mit dem Begriff der Gnade verstanden wird. So sehr also Striet Butler kritisch aufnimmt und betont, dass im Subjekt selbst keine Kausalität wirken kann, also die Freiheit postuliert werden muss, so sehr stimmt er mit ihr überein, dass kein Subjekt gedacht werden kann, das nicht subjektiviert ist. Vor allem aber bedeutet dies, sich wirksam von der Vorstellung zu verabschieden, es gäbe so etwas wie eine überzeitliche Vorstellung ›des‹ Menschen, als sei ›der‹ Mensch unveränderlich. Der Mensch, dann doch im Singular benannt, ist einzeln, vulnerabel und nur als Individuum anzutreffen und muss sogar vor dem Zugriff eines überindividuellen, überzeitlichen Mensch-Seins geschützt werden. Diesem Menschen steht ein Gott gegenüber, der radikal freier gedacht werden müsste, als er es wird: als wirkliche Kontingenz, als Nicht-Notwendigkeit bis in die letzte Konsequenz. Was passiert dann aber mit einem Gott-Mensch-Verhältnis? Was passiert im Menschen im Moment des Bewusstwerdens von Subjektivierungsprozessen? Die – so Striet – beinahe meditativen Passagen Butlers in ihren Adorno-Lectures von 2002, in denen sie über die intersubjektive Zumutung angesichts der Subjektivierungen nachdenkt und über die Frage, wie mit der Schuld umzugehen ist, die dadurch entsteht, eröffnen ein säkulares Sprechen über Gnade. Es geschieht etwas im Zueinander subjektiverter Subjekte, wenn sie sich ihrer und der fremden Subjektivierung gewahr werden. Mit dem Gewahrwerden wird ja auch die Schuld, die durch die nicht ausbleibende Subjektivierung sich einstellt, selbst wenn der Mensch die ethische Verantwortung übernimmt, deutlich. Diese Schuldenerfahrung bei übernommener ethischer Verantwortung holt Butler – so Striet – nicht mehr argumentativ oder reflektiert ein. Striet vergleicht diese Erfahrung von Gnade und Vergebung, die vielleicht einander gewährt werden können, mit der Erfahrung Kants, in sich das moralische Gesetz und den bestimmten Himmel bewunderungswürdig zu entdecken. Dies könnte, so Striet abschließend fragend, für ein ethisches Leben doch ausreichen.

Judith Butlers Überzeugung, dass Widerstand deswegen möglich ist, weil zwischen jeder Aussage und ihrem Zitieren eine Lücke, ein ›Gap‹ besteht, führt *Gunda Werner* zu der grundlegenden dogmatischen Reflexion, wie Traditionsbildung mit Butler zu denken wäre. Weil Judith Butler in dem Mainstream der (katholischen) Dogmatik nicht rezipiert wird, gibt es auch hier keine Referenzpunkte. Normen sind, so Butler deutlich, keine Einbahnstraße, sondern das Subjekt verhält sich zu dem sie oder ihn normierenden Diskurs. Die Fragilität der Normen liegt genau in diesem Prozess. Nun ist im römisch-katholischen Verständnis Tradition in Denk-

formen formuliert, die die Weitergabe der Tradition als ›Verheutigung‹, ›Deutung in den Zeichen der Zeit‹ u.v.m. verstehen. Damit ist zugleich ausgesagt, dass der Inhalt des Glaubens, das *depositum fidei*, unveränderlich ist, nur die Form kann sich in Maßen ändern. Allerdings macht die katholische Kirche seit den 1960er Jahren sehr eindeutig die Erfahrung, dass nicht nur die Formen, sondern auch die Inhalte nicht mehr gelebt, nicht mehr tradiert werden. Dieser breite Dissens von Gläubigen, TheologInnen und zum Teil auch Bischöfen oder Priestern wird als ein Problem angesehen, welches die Einheit gefährdet. Was aber wäre, wenn dieser Dissens, mit Butler gesprochen, die Lücke im Zitat, nicht gefährlich, sondern Bedingung der Möglichkeit von Tradition überhaupt wäre? Dann ist das persönliche Sich-Verhalten zum Zitat, was die Lücke ausmacht, Teil der Traditionsbildung und zwar sowohl des Subjekts als auch der Kirche. Die Lücke würde damit zur normativen Gestalt der kirchlichen Traditionsbildung und zum kritischen Moment der Überprüfung. Dies ist eindeutig an den geschlechtlichen Körperpraxen nachzuweisen, die tun, was sie sind und nicht, was sie sollen. Anders als mit diesen dissidenten Körpern war und ist aber Tradition nicht denkbar. Dieser Dissens, diese Lücke wäre der Ort der Traditionsreflexion als auch Bedingung von Tradition.

Saskia Wendel streicht die Bedeutung hervor, die Judith Butler ihrer jüdischen Herkunft in Philosophie und Ethik gibt und sieht hierhin religionsphilosophisch drei Anknüpfungspunkte. *Erstens* untersucht Wendel die innere Architektur zwischen Politik, ethischer Praxis und einem religiösen Hoffnungsversprechen auf Erlösung und betont, dass sich Butler in die »Tradition einer Philosophie und Theologie ›nach Auschwitz‹ stellt«. In Butlers Denken wird dies durch die expliziten Bezüge zu der Idee des Messianischen bei Benjamin hervorgehoben, die Wendel als eine Unterbrechung der Jetzt-Zeit deutet und damit die Aufmerksamkeit auf die Leidenden und die Opfer gelenkt wird. Weil sich Butler mit den Unterwerfungsmechanismen auseinandersetzt und die Verletzlichkeit und Trauer des Menschseins in den Mittelpunkt stellt, ist ihre Philosophie wie auch die Religionsphilosophie auf eine Idee der Erlösung hin ausgerichtet, die allerdings deutlicher zu bestimmen wäre. *Zweitens* knüpft sie an das Subjektverständnis von Butler an und fragt nach den Möglichkeiten religiöser Selbstdeutung. Weil das Leben als gefährdetes und von anderen abhängiges Leben gedacht wird, kann diese Vulnerabilität »zu einer Art Existenzial verkörperter Existenz« werden, so Wendel. Die Erfahrung der gefährdeten Existenz, so Wendel weiter, ist aber gerade die Grunddisposition die nach Kant die Frage nach der Religion, nämlich nach der Hoffnung, eröffnet. Mit Butler kann gezeigt werden, wieso angesichts der grundlegenden Gefährdung des Lebens und der Erfahrung der Nichterfüllung der Sehnsucht nach gutem Leben, die zur Trauer und Melancholie führt, überhaupt religiöse Sinn- oder Weltdeutungen entstehen. *Drittens* geht die religionsphilosophische Reflexion einen Schritt weiter, weil sie auch die Bestimmung der aufgewiesenen Möglichkeit religiöser Selbstdeutung denken will. Es entsteht eine Dialektik in der Subjekti-

vierung. Zugleich wird die andere Seite deutlich, die melancholisch die Brüche und das Unvollendete sieht, etwas das – so Wendel – Butler als kritischen Einwurf gegen einen Geschichtsentwurf betont, der immer nur den Fortschritt sieht. Deswegen haben die religiösen Hoffnungsgestalten einen ethischen und politischen Charakter, weil sich in der performativen Versammlung etwas darstellt, was rein innerweltlich nicht vollzogen werden kann. So sind die religiöse und säkulare Deutung des Lebens sich darin einig, dass es um gute Lebensbedingungen im Hier und Jetzt für alle geht.

Der Beitrag von *Claudia Jahnelt* orientiert sich in einer anderen theologischen Disziplin, der interkulturellen Theologie, ebenfalls an der Frage des ›Zwischen‹ oder des ›Mehr‹. In der interkulturellen Theologie findet sich auch deswegen so eine breite, wenn auch kritische Rezeption von Judith Butler, was für die Theologie eine eher einmalige Situation darstellt, weil sich in der interkulturellen Theologie auch zunehmend jene Theologien verorten, die aus einer spezifischen Perspektive Theologie denken, für die Butler theoriebildend gewesen ist (queere Theologien, kontextuell feministischen Theologien z.B.). Für Jahnelt steht der kritische Bezug auf Butler im Mittelpunkt ihrer Ausführungen, denn so sehr Butler die Themen ausweist, die für interkulturelle Theologie grundlegend sind, also vor allem die Frage nach der Deutungsmacht und der Repräsentation, die Fragen nach Widerstand und Othering und viele mehr, ist der Bezug auf Butler oftmals deswegen kritisch, weil in der Dekonstruktion der vorherrschenden Diskurse durch die Konstruktion von Gegendiskursen die machtvollen Diskurse wiederholt werden, solange es nicht eine wirkliche subversive Gegenkonstruktion gibt. Für diese müsste aber geklärt sein, so Jahnelt kritisch, wie Handlungsmacht sich gestaltet. Für das Fach Interkulturelle Theologie, das sich mit weltweiten Hybridformen des Christlichen beschäftigt, gilt im besonderen Maße die Aufmerksamkeit für die Aushandlungsprozesse als Machtprozesse, wobei das Augenmerk auf das ›Zwischen‹ gelegt wird, das als ›contact zone‹ zu denken ist und zugleich als der Ort der Wahrheit Gottes. Denn für die Theologie ist der ›cultural turn‹ nicht der alleinige Orientierungspunkt, sondern die Überzeugung, dass in den Rissen und Ambivalenzen sich mehr zeigt. In der konkreten Durchführung kann Jahnelt am Beispiel dreier ›turns‹, dem *cultural*, *postcolonial* und dem *material-body turn*, zeigen, wie sich die Butler-Rezeption gerade über die Ambivalenzen und diskursiven Brüche in die Theologie einschreibt. Offen bleibt dabei jedoch die westliche Perspektive als auch erneut die Frage, ob es eine eigene, nicht-diskursive bestimmte körperliche Erfahrung geben könne. Interkulturelle Theologie jedenfalls, so Jahnelt abschließend, tritt für das Offenhalten der Risse und Brüche ein, um von dort neu zu lernen, was in der Eindeutigkeit zunächst verlernt werden müsse.

Über das Verhältnis von rabbinischem Judentum und Judith Butler denkt *Yiftach Fehige* in seinem Aufsatz, der sich mit dem Verständnis von Pluralität und Diversität in einem wissenschaftstheoretischen Interesse auseinandersetzt. Pluralität ist

präzise genommen die Anerkennung von Verschiedenheiten, in diesem Fall von sexueller Diversität. Denn die sexuelle Diversität ist – so Fehige – die Case Study für das dahinterliegende Wissenschaftsverständnis. Fehige verdeutlicht dies am Beispiel von Transgender. Nirgendwo sonst wird so deutlich, dass eine postulierte Binarität der Geschlechter – sei sie evolutionär begründet oder religiös – an ihre Grenzen stößt und keinen lebbareren Raum ermöglicht. Denn gerade die auf Reproduktion sich begründende Wissenschaftlichkeit verfolgt einen wissenschaftlichen Monismus, in dem die Begründung nur in einer These, in einer Logik erfolgt. Dies gilt ebenso für eine Theologie, die sich dieser Begründung anschließt. Gegen diesen theologischen Wissenschaftsmonismus setzt Fehige entschieden die nur in der Diversität existierende rabbinische Diskussionskultur. Erst ›das eine und das andere‹ eröffnet den Raum für eine qualifizierte Pluralität, die die Diversität als durch Variationen von Bedeutung affirmiert. Dies aber entspricht ziemlich genau dem Anliegen Judith Butlers, aus den bestehenden Machtverhältnissen heraus die Bedingung der Möglichkeit für eine Lesbarkeit geschlechtlicher Identitäten jenseits des binären Codes zu analysieren. Theologische Reflexion kann mit Judith Butler und der rabbinischen Überzeugung, dass konfligierende Ideen gleichzeitig wahr sein können und erst im Zueinander wahr sind, aus dem wissenschaftlichen Monismus herauskommen zu einer qualifizierten Pluralität.

Ute Gause und *Benedikt Bauer* bieten eine kirchengeschichtliche Reflexion darauf, welche Themen Gegenstände kirchenhistorischer Forschung wären, würde die Theorie von Judith Butler, dass jedes Thema ein ›Abjektum‹ hat, ernst genommen. Konsequenter zeigen beide AutorInnen auf, wie sich diese ›Abjektifizierungsmuster‹ nicht erst durch die Kirchengeschichtsschreibung ziehen, sondern auch bereits schon in den historischen Fallbeispielen zu erkennen sind. Dieser Bereich des Abjekten stellt dabei jene Themen zur Verfügung, die sich gegen die vorgeschriebene binäre Geschlechternorm stellen. Wird mit dieser Perspektive konkret auf die Reformationsgeschichte geschaut, so könnte eine andere Geschichte erzählt werden. Gerade die Frage der Geschlechter wird in der Kirchengeschichtsschreibung beider Konfessionen zu einem Kampfbegriff, mit dem die andere Konfession als nicht normal, als abjekt beschrieben wird. Darin, so z.B. in der katholischen Lutherdeutung als ›Sarcologie‹, können zugleich aber nicht nur eigene konfessionelle Zuspitzungen verstanden werden, sondern auch die der anderen Konfession. Die Frage, wie die realitätsgetreue Nachzeichnung und Referenz der Quellen möglich ist, stellt sich allerdings für Bauer und Gause weniger, sondern wie durch Kirchengeschichte eine normierte binäre und auf Differenz und vermeintliche Komplementarität festgelegte Zweigeschlechtlichkeit und ihr Verhältnis perpetuiert wird. Kirchengeschichte ist also nicht neutral. Deswegen müsste es mit Butler darum gehen, im Nachhinein in den vorfindbaren kirchengeschichtlichen Aufarbeitungen jene Ambiguitäten und Abjektifizierungsmuster zu identifizieren und offen zu legen, die den hermeneutischen Rahmen bilden. Dies würde zu einer veränder-

ten und ergänzten Kirchengeschichte führen, die z.B. eine reine additive Frauengeschichtsforschung als nicht ausreichend entlarven würde, weil mit ihr noch nicht die kritische Perspektive eingenommen würde, wieso jetzt welche Frauenfigur wie erforscht wird. Die beiden AutorInnen können die Fruchtbarkeit der Suche nach dem Abjekten an unterschiedlichen Beispielen illustrieren und damit in der Tat eine kritische Kirchengeschichte, man könnte sagen, eine Kirchengeschichte der zweiten Ordnung, eröffnen.

Die Untersuchung normierter und normierender Geschlechtsvorstellungen, vor allem der weiblichen, steht im Mittelpunkt der dogmengeschichtlich orientierten Untersuchung von *Gunda Werner*. Indem sie die bestehenden römischen Dokumente zu Frauen, Familie und Gender analysiert, kann sie eine zweifache Rezeptionsgeschichte offenlegen. *Erstens* wird der Begriff ›Gender‹ in den römischen Lesarten zunächst überhaupt nicht auf Judith Butler zurückgeführt. Dies ist nur konsequent, wurde doch der Begriff auf der UN-Frauenkonferenz in Peking 1995 zum ersten Mal durchgehend benutzt. Er ist in erster Linie ein juristischer Begriff und zeichnet ein, dass Gerechtigkeit für alle Geschlechter einzufordern ist und dies überprüfbar sein muss. Allerdings ist die weitere Rezeption von Gender-Theorien mit einer massiven Ablehnung dieser Vorstellung von Gerechtigkeit auf Seiten des Vatikans der Beginn einer Entwicklung, die römisch in die Vorstellung einer ›Gender-Ideologie‹ mündet, die wiederum nicht namentlich, aber der Sache nach mit Judith Butler zu verbinden ist. Dem stellt der Vatikan die Vorstellung entgegen, die Frauen seien von ihrem Wesen her ontologisch anders als Männer, nämlich empfangend, passiv. Dies wird in einer grundlegend ontologisch angelegten Komplementarität als von Gott gewollt verstanden. So wird die Argumentation eingeführt, dass nur ein Mann Christus repräsentieren könne, weswegen Frauen keine Weihe empfangen könnten. Auch Maria sei nicht zum Priester in der Nachfolge Jesu von ihm benannt worden, weil die Rolle der Frau in der Kirche eine andere sei. Dieses an Maria orientierte Bild zeigt zweitens die Rezeption eines Marienbildes, das sich im späten 19. Jahrhundert im sogenannten ›marianischen Wunder‹ verfestigte und eine antimoderne Stoßrichtung hat. Diese verbindet sich mit einer grundlegenden Dichotomie von Welt und Kirche, bis in die Begründungslogiken hinein. Denn es müsse in der Welt nicht verständlich sein, wie Kirche sich versteht und umgekehrt könnten weltliche Argumente für die Kirche nicht gelten. Deswegen ist es notwendig, dogmengeschichtlich die von Gause und Bauer geforderte Reflexion zweiter Ordnung anzuwenden, um die ›hidden patterns‹ zu entdecken und wirkungsvoll dekonstruieren zu können.

Mit diesen vielstimmigen Blicken auf das so komplexe Werk Butlers will eine Diskussion eröffnet sein, die die Theologie aufmerksam macht für ihr Eingebundensein in die gegenwärtigen kontextuellen Prozesse, in denen sie steht. Als sei es eine erste Bewährungsprobe, fällt die Fertigstellung des Buches in die ›Corona-Zeit‹. Fast alle Beiträge beschäftigen sich mit Vulnerabilität, mit Körperlichkeit,

mit der Bedeutung, in der Öffentlichkeit zu erscheinen, mit Trauer, mit der Frage, wer wie gefährdet ist und wonach sich Gefährdung richtet, der Frage nach dem Wert des Lebens und des Mensch-Seins. In dieser Zeit dieses Buch fertig zu stellen, bedeutet auf einer Meta-Ebene, darüber nachzudenken, wie TheologInnen Theologie verstehen können in einer verkörperten Vulnerabilität, die zugleich einen ethischen Anspruch erhebt, über Menschsein nachzudenken und darin politisch zu sein; und doch zugleich als TheologInnen in der Wissenschaft im Gegensatz zu anderen privilegiert zu sein, dem eigenen Beruf nachzugehen und in gesicherter Existenz Theologie treiben zu können. Mit Judith Butler ließe sich ein zweites theologisches Buch zu den Herausforderungen dieser Zeit schreiben!

Die Idee für dieses Buch entstand in einer Kneipe in Bochum, der vielleicht beste Ort für das Nachdenken über eine Theologie, die sich außerhalb ihrer eigenen Bezüge bewegt und nach Innovationen und Anregungen sucht. Nach zwei Jahren intensiver Arbeit danken wir den Autorinnen und Autoren für dieses theologische Experiment, für viele war es die erste Auseinandersetzung mit Judith Butler, oder die erste im Blick auf das eigene Fach oder eine Entwicklung einer neuen Idee mit den Anregungen von Judith Butler.

An der Fertigstellung des Buches haben in Graz und Bochum viele Menschen mitgearbeitet, es entstand nach und nach eine ›Butler-Buch-Gruppe‹. Ganz besonders möchten wir daher Mario Steinwender, Graz, für die unermüdliche Korrektur und formale Bearbeitung der Texte, Frau Andrea Granitz, Graz, dafür, dass sie am Papier und in der digitalen Datei so verlässlich und gründlich auf Fehlersuche gegangen ist, danken! Ebenso danken wir Herrn Dr. Daniel Minch, Graz, für die Korrektur der englischen Texte. Frau Petra Schäfer, Bochum, hat unzählige Korrekturen übertragen, Herr Patrick Dzambo, Bochum, kurzentschlossen und tatkräftig die Koordination und die Überarbeitung der korrigierten Texte übernommen und hatte stets den Überblick. Frau Brigitte Domanski, Bochum, verdanken wir nicht nur die kurzentschlossene Erstellung des Manuskripts, sondern auch einen kritischen Blick auf alle Texte und die Sorge dafür, dass wir den Zeitplan einhalten. Ganz herzlichen Dank allen und irgendwann können wir dies auch gemeinsam feiern!

Bochum und Graz, im Mai 2020

Praktisch-Theologische Erkundungen

Halbierte Rezeption

Judith Butler und die Religionspädagogik

Bernhard Grümme

Rezeptionen haben ihre eigene Geschichte, ihren eigenen Kontext wie ihre eigene Dialektik. Sie verraten damit freilich nicht nur etwas über das Rezipierte. In der Weise der Rezeption wie im Inhalt des Rezipierten artikuliert sich immer zugleich auch die Rezipierende. So ist es bereits aussagekräftig, wann etwas rezipiert wird und in welchem Umfang dies geschieht. Der Rezeptionsprozess verweist auf die geschichtliche Dynamik, in der beide stehen. Beide verändern sich aneinander, beide haben nicht je schon feste Kategorien, unwandelbare formale wie materiale Grundbestände, aus denen heraus ein solcher Rezeptionsvorgang geschieht. So wird Rezeption etwa im Feld der Pädagogik »aber auch zu einem Ort, an dem das ›Eigene‹ am vermeintlich ›Fremden‹ allererst erarbeitet und konturiert werden muss: zum einen, weil andere und neue Blicke nicht nur Bisheriges anders sehen lassen, sondern auch überhaupt anderes am Pädagogischen neu sehen lassen; zum anderen, weil in diesen Blicken sich immer auch kategoriale Justierungen verschieben«¹, die durchaus mit einseitigen Akzentuierungen einhergehen können.

Eine solche Rezeptionsgeschichte scheint die Religionspädagogik mit dem Werk Judith Butlers zu haben. Bislang wird lediglich deren dem Frühwerk entstammende Gendertheorie in der theologischen und religionspädagogischen Gender- und Frauenforschung wahrgenommen. Aber ansonsten scheinen Butlers weitere Arbeiten zur Subjektphilosophie, zur Ethik und Anerkennungstheorie, zur Politik oder Öffentlichkeit bis auf ganz wenige Ausnahmen »fast keine Rolle« zu spielen.² Anders in der Pädagogik, der wohl mit Abstand wichtigsten Kooperationsdisziplin

1 Balzer, Nicole/Ricken, Norbert: »Pädagogische Lektüren – ein Vorwort«, in: Dies. (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: 2012, S. 9-14, hier S. 10.

2 Riedl, Anna Maria (Hg.): Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (= Gesellschaft – Ethik – Religion, Band 8), Paderborn: 2017, S. 18; vgl. als instruktiven Überblick: Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: ThRev 3 (2018), S. 179-202. So wird in Werners theologischer Werkschau einzig das Werk von Bernhard Grümme genannt: Grümme, Bernhard: Aufbruch in die Öffentlichkeit. Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik, Bielefeld: 2018, S. 133-170.

einer sich als Verbundwissenschaft verstehenden Religionspädagogik. Hier wird Butler nicht nur inhaltlich auf verschiedenen Feldern zur irritierenden wie produktiven Gesprächspartnerin – sei es gendertheoretisch, sei es subjekttheoretisch, sei es anerkennungstheoretisch, sei es praxeologisch.³ Nicht minder wird Butler grundagentheoretisch als Poststrukturalistin in ihrer spezifischen Verbindung von Identitäts- und Gleichheitsfragen im Horizont von Macht und Exklusionskategorien zur wichtigen Referenz erziehungswissenschaftlicher Selbstkonstruktion.⁴ Demgegenüber erscheint die religionspädagogische Butlerrezeption eigentümlich halbiert. Im Spiegel der eingangs skizzierten Hermeneutik der Rezeption kann dies gleichwohl als eine mehr oder weniger unausgewiesene paradigmatische Selbstpositionierung gegenwärtiger Religionspädagogik gelesen werden. Diese artikuliert sich derzeit in der Denkform der Pluralitätsfähigkeit,⁵ die damit ganz fraglos den Herausforderungen der Pluralisierung von Religion und der Ausdifferenzierung subjektlogischer Selbstkonstruktionen für religiöse Bildungsprozesse entspricht, aber doch damit stark auf Identitätsfragen reduziert bleibt. Die intersektional hineinspielenden Aspekte von Ungleichheit, von Gerechtigkeit, von Macht, die mit sich verschärfender Heterogenität der Lebenswelten immer bedeutsamer werden, bleiben unterbelichtet.⁶ Von daher ist eine solche halbierte Form der Butlerrezeption letztlich konsequent. Im Umkehrschluss freilich könnte von einer sich grundagentheoretisch anders ausrichtenden Religionspädagogik

-
- 3 Vgl. Ricken, Norbert/Rose, Nadine: »Butler«, in: Paul Smeyers (Hg.): *International Handbook of Philosophy of Education*, Cham: 2018, S. 59-80; vgl. Jergus, Kerstin: »Politiken der Identität und der Differenz. Rezeptionslinien Judith Butlers im erziehungswissenschaftlichen Terrain«, in: Nicole Balzer/Norbert Ricken (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: 2012, S. 29-58.
- 4 Vgl. Balzer, Nicole/Ricken, Norbert (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: 2012; Jäckle, Monika et al.: »Subjektivität, Macht, Erfahrung – Ambivalenzen des Subjektivationsprozesses«, in: Dies. (Hg.): *Doing Gender Discourse. Subjektivierung von Mädchen und Jungen in der Schule*, Wiesbaden: 2016, S. 29-53; Kleiner, Bettina: (Re-)Produktion von Ungleichheiten im Schulalltag. Judith Butlers Konzept der Subjektivierung in der erziehungswissenschaftlichen Forschung, Opladen: 2014; Paseka, Angelika: »Geschlecht lernen rekonstruieren – dekonstruieren – konstruieren. Einige Anregungen für eine geschlechtssensible Pädagogik und Didaktik«, in: Tina Hascher/Teresa Schweiger (Hg.): *Geschlecht, Bildung und Kunst. Chancengleichheit in Unterricht und Schule*, Wiesbaden: 2009, S. 15-39; Böhmer, Anselm: »Ästhetik der Bildung – Zur Kritik von Subjektivität im Bildungsbegriff«, in: ZsPä 3 (2012), S. 389-406.
- 5 Vgl. Schweitzer, Friedrich et al. (Hg.): *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Band 1)*, Gütersloh/Freiburg i.Br.: 2002; Schweitzer, Friedrich et al. (Hg.): *Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Band 17)*, Gütersloh/Freiburg i.Br.: 2012.
- 6 Vgl. Grümme, Bernhard: *Religionspädagogische Denkformen. Eine kritische Revision im Kontext von Heterogenität*, Freiburg i.Br.: 2019.

zumindest erwartet werden, sich komplexer und vieldimensionaler mit Butler auseinanderzusetzen. Wo sie sich – so die These der hier vorgetragenen Überlegungen – in der Denkform einer Aufgeklärten Heterogenität artikuliert, die sich dezidiert im Lichte der Intersektionalität von Identitäts-, Gerechtigkeits- und Machtfragen konzeptualisiert, dort könnte sie für ihre eigene Position von Butler wichtige Impulse erhalten.

Was hier bislang lediglich behauptet und antizipiert wurde, muss im Folgenden erläutert, begründet und konkretisiert werden. Dies soll in zwei Schritten geschehen: *erstens* in einem analytischen Teil, der sich mit der bisherigen religionspädagogischen Butlerrezeption befasst, und der deshalb aus den erwähnten Gründen kurz sein kann; und *zweitens* ein längerer Teil, in dem auf bislang ungehobene Potentiale aufmerksam gemacht wird.

1. Religionspädagogik und Gender Trouble

Um den Beitrag von Butlers Gendertheorie einschätzen zu können, ist eine Einordnung in den Fachdiskurs von Nöten. Die gegenwärtige Religionspädagogik versteht sich als eine subjektorientierte Pädagogik, die von den Subjekten her und auf sie zudenkt. Kinder mit ihren lebensweltlichen Erfahrungen in den Mittelpunkt einer Aneignungsdidaktik zu stellen, kann freilich an Fragen des Geschlechts in Erziehung und Sozialisation, in Religion, Lebenswelt und Kultur nicht vorbeisehen.⁷ Erst langsam wird die Frage der Geschlechtsabhängigkeit und geschlechtsbezogenen Sozialisation zur »Grundfrage religionsdidaktischer Theoriebildung«,⁸ von der Erforschung kindlicher Religiosität, jugendlicher Gottesvorstellungen bis in die

7 Vgl. Pemsal-Maier, Sabine: »Von den Anfängen des Feminismus zur Gender-Forschung: Stationen und Entwicklungen«, in: Dies. (Hg.): Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12), Frankfurt a.M.: 2013, S. 13-30; Jakobs, Monika, Eine genderbewusste Religionspädagogik der Vielfalt; in: Knauth, Thorsten, Möller, Rainer, Pithan, Annebelle (Hg.): Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen, Münster 2020, 213-223.

8 Kalloch, Christina/Leimgruber, Stephan/Schwab, Ulrich: Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive, Freiburg i.Br./Basel/Wien: 2009, S. 286; vgl. Kaupp, Angela: Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen, Ostfildern: 2005; Riegel, Ulrich: »Männlichkeit(en) – das vergessene Andere der religionsdidaktischen Genderdebatte«, in: RpB 72 (2015), S. 15-21; Edelbrock, Anke: »Was kann die Kategorie gender für die Religionspädagogik leisten?«, in: Sabine Pemsal-Maier (Hg.): Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12), Frankfurt a.M.: 2013, S. 145-165.

Analyse der unterschiedlichen Berufsrollen der Religionslehrerinnen und Religionslehrer hinein, erklärt.

Empirische Forschungen zur Geschlechtsbezogenheit religiöser Semantiken im Feld religiöser Bildung lösen allerdings dieses Bestreben auf eindruckliche Art ein. Ob Frauen und Mädchen anders glauben als Jungen, ob beide zu unterschiedlichen Gottesvorstellungen kommen, ob dazu bestimmte Lebensbedingungen insofern wirksam werden, als säkularisierte Kontexte distinkte Folgen zeitigen, ob möglicherweise Singlefrauen ihre Religiosität spezifisch konstruieren, ob Mädchen und Jungen die Bibel geschlechtsspezifisch wahrnehmen und sich selber in der Auseinandersetzung mit biblischen Figuren geschlechtsabhängig verstehen wollen oder nicht, ob die ethische Debatte um eine spezifisch weibliche Moral religionspädagogisch aussagekräftig ist, solche Fragen deuten nur im Ansatz auf das breite Spektrum der hier einschlägigen Forschung und auf die teilweise eklatanten Desiderate.⁹

Dabei steht in der Religionspädagogik zunächst die besondere Korrelation zwischen Geschlecht und Gottesfrage im Fokus.¹⁰ Während Mädchen Wert auf personale und emotionale Attribute legen, stellen Jungen eher Macht, Heldentum und Stärke Gottes in den Vordergrund, deren lebensweltliche Anbindung in Computerspielen, Fernsehserien und Technik unübersehbar ist.¹¹ Die gesellschaftlich wie kulturell etablierte Zweigeschlechtlichkeit schlägt sich demnach im Feld religiöser Erziehung und Bildung in binären geschlechtlichen Konstruktionen des Gottesbildes nieder.¹² Gleichwohl berechtigt dies nicht zu der klischierten Unterstellung,

-
- 9 Vgl. Arzt, Silvia: »Neues aus der empirischen religionspädagogischen Frauen- und Geschlechterforschung. Ein Literaturbericht mit dem Fokus auf der Positionierung im Genderdiskurs und der Forschungsmethodik«, in: Silvia Arzt/Christian Höger (Hg.): *Empirische Religionspädagogik und praktische Theologie. Metareflexionen, innovative Forschungsmethoden und aktuelle Befunde aus Projekten der Sektion »Empirische Religionspädagogik« der AKRK, Freiburg i.Br./Salzburg: 2016, S. 31-46.*
- 10 Vgl. Arzt, Silvia: »Gender als Kategorie empirischer religionspädagogischer Forschung«, in: *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon.* Siehe <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100116/>; Vgl. Riedl, Anna Maria et al.: »Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozioethische Reflexionen«, in: *JCSW 56 (2015), S. 267-272.*
- 11 Vgl. Dregelyi, Anja/Hilger, Georg: »Gottesvorstellungen von Jungen und Mädchen – ein Diskussionsbeitrag zur Geschlechterdifferenz«, in: Anton A. Bucher et al. (Hg.): »Mittendrin ist Gott«. *Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod (= Jahrbuch für Kindertheologie, Band 1), Stuttgart: 2002, S. 69-78, hier S. 73.*
- 12 Vgl. Renner, Alexandra: *Identifikation und Geschlecht. Die Rezeption des Buches Judit als Gegenstand empirischer Bibeldidaktik, Berlin: 2013, S. 159-198; vgl. Szagun, Anna-Katharina: »Hier Frühling und Kuschelnest – dort Monstertruck und Rettungswagen. Geschlechterdifferente Gottesvorstellungen im Spiegel einer Langzeitstudie«, in: Anabelle Pithan/Andrea Qualbrink/Mariele Wischer (Hg.): *Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht, Gütersloh: 2011, S. 158-177, hier S. 169-172.**

dass Mädchen per se ein personales, Jungen dagegen ein technisch-instrumentelles Gottesbild haben. Für wichtige Differenzierungen hat etwa jene Forschung gesorgt, die diese religionspädagogische Frage mit der gegenwärtigen Geschlechterforschung korreliert und zugleich aufzeigt, dass Religion selber inzwischen bei adoleszenten Jungen wegen ihres als feminin konnotierten Grundzuges als problematisch gilt.¹³ So gesehen sind Jungen die Verlierer geschlechtssensibler Religionspädagogik.¹⁴ Um der sich hier andeutenden Multidimensionalität gerecht zu werden, werden teilweise die gesellschaftliche Verwurzelung religiöser Vollzüge, die nochmals von den sozialen Lebensbedingungen abhängen und je nach Milieuhängigkeit differieren, hinzugezogen.¹⁵

Dies alles macht auf eine Komplexität aufmerksam, die eine reine Geschlechterhermeneutik übersteigt.¹⁶ Sie markiert jene Stelle, an der nun auch die Arbeiten Butlers ins Spiel kommen. Denn offensichtlich bedarf es neben der Kategorie »Geschlecht« einer weiteren Kategorie, die eine Stereotypisierung der Geschlechter überwindet, die kulturelle, ökonomische und soziale Bedingungen kategorial berücksichtigt und die nicht zuletzt die grundlegende Konstruktion von Geschlecht thematisiert. Damit wird jene Spannung von »sex« und »gender« brisant, die nicht unwesentlich von Butler in die Diskussion gebracht wurde. »Sex« ist das biologische, physiologische Geschlecht, das angeboren, aber in bestimmten Merkmalsausprägungen teilweise chirurgisch veränderbar ist. »Gender« hingegen visiert dessen soziale Konstruktion an.¹⁷ Demnach sind wir eigentlich nicht Mann oder Frau. Wir tun so – »we are doing gender« – so Judith Butler, indem wir entsprechende Geschlechternormen aufstellen, unser Verhalten, unsere Identitätskonstruktionen und andere Menschen daran orientieren.¹⁸ Während der Feminismus zunächst eine Befreiung der Frau aus unreflektierten wie intendierten Abhängigkeiten und Benachteiligungen anvisiert und mit einer »Kritik am Wesen

13 Vgl. Riegel, Ulrich: »Höhere Macht und barmherziger Vater. Welchen Mehrwert bietet die Geschlechterperspektive bei jugendlichen Gottesbildern«, in: Anabelle Pithan/Andrea Qualbrink/Mariele Wischer (Hg.): *Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh: 2011, S. 178-187.

14 Vgl. U. Riegel: 2015, S. 19.

15 Vgl. Grümme, Bernhard: *Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung*, Stuttgart: 2014; Vgl. Vieregge, Dörthe: *Religiosität in der Lebenswelt sozial benachteiligter Jugendlicher. Eine empirische Studie*, Münster u.a.: 2013.

16 Vgl. Grümme, Bernhard: *Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlage und konkrete Bausteine*, Freiburg i.Br.: 2017, S. 284-318.

17 Vgl. De Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg: 1989, S. 265.

18 Vgl. Butler, Judith: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York: 1993; Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt a.M.: 2009.

der Frau einsetzte«¹⁹, betrifft das Thema »Geschlechtsidentität«, »Geschlechtskonstruktion« und »Geschlechtergerechtigkeit« »auch Männer, denn auch diese sind ja von der normierenden Macht von ›gender-Konstruktionen‹ betroffen«²⁰.

Damit wird Judith Butler in zweierlei Hinsicht in dieser Debatte um Geschlechtergerechtigkeit relevant. Ihr radikaler Konstruktivismus dekonstruiert die binäre Codierung der Geschlechter und damit die Heteronormativität von Geschlechtsbeziehungen. Geschlechtliche Identität sieht Butler als performativ begründet. Diese

»selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, daß es der Tat vorangeht [...]. Hinter den Äusserungen der Geschlechtsidentität (gender) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (gender identity). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese ›Äusserungen‹ konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind«²¹.

Doch Butler geht noch weiter: Durch diese performativitätstheoretische Dekonstruktion relativiert sie selbst noch die Unterscheidung von sex und gender. Auch das natürliche Geschlecht ist kulturell durch solche diskursiven performativen Prozesse geformt, auch wenn Butler sich stets gegen jene heftigen, teilweise polemischen Vorwürfe gewehrt hat, dass sie damit eine generelle körperliche Basis von Geschlechtlichkeit aufgelöst und damit auch dem Feminismus als Befreiungsbewegung der Frauen entgegengearbeitet habe.²² Für Butler heißt Dekonstruktivismus »eine Voraussetzung infrage zu stellen«, nicht aber diese Voraussetzung »einfach abzuschaffen«²³. Es geht ihr um performative Konstruktionen von Körperpraxen, die eben auch Materialität mitbetrifft, nicht aber um den Körper mit seinen anatomischen Strukturen und biologischen Gegebenheiten.²⁴ Darin aber scheint neben dem dekonstruktiven Moment eine zweite Bedeutung auf, die konstruktive. Butler will durch die Dekonstruktion Freiräume für Anerkennung ermöglichen. Sie will Fixiertes aufbrechen, Identitäten irritieren, Möglichkeiten eröffnen, Ungeahntes, Ungesehenes, Ausgeschlossenes, Übersehenes jenseits kultureller wie ge-

19 Wieser, Renate: »Gender«, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon. Siehe <https://www.bibel-wissenschaft.de/stichwort/100084/>.

20 Wendel, Saskia: »Gendersensible Theologie – ein hölzernes Eisen?«, in: Lebendige Seelsorge 2 (2015), S. 82-87, hier S. 82.

21 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: 1991, S. 49. Zu Hintergründen Büchel-Thalmaier, Sandra: Dekonstruktive und Rekonstruktive Perspektiven auf Identität und Geschlecht. Eine feministisch-religionspädagogische Analyse, Münster: 2005, S. 287-308.

22 Vgl. A. M. Riedl: 2017.

23 Butler, Judith: »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der Postmoderne«, in: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M.: 1993, S. 31-58, hier S. 52.

24 Vgl. J. Butler: 2009, S. 24.

sellschaftlicher Normierungen würdigen und damit die soziale Reproduktion von Ungleichheit unterbrechen.²⁵ Die Dekonstruktion der Geschlechternormativitäten und die konstruktive Ermöglichung neuer Perspektiven ist damit zugleich ein dekonstruktiv-kritisches wie produktives »Verhandeln mit der Macht«²⁶. Im Hintergrund steht ein ethisches Anliegen, nämlich ein lebenswertes Leben für alle in sozialen und öffentlichen Räumen zu begründen.²⁷

Genau in dieser doppelten Perspektive zeigt sich nun Butlers religionspädagogische Bedeutsamkeit. Zum einen wird in der Religionspädagogik in kritischer Fortschreibung Butlers eine radikalisierte Genderperspektive abgelehnt. Stattdessen wird ein konstruktives Verhältnis zwischen Geschlecht und Gender vollzogen. Die Kategorie »Geschlecht« gerade in ihrer emanzipatorischen Bedeutung bleibt analytisch, hermeneutisch wie normativ unaufgebbares Instrumentarium subjektorientierter Religionspädagogik.²⁸ Es gilt also sowohl die eindimensionale, stereotype und rollentheoretisch verfestigte Fassung der Zweigeschlechtlichkeit kritisch anzufragen als auch Sensibilität für den Eigensinn von Geschlechtlichkeit, für die eigene Sexualität und damit Aufmerksamkeit für den Reichtum divergenter, aber nicht hierarchisierter Unterschiedlichkeit von Mann und Frau zu entwickeln.²⁹ So bleibt die Perspektive des Feminismus ebenso relevant wie die der Männerforschung. Die Genderkategorie erlaubt eine Kritik an essentialistisch-biologistischen Zuschreibungen und die Reflexion über Funktionsmechanismen und Konstruktionen des Geschlechts.³⁰

Zum anderen zeitigt dies didaktische Konsequenzen für religiöses Lernen. Von Butler her wird der Verzicht auf eine ungebrochene Implementierung geschlechtlicher Leitbilder gefordert. Demgegenüber soll eine große Varianz von nicht-hierarchisch konnotierten Geschlechterrollen eingespielt werden, die auch performativ

-
- 25 Vgl. Villa, Paula-Irene: »(De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler«, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden: 2004, S. 146-157; Messerschmidt, Astrid: »Durchque(e)rungen – diskriminierungskritische Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Geschlechterforschung«, in: Sabine Pemsel-Maier (Hg.): *Blickpunkt Gender. Anstoß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12)*, Frankfurt a.M.: 2013, S. 245-260, hier S. 249ff.
- 26 Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: 2016, S. 47.
- 27 Vgl. R. Wieser: 2015, S. 4.
- 28 Vgl. Kaupp, Angela: »Geschlechtersensibilität als unverzichtbare Dimension einer ›Religionspädagogik der Vielfalt‹«, in: *RpB 72* (2015), S. 22-29.
- 29 So auch Pinker, Susan: *Das Geschlechterparadox. Über begabte Mädchen, schwierige Jungs und den wahren Unterschied zwischen Männern und Frauen*, Bonn: 2009.
- 30 Vgl. Jakobs, Monika: »Feminismus: Geschlechtergerechtigkeit und Gender in der Religionspädagogik«, in: *Theo-Web 2* (2003), S. 74-94, hier S. 80.

im Unterricht erprobt werden.³¹ Bewusst sollen spezifische Androzentrismen im Unterrichtsgespräch, in Schulbüchern und in der Tradition analysiert und die eingefahrenen Wahrnehmungs-, Handlungs- und Sprachmuster mit vergessenen wie marginalisierten Sichtweisen kritisch konfrontiert werden.³²

Konfrontiert mit den oben genannten Beschreibungen religionspädagogischer Realität wird allerdings in beinahe bedrückender Weise deutlich, dass solche Butlerrezeptionen bislang vornehmlich programmatischen Charakter tragen. Sie haben sich nicht in der Breite etabliert.

2. Religionspädagogisch unausgeschöpftes Potential

Möglicherweise aber könnten Butlers Überlegungen mehr Nachhaltigkeit und Wirksamkeit erfahren, wenn sie eingetragen würden in eine übergreifende Perspektive, die die Fokussierung vornehmlich auf Identitätsfragen hinter sich ließe und stärker in Kategorien von politischer Öffentlichkeit sowie von Subjekt- und Gerechtigkeitsfragen gedacht würde. Es ist nun interessant, dass die Religionspädagogik inzwischen wenigstens in solchen Neuaufbrüchen wie der intersektional begründeten Religionspädagogik der Vielfalt oder einer inklusiven Religionspädagogik eine solche Verbindung von Identitäts- und Gleichheitsfragen vornimmt.³³ Höchst signifikant dabei aber ist der Umstand, dass hierbei Butlers Arbeiten keine bemerkenswerte Rolle spielen. Gewiss hat die provokative Akzentuierung der sozial-kulturellen Konstruiertheit des Körpers insbesondere theologisch wie religionspädagogisch erhebliche Rezeptionsschwierigkeiten bereitet.³⁴ Doch erspart dies der Religionspädagogik nicht den Vorwurf, durch eine lediglich halbierte

31 Vgl. ebd., S. 88-90; vgl. Pithan, Annebelle: »Differenz als Kategorie der Religionspädagogik am Beispiel von Geschlechterkonstruktionen«, in: Reinhold Boschki/Matthias Gronover (Hg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, Berlin: 2007; Pithan, Annebelle et al. (Hg.): Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt, Gütersloh: 2009.

32 Vgl. Lehner-Hartmann, Andrea: »Perspektiven und Leitlinien für einen genderbewussten Religionsunterricht«, in: Annebelle Pithan/Andrea Qualbrink/Mariele Wischer (Hg.): Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht, Gütersloh: 2011, S. 79-91, hier S. 89.

33 Vgl. Knauth, Thorsten: Einschließungen und Ausgrenzungen. Zur Intersektionalität von Religion, Geschlecht und sozialem Status für religiöse Bildung, Münster/New York: 2017; Müller-Friese, Anita/Schweiker, Wolfgang: »Inklusion in Schule und Religionsunterricht – Herausforderungen und mögliche Konkretionen«, in: Theo-Web 2 (2011), S. 80-84.

34 Vgl. Kaupp, Angela: »Gender Studies – ein Mehrwert für die Praktische Theologie?«, in: Sabine Pemsal-Maier (Hg.): Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12), Frankfurt a.M.: 2013, S. 215-243, hier S. 229-230.

Rezeption Butlers mögliche Impulse wie produktive Irritationen außer Acht gelassen zu haben, die ihr eigenes Anliegen jedoch in einem ganz erheblichen Maße bereichern könnten. Ich konzentriere mich wegen der religionspädagogischen Bedeutung exemplarisch auf zwei Momente: auf die Frage des Subjekts sowie auf die der Übersetzung.

2.1 Subjekt

Die diskurstheoretische Verortung des Subjektbegriffs macht Butler zugleich zur religionspädagogischen Herausforderung wie zur religionspädagogischen Inspiration. Die Subjekte stehen in den unabgeschlossenen Prozessen der Geschichte und der Intersubjektivität, die nicht begrifflich vorwegzunehmen, sondern nur narrativ zu rekonstruieren sind. Das Subjekt ist dem Anderen ausgesetzt. Butler vollzieht damit eine radikale Abkehr von einem Begriff des mit sich identischen Selbst: »Diese Rechenschaft, von mir selbst, die ich im Diskurs gebe, drückt also das lebendige Selbst nie vollständig aus, enthält es nie vollständig: noch während ich Antwort gebe, sind mir meine Worte genommen; ins Wort fällt mit die Zeit eines Diskurses, die nicht dieselbe ist wie die Zeit meines Lebens«³⁵. Sozialität und ihre Normen sind der Ort, wo die Macht der Diskurse subjekttheoretisch wirksam wird und wo die Subjekte erst konstituiert werden.³⁶ Zu einem Subjekt werde ich, wenn ich eine »narrative Darstellung meiner selbst versuche, nachdem ich von jemandem angesprochen und aufgefordert wurde, mich an den zu wenden, der sich an mich wendet«³⁷. Diesen Prozess, der zugleich aus dem Moment des Unterworfenwerdens durch Macht und dem der Subjektwerdung besteht, nennt Butler in einer an Michel Foucault und Louis Althusser erinnernden, jedoch durch psychoanalytische Elemente um eine psychologische Dimension erweiterten Begrifflichkeit »Subjektivation« oder »Subjektivierung«³⁸.

Butler argumentiert an zwei Fronten: einerseits will sie die einseitigen Fixierungen auf Machtstrukturen, die in einer Totalisierung von Macht deterministisch an menschlicher Freiheit vorbeizulaufen drohen, überwinden; andererseits sollen

35 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: 2007, S. 51. Hier greife ich in überarbeiteter Form zurück auf B. Grümme: 2018, S. 139-143.

36 Vgl. J. Butler: 2007, S. 176; vgl. auch Werner, Gunda: »Ins Wort fällt mir die Zeit – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis«, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.): Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster: 2015, S. 41-73.

37 J. Butler: 2007, S. 24; vgl. Posselt, Gerald: »Politik des Performativen. Butlers Theorie politischer Performativität«, in: Ders./Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 45-70.

38 Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.: 2002, S. 8; J. Butler: 2009, S. 72; Vgl. A. M. Riedl: 2017.

die struktur- und systemvergessenen Implikationen bestimmter Traditionen der Psychoanalyse überwunden werden. Statt eines Antagonismus freilich bringt sie beide Stränge kritisch wie produktiv zusammen:

»Nach dem Doppelsinn von ›Subjektivierung‹ als Unterordnung und Werden des Subjekts besteht die Macht als Unterordnung in einer Reihe von Bedingungen, die dem Subjekt vorhergehen und es von außen bewirken und unterordnen. Diese Formulierung gerät jedoch ins Schwanken, sobald wir daran denken, daß es vor dieser Wirkung gar kein Subjekt gibt. Die Macht wirkt nicht nur auf ein Subjekt ein, sondern bewirkt im transitiven Sinn auch die Entstehung des Subjekts. Als Bedingung geht die Macht dem Subjekt vorher. Wird die Macht jedoch vom Subjekt ausgeübt, verliert sie den Anschein ihrer Ursprünglichkeit; in dieser Situation eröffnet sich die umgekehrte Perspektive, daß Macht die Wirkung des Subjekts ist und daß Macht das ist, was Subjekte bewirken [...]. Weil Macht vor dem Subjekt gar nicht intakt ist, verschwindet der Anschein ihrer Vorgängigkeit, wenn sie auf das Subjekt einwirkt, und das Subjekt entsteht (und leitet sich her) aus dieser zeitlichen Umkehrung im Horizont der Macht. Als Handlungsfähigkeit des Subjekts nimmt die Macht ihre gegenwärtige zeitliche Dimension ein«³⁹.

Macht wird also nicht intentional von einem Machtzentrum ausgeübt. Sie artikuliert sich vorreflexiv im Diskurs, in dem sie und durch den sie zugleich reproduziert wird, wie Butler in ihrer kritischen Reformulierung von Foucaults mikrophysischer »Biopolitik« ausführt.⁴⁰

Das Subjekt ist demnach grundlegend verwickelt in eine diskursiv-machtvoll strukturierte Sozialität und darin sich selbst entzogen. Es ist auf eine radikale Alterität hin offen, von der es Anerkennung erhofft, weshalb es sich selbst auf Normen einlässt, die erst festlegen, was als anerkennungsfähig zu gelten hat. Auf Anerkennung angewiesen und dabei von Anfang an gesellschaftlichen Bedingungen unterworfen zu sein, die nie ganz die eigenen sind, eine solche Ausgesetztheit kennzeichnet letztlich die »melancholische Struktur der Subjektivität«⁴¹. Es gibt so etwas wie eine »verkennende Anerkennung«⁴², die durch Anerkennung performativ das unterläuft, was eigentlich in der Anerkennung gesucht wird. Anerkennung steht demnach entgegen des ihr oft entgegengebrachten Enthusiasmus in einer Dialektik von Inklusion und Exklusion.

39 J. Butler: 2002, S. 18. vgl. Schönwälder-Kuntze, Tatjana: »Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?«, in: Gerald Posselt/Dies./Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 23-44.

40 J. Butler: 2016, S. 252.

41 Koller, Hans-Christoph: Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse, Stuttgart: 2012, S. 65.

42 Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin: 2010.

Butler reklamiert die Anerkennungsbedürftigkeit eines jeden Menschen aus intersubjektiver Kommunikation. Andererseits wird aber damit bereits ein bestimmtes Kategorienschema und Bewertungsmuster mitgeliefert, wonach der Andere auch anerkennbar und damit nach diesem Muster anerkennungswürdig ist:

»Bezeichnet ›Anerkennung‹ einen Akt oder eine Praxis oder gar ein Aufeinandertreffen von Subjekten, so steht der Begriff der ›Anerkennbarkeit‹ für die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die dazu nötige Form vermitteln [...]. Diese Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungsfähigkeit herstellen, liegen dem Akt der Anerkennung selbst voraus und ermöglichen ihn zuallererst. In diesem Sinne geht die Anerkennbarkeit der Anerkennung vorher«⁴³.

Damit wirken soziale Normen in die subjektkonstitutiven Prozesse der Anerkennung hinein, wirken damit aber zugleich integrativ wie exkludierend.⁴⁴ Mit dieser Ratifizierung und Reproduktion der Anerkennungsnormen in jedem Selbstvollzug des Subjekts wird das Feld des Anerkennbaren erheblich eingeschränkt.⁴⁵ Aber gerade weil das Subjekt in diesen Anerkennungsprozessen nie mit sich identisch ist, sondern sich inmitten der geschichtlichen Zusammenhänge findet, die mit Gewalt und Freiheit zu tun haben, liegt hierin andererseits auch der Ansatz von Ethik. Indem wir auf die »Befriedigung« begrifflichen Erkennens und darin auf das Verstehen des Anderen verzichten, »lassen wir den Anderen leben [...]«. Wenn den Anderen leben zu lassen Teil einer jeden Definition der Anerkennung sein müsste, dann würde eine solche Anerkennung weniger auf dem Wissen gründen als vielmehr auf der Einsicht in dessen Grenzen«⁴⁶. Ethik beruht folglich auf einer radikalen Asymmetrie, die nicht nochmals begrifflich zu fassen ist. Sie ist absolut heteronom, weil sie vom Anspruch des Anderen an das Subjekt erfolgt, das hiermit erst konstituiert wird. Der Mensch steht in einer Passivität, die jeder Unterscheidung von Aktiv-Passiv noch voraus liegt, in einer tiefen Verletzbarkeit, einer Vulnerabilität, wie Butler in ihrer poststrukturalistischen Begründung von subjekthafter Verantwortung betont, aus der heraus wir in geradezu paradoxer Weise »für ande-

43 Butler, Judith: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a.M.: 2010, S. 13; vgl. Flatscher, Matthias/Pistrol, Florian: »Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen«, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, Bielefeld: 2018, S. 99-124.

44 Vgl. J. Butler: 2016, S. 12f.

45 Vgl. ebd., S. 52-53. Ferner: H. Rose/N. Ricken: 2018, S. 71-73.

46 J. Butler: 2007, S. 60.

re verantwortlich werden«⁴⁷. Formuliert in der Logik der Anerkennung: Man muss sich verwunden lassen, muss seine Souveränität aufs Spiel setzen, seine Verletzlichkeit anerkennen. »Anerkennung zu fordern oder zu geben heißt gerade nicht, Anerkennung dafür zu verlangen, wer man bereits ist. Es bedeutet, ein Werden für sich zu erfragen, eine Verwandlung einzuleiten, die Zukunft stets im Verhältnis zum Anderen zu erbitten«⁴⁸.

Gewiss, man kann darüber streiten, ob Butlers vulnerables Subjekt tatsächlich jene Widerstandskraft gegenüber den Strukturen der Macht hat, die sie ihm zutraut. Zurecht darf man hier mit Ulrich Bröckling aus soziologischer, mit Rahel Jaeggi oder Saskia Wendel aus philosophischer Sicht kritisch sein.⁴⁹ Selbst für Hans-Christoph Koller, der seinen Begriff transformatorischer Bildung auf Butlers Subjektivierungstheorie gründet, bleibt »weitgehend offen, wie genau die melancholische Struktur der Subjektivität in Handlungsfähigkeit umschlagen und wie aus unabschließbarer Trauer ein veränderndes Handeln werden kann«⁵⁰. Gleichwohl bewahrt sich Butler jene Kraft des Subjekts, das zumindest in seiner Praxis der performativen Iteration Neues setzen und damit Kraft zum Widerstand selbst auf der Ebene politischer Öffentlichkeit besitzt.⁵¹

Ein solches narratives, von Andersheit her gebrochenes und entfremdetes, zugleich aber zu sich eröffnetes Subjektdenken macht auf die diskursiven Verwurzelungen von Vernunft in Praktiken von Macht und gesellschaftlichen Konstruktionen aufmerksam, eine Überlegung, die jede Theorie kritisch mit sich selbst konfrontiert. Folgerichtig verlangt Butler von jeder Vernunft kritische Selbstreflexivität.

»Hier ist ein kritisches Denken gefragt, das den Rahmen des Kampfes um Identität nicht einfach hinnimmt, einen Rahmen, der immer schon existierende Subjekte

47 Ebd., S. 119; vgl. Butler, Judith: »Politik, Körper, Vulnerabilität. Ein Gespräch mit Judith Butler«, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 299-321.

48 Butler, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt a.M.: 2005, S. 62; vgl. Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzlichen. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (= Erfurter theologische Studien, Band 110), Würzburg: 2017.

49 Vgl. Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M.: 2007; Jaeggi, Rahel: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Mit einem neuen Nachwort, Berlin: 2016; S. Wendel: 2015.

50 H. C. Koller: 2012, S. 68.

51 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 155ff; B. Kohl: 2017; vgl. Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018; vgl. Butler, Judith: »Politische Philosophie bei Freud. Krieg, Zerstörung und die Fähigkeit zur Kritik«, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 271-298.

voraussetzt, die einen ganz bestimmten öffentlichen Raum besetzen und deren Differenzen grundsätzlich beigelegt werden können, wenn wir nur die rechten Mittel finden, um sie zusammenzubringen«⁵².

Religionspädagogisch lassen sich hier mindestens drei Herausforderungen ableiten, die zugleich mit kritisch-produktiven Inspirationen einhergehen:

- a) Butler irritiert einen emphatischen Begriff des Subjekts, der in weiten Teilen das religionspädagogische Axiom der Subjektorientierung prägt. Auch wenn mancherorts grundlagentheoretisch von einem gebrochenen, fluiden Subjekt geredet wird, setzt die Religionsdidaktik ein handlungsfähiges Subjekt losgelöst von sozialen Stratifizierungsbedingungen und strukturellen Machtzusammenhängen zumeist unreflektiert voraus.⁵³ So flankiert Butler eine religionspädagogische Alteritätsdidaktik, die von der Unauslotbarkeit und der Vorgängigkeit des Anderen als elementarem Bestandteil religiöser Bildungsprozesse seinen Ausgang nimmt.
- b) Butler problematisiert den Begriff der Anerkennung als normativem Horizont religionsunterrichtlicher Prozesse im Umgang mit dem Fremden. Dies ist für jeglichen Religionsunterricht relevant, insbesondere aber für jenen, der sich alteritätstheoretisch verankert weiß. Besonders markant freilich wird diese Dekonstruktion des Anerkennungstheorems auf dem Feld des interreligiösen und interkulturellen Lernens.⁵⁴ Dort werden die im Diskurs vollzogenen Exklusionen analytisch deutlich, die selbst dort noch wirken, wo die Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein angezielt wird und damit performativ die eigenen Ziele widerrufen.
- c) Butler macht damit auf die Dialektik religionsunterrichtlicher Praxis aufmerksam. Gerade indem sie »Standards der Normalisierung«⁵⁵ setzt, konstruiert sie eine Ordnung bildender Prozesse im Unterricht, die selber unreflektiert die Mechanismen diskursiver Macht reproduzieren. Eine solche praxeologisch fundierte »Ordnung der Bildung« aber kann nicht einfach außer Kraft gesetzt

52 J. Butler: 2010, S. 151.

53 Exemplarisch Mendl, Hans: Religionsdidaktik Kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf, München: 2011.

54 Vgl. Altmeyer, Stefan/Tautz, Monika: »Der Religionsunterricht als Ort Komparativer Theologie? Auf dem Weg zu einer fundamentalen und konkreten Didaktik des interreligiösen Lernens«, in: Rita Burrichter/Georg Langenhorst/Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderungen für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn: 2015, S. 113-140.

55 J. Butler: 2009, S. 73; vgl. Roose, Hanna: »Religionsunterricht zwischen normativem Anspruch und alltäglicher Wirklichkeit – Ein rekonstruktives Forschungsprojekt«, in: Ulrich Riegel/Mirjam Schambeck (Hg.): Was im Religionsunterricht so läuft. Wege und Ergebnisse religionspädagogischer Unterrichtsforschung, Freiburg i.Br.: 2018, S. 199-215, hier S. 203ff.

werden.⁵⁶ Die Dialektik von »Normativität und Macht« kann der Religionsunterricht nicht einfach hinter sich lassen,⁵⁷ obschon die Religionspädagogik sich von dem auf diesem Feld hoch relevanten, von Kulturwissenschaft, Ethnografie wie Poststrukturalismus gleichermaßen beeinflussten erziehungswissenschaftlichen Praxeologiediskurs seltsam unberührt zeigt.⁵⁸ Jede Religionsstunde ist von dieser Dialektik, ob man will oder nicht, nicht frei. Aber immerhin verweist Butler zugleich auf jene Aufgabe kritischer Selbstreflexivität, die diese Mechanismen analytisch freilegen, Bruchstellen suchen und darin zugleich Möglichkeiten der Irritation, der Unterbrechung aufzeigen kann.⁵⁹

2.2 Übersetzung

Ein ähnlicher Beitrag zur Dialektik von Normativität und Macht könnte von Butler im Zusammenhang mit dem kulturwissenschaftlich hoch relevanten Phänomen der Übersetzung ausgehen. Butler hat sich verschiedentlich dazu geäußert und damit ein Feld berührt,⁶⁰ das in posttraditionalen Gesellschaften immer wichtiger wird. In ihnen Traditionen zu Gehör zu bringen geht wohl nur durch Übersetzung. Letztlich ist auch der Religionsunterricht ein Ort der Übersetzung, in der und durch die sich Tradition und Subjekte begegnen. Religionslehrkräfte werden als Meister der Übersetzung anvisiert, unterrichtliche Korrelationsprozesse als Übersetzungsvorgänge.⁶¹ Allerdings zeigt sich dort eine offene Flanke des religionspädagogischen Übersetzungsdiskurses, der mit einer Unterschätzung der diskursiven Praxen im Übersetzungsvorgang zu tun hat. Es bedarf einer selbstreflexiv motivierten Analyse der übersetzungstheoretischen Implikationen, um sich vor Schwierigkeiten in Anlage, Begründung und Didaktik des Religionsunterrichts zu

56 Vgl. Ricken, Norbert: Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung, Wiesbaden: 2006.

57 Vgl. Forst, Rainer: Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin: 2015.

58 Vgl. Berdelmann, Kathrin et al.: »Praxeologie in der Bildungsforschung. Ein Umriss historischer und gegenwartsbezogener Forschungsperspektiven«, in: Dies. (Hg.): Transformationen von Schule, Unterricht und Profession. Erträge praxistheoretischer Forschung, Wiesbaden: 2019, S. 1-28; vgl. Ricken, Norbert: »Aspekte einer Praxeologie. Beiträge zu einem Gespräch«, in: Kathrin Berdelmann et al. (Hg.): Transformationen von Schule, Unterricht und Profession. Erträge praxistheoretischer Forschung, Wiesbaden: 2019, S. 29-48.

59 Vgl. J. Butler: 2007, S. 239; vgl. Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.: 2006, S. 216-226.

60 Vgl. Butler, Judith: »Gender and Education«, in: Nicole Balzer/Norbert Ricken (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: 2012, S. 15-27, bes. S. 24ff; vgl. Riedl: 2017, S. 202, 207; vgl. Butler: 2018, S. 319f.

61 Vgl. Pirner, Manfred: »Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik«, in: Evangelische Theologie 6 (2015), S. 446-458.

schützen. Hierzu könnte Judith Butler einen Beitrag leisten, wird doch von ihr der Mainstream religionspädagogischer Übersetzungstheoreme auf geradezu wohlthuende Weise gegen den Strich gebürstet.

In der Sicht Butlers ist eine aus der Geschichte mit normativem Anspruch an die Gegenwart ergehende Überlieferung allein durch Übersetzung möglich: »Ohne Übersetzung kann ich keine Forderung und erst recht kein Gebot aus einem historischen Anderswo empfangen, und weil Übersetzungen verändern, was sie übertragen, verwandelt sich die ›Botschaft‹ in der Übertragung von einem raumzeitlichen Horizont in den anderen«⁶². Von der Übersetzungstheorie Walter Benjamins wie vom Alteritätstheorems Emanuel Lévinas geprägt, ist für Butler zweierlei verlangt, das auf intrikate Weise ineinandergreift: die Veränderung des Subjekts wie die des Überlieferten. Ohne die Öffnung des Subjekts für Alterität, ohne die Bereitschaft, sich durch den Anderen irritieren, herausfordern, umkehren zu lassen, gibt es keine Übersetzung und so kein Verstehen. Wollte Übersetzung darin bestehen, die Fremdheit der Tradition zu nivellieren, wäre diese bereits zum Scheitern verurteilt. Übersetzung ist ein Vollzug, an dem »die Grenze einer gegebenen Episteme sichtbar werden und an dem eine Episteme zur Neuartikulation ohne Neutralisierung des Andersseins gezwungen ist«⁶³. Aber auch ohne eine Veränderung des Tradierten durch deren Transformierung ist für Butler eine lebendige Vergewärtigung vergangener wie gegenwärtiger Überlieferungen nicht möglich: »Was sich in der Gegenwart als lebendig erweist, ist der teilweise Niedergang des Gewesenen«⁶⁴. Übersetzung heißt demnach entgegen der einflussreichen Tradition hermeneutischer Philosophie in der Nachfolge Gadammers eben gerade keine Horizontverschmelzung. »In der Übersetzung bleibt stets etwas zurück«⁶⁵, schreibt aus postkolonialer Sicht Stuart Hall. Übersetzung reißt Gräben auf, irritiert, verlangt Neukonzeptionierung: »Überlieferungen sind wiederhol- und iterierbar und somit Abweichungen und unvorhersehbaren Abfolgen unterworfen. Unterbrechungen und Gräben sind Voraussetzungen dafür, dass Traditionen neu wieder in Erscheinung treten und wirksam werden können«⁶⁶. So wird für Butler die »Kluft in der Übertragung zur Voraussetzung des Kontakts mit dem, was außer mir ist, Träger einer ekstatischen Bezüglichkeit und Schauplatz der Begegnung von Sprachen, und so kann sich etwas Neues ereignen«⁶⁷.

An genau dieser Stelle jedoch kommen hegemoniale Tendenzen ins Spiel, die Butler mit Foucaults Machtbegriff analysiert. Danach sind es Praktiken der Macht,

62 Butler, Judith: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus, Frankfurt a.M./New York: 2013, S. 20.

63 Ebd., S. 18.

64 J. Butler: 2013, S. 21.

65 Hall, Stuart: Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation, Berlin: 2018, S. 51.

66 B. Kohl: 2017, S. 288.

67 J. Butler: 2013, S. 22.

die die Grenzen des Wissbaren, der Sprache und damit eben auch der Übersetzung festlegen. Übersetzung ist ein »Feld der Macht«, und in Machtbedingungen »verstrickt«⁶⁸. Übersetzung steht in hegemonialen Auseinandersetzungen um das, was gilt und gelten darf. Andererseits sind es aber nun gerade jene Momente von Desorientierung und Bruch, durch den Traditionen zugleich ihre machtkritische Dynamik entfalten können, bieten sie doch durch ihren Impuls der Unterbrechung des Gegebenen und der Kontinuitäten immer auch Horizonte und ungeahnte Perspektiven auf Neues, Verdrängtes, Exkludiertes.⁶⁹ Übersetzung besitzt so gesehen eine machtkritische Pointe, die Raum für die im Diskurs Ausgeschlossenen eröffnet.⁷⁰

Ein solch mehrdeutiger Charakter der Übersetzung von Destruktion, Transformation, Verlebendigung und Alterität zeigt sich für Butler nun jedoch in besonderer Weise auf dem Feld des Religiösen. Die »destruktive und erhellende Dimension der Übersetzung wird dann zum eigentlich Lebendigen, zu dem, was noch leuchtet; das bedeutet, die Übersetzung ist die religiöse Ressource mit Bezug zu unserer Gegenwart«⁷¹. Mit anderen Worten: Religiöse Traditionen lassen sich nur bruchstückhaft, nur fragmentarisch und vor allem allein in gebrochener Form in die Gegenwart hineinholen.⁷² »Wenn eine religiöse Behauptung in säkulare Vernunft übersetzt wird, dann bleibt der religiöse Teil irgendwie zurück. Die Übersetzung erscheint dann als ein Extrakt des wahrhaft rationalen Elements der religiösen Formulierung, das Religiöse lassen wir als Schlacke zurück«⁷³. In kritischer Absetzung von liberalen oder kommunitaristischen Übersetzungstheorien, die jeweils auf unterschiedliche Weise von der Übersetzbarkeit oder zumindest Kommunizierbarkeit religiöser Tradition in säkularer Vernunft ausgehen,⁷⁴ bewegt sich für Butler unter erkennbarer Verwendung von Walter Benjamins Metaphorik, die »Übersetzung inmitten von Ruinen und entzündet hier und dort die Vergangenheit«⁷⁵.

Eine solche Übersetzungshermeneutik unterbricht jenen eingangs erwähnten Übersetzungsenthusiasmus der Religionspädagogik. Ohne die konstitutive Gebrochenheit, ohne die unauslotbare Ausständigkeit von Alterität kann religiöse Tradition nicht zur Sprache gebracht werden, insbesondere nicht in Zeiten einer tiefgreifenden Säkularisierung. Wäre nicht eine solche Übersetzungstheorie eine geeignete Hermeneutik für einen Religionsunterricht, der durch die zunehmende

68 Ebd.

69 Vgl. Ebd., S. 23.

70 Vgl. G. Werner: 2018, S. 183; vgl. J. Butler: 2013, S. 21-24.

71 J. Butler: 2013, S. 23.

72 Vgl. Ebd.

73 Butler, Judith et al. (Hg.): *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: 2011, S. 163.

74 Vgl. Butler, Judith: »Ist das Judentum zionistisch?«, in: Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (Hg.): *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin: 2012, S. 102-133.

75 J. Butler: 2013, S. 28.

Präsenz von Konfessionslosen zu einem Ort radikalierter Heterogenität geworden ist?

3. Perspektiven

So ergeben sich weiterführende Perspektiven. In dem hier verfügbaren Rahmen war Butlers Ansatz zwar nicht vollständig vorzustellen und auf maßgebliche religionspädagogische Praxen und Theoreme konstruktiv-kritisch zu beziehen. Stattdessen wurde exemplarisch auf Butlers Gendertheorie, ihr Anerkennungs- und Subjektdenken sowie auf ihre Übersetzungstheorie verwiesen. Wenn die Religionspädagogik sich von Butler herausfordern wie inspirieren ließe, wenn sie sich *erstens* zum Mut zur Unterbrechung ihrer eigenen Kategorien, Praxen und Denkformen durch Alterität provozieren ließe, wenn sie sich *zweitens* von der Einsicht in die Interdependenz von Identitätsfragen und Gleichheitsfragen, von Fragen der Anerkennung und der Gerechtigkeit zu denken geben ließe und wenn sie sich schließlich *drittens* auf die Dialektik ihrer praxeologischen wie didaktisch-theoretischen Mechanismen aufmerksam machen ließe, die sie zu einer kritische Selbstreflexivität ihrer performativ-diskursiven Praxis zwingt, dann wäre dies ein wichtiger Schritt in eine heterogenitätsfähige Religionspädagogik.⁷⁶ Zu einer in diesen Bahnen strukturierten religionspädagogischen Denkform aufgeklärter Heterogenität könnte Butler,⁷⁷ unbeschadet aller subjekt- und geltungstheoretischen Schwächen,⁷⁸ einen in der Religionspädagogik bislang nicht einmal ansatzweise erhobenen Beitrag leisten.

76 Vgl. B. Grümme: 2017.

77 Vgl. B. Grümme: 2019.

78 Vgl. B. Grümme: 2018, S. 133-170.

»Unsere Chance ... menschlich zu werden«¹

Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoral-theologische Rede von Menschen und Macht

Ute Leimgruber

»Man hängt unweigerlich mehr an den eigenen Leuten als an allen anderen, aber manchmal kann es passieren, dass die politischen Prinzipien – dass man anderen Leuten Vorrang einräumen muss und sich erst dann auf die eigenen besinnen kann.«
(Judith Butler²)

Judith Butler ist seit ihren Büchern »Das Unbehagen der Geschlechter«³ und »Körper von Gewicht«⁴ als Philosophin bekannt, die eine Subversion in der Definition von Geschlechterrollen bewirkte.⁵ Im Mittelpunkt ihres Arbeitens stehen Fragen nach Humanität und Dehumanisierung, in ihren frühen Arbeiten v.a. vor dem Hintergrund geschlechtlicher Identitäten, später dann hinsichtlich religiöser oder politischer Zugehörigkeiten, Ethik und Krieg – in ihren eigenen Worten: »Fragen

-
- 1 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno Vorlesungen 2002, Frankfurt a.M.: 2003, S. 144.
 - 2 »Abschlussdiskussion«, in: Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: 2012, S. 158-169, hier S. 169.
 - 3 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: 1991.
 - 4 Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin: 1995.
 - 5 In der Gender-Debatte hat sie Standards gesetzt, die nicht mehr hintergebar sein sollten; in kirchlich-konservativen Kreisen wird sie dafür, wenngleich kaum gelesen, weniger geschätzt als bewusst verzerrt und diffamiert. Judith Butler war niemals unumstritten, auch in feministischen bzw. Queer-Kreisen sah sie sich mit teils heftiger Kritik konfrontiert u.a. von Martha Nussbaum. Im deutschen Sprachraum hat sich die feministische Kritik Anfang der 1990er Jahre in der Zeitschrift Feministische Studien (2/1993) niedergeschlagen – Lars Distelhorst bezeichnet diese Zeitschriftenausgabe als »paradigmatisch für die deutsche Butlerdiskussion«; Distelhorst, Lars: Judith Butler, Paderborn: 2009, S. 119. Distelhorst liefert überdies einen guten Überblick über die kritische Rezeption Butlers.

der Zwangsbestimmung haben mich immer beschäftigt«⁶. Judith Butler stellt kritische Analysen des vermeintlich Gegebenen und der scheinbar unveränderlichen Denkmuster an: »Eine fragende Haltung, die die Antwort nicht schon weiß, ist für Butlers Position typisch«⁷. Ihr Werk ist enorm vielfältig und wird von ihr selbst beständig fortgeschrieben und modifiziert. Judith Butler ist eine öffentlich hörbare Intellektuelle. In Deutschland wurde sie lange Zeit eher für ihre feministischen Theorien und Konzepte wahrgenommen, erst in jüngerer Zeit erhält ihre Theorie der politischen Ethik auch im deutschsprachigen Raum größere wissenschaftliche Resonanz.⁸ Mit Blick auf die deutschsprachige Theologie ist festzustellen, dass die Thesen Judith Butlers lange Zeit kaum rezipiert wurden. Dies hat sich in den letzten Jahren geändert, z.B. hinsichtlich Butlers Subjekt- und Anerkennungstheorien im Bereich der Sozialethik.⁹ Was die deutschsprachige *Pastoraltheologie* angeht, ist eine eingehende Diskussion der Thesen Judith Butlers bisher ausgeblieben. Dabei ist es auch für die Pastoraltheologie mit ihrer konkreten Gegenwarts- und Handlungsperspektive relevant, mit Judith Butlers Reflexionen auf gegenwärtige öffentliche Prozesse und Phänomene ins Gespräch zu kommen. Dadurch eröffnet sich eine

6 »Zehn Fragen an Judith Butler«, in: L. Distelhorst: 2009, S. 177.

7 Riedl, Anna Maria (Hg.): Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (= Gesellschaft – Ethik – Religion, Band 8), Paderborn: 2017, S. 104.

8 Vgl. exemplarisch zur aktuellen Rezeption der politischen Philosophie Butlers: Posselt, Gerald/Schönwalder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018; Volltext verfügbar www.degruyter.com/viewbook-toc/product/497360; Schippers, Birgit: The Political Philosophy of Judith Butler, New York: 2014. Als allgemeine Einführung zu Judith Butler vgl. u.a.: L. Distelhorst: 2009; Villa, Paulalrene: Judith Butler, Frankfurt a.M./New York: 2012. Vgl. zur Frage der Menschenrechte: Leicht, Imke: Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus, Opladen: 2016. Im 2016 erschienenen dreibändigen Werk zu politischen Theorien der Gegenwart existiert ein eigenes Kapitel zu Judith Butler; mit der Aufnahme in das Kompendium soll deutlich gemacht werden, dass Judith Butler zu lesen ist als »politische Theoretikerin, deren feministische Theorien und Konzepte für die Bearbeitung einer Vielzahl von aktuellen politischen Fragestellungen eine allgemeine analytische Relevanz aufweisen«; Klapper, Christine M.: »Kapitel IV. Die politische Theorie des Feminismus: Judith Butler«, in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart III. Eine Einführung, Opladen: 2016, S. 131-168, hier S. 134.

9 Vgl. Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx', Würzburg: 2017; Jacobs, Brianne A. B.: Embodying solidarity. Subjectivity in a political ecclesiology after Johann Baptist Metz and Judith Butler, Fordham: 2017; A.M. Riedl 2017; Grüme, Bernhard: Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik, Bielefeld: 2018, insbes. S. 133-164. Zum theologischen Forschungsstand zusammenfassend auch: Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: Theologische Revue 114 (3/2018), S. 179-202.

Möglichkeit, machtvolle Zuschreibungen und spezifische Mechanismen von Wahrnehmung zu dekonstruieren sowie mögliche dehumanisierende Subtexte kirchlicher Handlungen bzw. theologischer Diskurse offen zu legen. Mein Text soll erste Anstöße zu einer zukünftig intensivierten Relektüre Judith Butlers in der Pastoraltheologie geben. Er greift ihren subjekt- und machtkritischen Ansatz auf und richtet Anfragen an pastoraltheologische Diskurse und kirchliche Handlungskonzepte gleichermaßen. Im ersten Teil wird eine pastoraltheologische Basis formuliert, überwiegend mit einer sozialpastoralen, diakonischen Stoßrichtung versehen, oft durch die sog. »Option für die Armen« breitenwirksam verbalisiert. Darin liegt aber ein Dilemma: Wie ist Sozialpastoral denkbar ohne eine dauerhafte systemische Reproduktion von prekären Situationen und Machtkonstellationen, ohne die fortgesetzte Dehumanisierung derjenigen, denen man fürsorglich zur Seite stehen möchte? Der zweite Teil denkt an dieser Stelle weiter und stellt mit Judith Butler die Frage nach dem Menschlichen. Denn es ist für Judith Butler alles andere als selbstverständlich, dass menschliche »Leben [...] als Leben gelten«¹⁰. Der dritte Abschnitt führt diese Gedankengänge fort und richtet von Butlers Subjektverständnis her den Fokus auf Macht und Diskurse, hier wird das strukturelle Handeln der Kirche und die Handlungsmächtigkeit ihrer AkteurInnen befragt. Insgesamt wird deutlich, dass eine intensive Lektüre der Schriften Judith Butlers für pastoraltheologische Erkenntnisprozesse ebenso wie für kirchliche Praxis von großem weiterführenden Gewinn sein kann. Die vorliegende Publikation zielt aus pastoraltheologischer Perspektive also auf ein Feld, das noch viel Entdeckungskraft bereit hält, im Folgenden werden erste Erkundungen gemacht, denen hoffentlich weitere folgen werden.

1. Diakonisch-politische Pastoraltheologie

Der folgende Abschnitt zeigt auf, dass die konsensuale Grundlage der gegenwärtigen Pastoraltheologie, nämlich ihre dezidiert diakonische Ausrichtung und die damit verbundene »Option für die Armen« keine »unschuldige« Option ist, sondern sich in ihr blinde Flecken bei bestimmten Denk- und Handlungsstrukturen zeigen, welche freilich offen gelegt werden sollten: Pastoraltheologie ist aufgrund ihres Selbstverständnisses eine der Akteurinnen in diesem dekonstruktiven Prozess und gleichzeitig aufgrund ihrer eigenen verschwiegenen Subtexte selbst im Fokus der dekonstruktiven Kritik. Zum besseren Verständnis bedarf es an dieser Stelle nicht nur der Skizze des Pastoralbegriffs, sondern auch der kurzen Beschreibung eben jener pastoraltheologischen Basis, auf der beinahe übereinstimmend

10 Butler, Judith: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M. u.a.: 2010, S. 9.

eine unverzichtbare diakonische Ausrichtung kirchlichen Handelns beschrieben wird.¹¹ Pastoraltheologische Reflexion verweist dabei auf das Selbstverständnis einer Kirche, die sich selber im Zweiten Vatikanischen Konzil als »mit der Menschheit [...] wirklich engstens verbunden« (GS 1) verstanden wissen will, in Solidarität mit der »Trauer und Angst [...] besonders der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1). Das Konzil hat der Kirche mit dem, was es pastoral nennt, das maßgebliche theologische Kriterium gegeben, in welcher Art das Handeln der Kirche in der Welt von heute ausgeprägt sein sollte.¹² Pastorales Handeln bezieht sich auf die Verantwortung der Kirche für die Lebensbedingungen der Menschen in der Welt aufgrund ihrer evangeliumsgemäßen Bestimmung (vgl. GS 43f.).¹³ Eine *pastorale Praxis* verdient – in den Worten Reinhard Feiters – nur dann *pastoral* genannt zu werden, wenn sie »ein Sprechen von Menschen zu Menschen und ein Handeln von Menschen an Menschen [ist], welches Gottes Handeln an und sein Sprechen zu allen Menschen – durch Jesus Christus im Heiligen Geist – bezeugt«¹⁴. Der Pastoralbegriff hat also beides: eine kirchlich-religiöse und gleichermaßen eine sozial-politische Dimension.¹⁵ Kirche, die primär binnengemeinschaftliche Religionsausübung befördert und sich in erster Linie mit ihren eigenen Sozialformen beschäftigt, beschneidet sich nicht nur eines konstitutiven Wirkungsbereichs, sie trennt einen Teil ihrer Identität ab, nämlich auf der *Basis des Evangeliums* an der Humanisierung der Gesellschaft – »die Menschenfamilie und ihre Geschichte menschlicher zu machen« (GS 40) – mitzuwirken.¹⁶ Will pastorales Handeln als »Praxis des Evangeliums«¹⁷ gelten, sollte klar sein: Der jesuanische Zuspruch an die Menschen ist der

-
- 11 Diese diakonische Ausrichtung ist seit den Arbeiten v.a. von Ottmar Fuchs, Norbert Mette und Herbert Haslinger theologisch unhintergebar entworfen und heute im Fachbereich im Grunde unbestritten (wenngleich in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung vertreten).
- 12 Zur Ortsbestimmung des Konzils und dem Verhältnis Kirche-Welt vgl. Sander, Hans-Joachim: »Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes«, in: Peter, Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Band 4), Freiburg i.Br.: 2005, S. 581-886.
- 13 Vgl. Leimgruber, Ute: »Policy matters«. Das Politische im kirchlichen Handeln und das Denken Cornel Wests«, in: ZPTH 39 (1/2019), S. 185-196, hier S. 187f.
- 14 Feiter, Reinhard: »Von anderswoher sprechen und handeln. Überlegungen zum Praxisbegriff Praktischer Theologie«, in: SaThZ 21 (2017), S. 177-185, hier S. 179.
- 15 H. J. Sander: 2005, S. 711. Zudem, warum Pastoraltheologie nicht nicht-politisch sein kann: U. Leimgruber: 2019.
- 16 Vgl. U. Leimgruber: 2019, S. 188. Vgl. auch Mette, Norbert: »Das unvollendete Konzil – Vermächtnis und Auftrag für die Pastoraltheologie«, in: STHZ 20 (2016), S. 6-18, hier S. 16. Ähnlich Haslinger, Herbert: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn: 2009, S. 394.
- 17 Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München: 1988.

Anspruch, den Kirche an sich selbst zu richten hat.¹⁸ Die konziliare Kirche bekennt sich in *Gaudium et spes* zu ihrer Verantwortung für die Humanisierung der Gesellschaft, für die Minimierung von Armut und Ungerechtigkeit und den Einsatz für die Menschenrechte, auf der Basis des Evangeliums: »Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert« (GS 41). Das Konzil hat das Thema der Armut und der globalen Ungerechtigkeit als zentrale pastorale Themen identifiziert und der Kirche ins Stammbuch geschrieben. In direkter Linie zum Konzil ist Papst Franziskus zu lesen, der soziale und ökologische Missstände als pastoral konstitutive Dimensionen stets ins Bewusstsein ruft – neben vielen anderen Texten u.a. in den beiden Enzykliken *Laudato si* und *Evangelii gaudium*:

»[...] wen müsste sie [die Kirche; U. L.] bevorzugen? Wenn einer das Evangelium liest, findet er eine ganz klare Ausrichtung: nicht so sehr die reichen Freunde und Nachbarn, sondern vor allem die Armen und die Kranken, diejenigen, die häufig verachtet und vergessen werden [...]. Es dürfen weder Zweifel bleiben, noch halten Erklärungen stand, die diese so klare Botschaft schwächen könnten. [...] Lassen wir die Armen nie allein!« (EG 49)

Die theologische Reflexion dieser Ausrichtung des Glaubens an einen Gott des Friedens und der Gerechtigkeit, der sich der Bedürftigen in besonderer Weise annimmt (vgl. z.B. Ex 22,22), ist angesichts von prekären politischen und ungerechten ökonomischen Verhältnissen unverzichtbar.¹⁹ Pastoraltheologie, die dies nicht ausblendet, ist folgerichtig auch mit politischen Referenztheorien konfrontiert, mit denen sie sich in ihrer eigenen Theoriebildung diskursiv auseinanderzusetzen hat. Die theologische Rede von Armut und Randständigkeit sowie deren pastoralen Bedeutung beinhalten unweigerlich, dass sich die Pastoraltheologie gleichzeitig den Fragen nach Ausschließungen und Machtmissbrauch und den damit zusammenhängenden Gefährdungen von menschlichem und geschöpflichem Leben zu stellen hat.

18 Angesichts des sexuellen und spirituellen Missbrauchs an Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen jeglichen Geschlechts und seiner Ausmaße hat Kirche in kaum vorstellbarem, höchst erschütterndem Maße bei der Realisierung dieses Anspruchs versagt.

19 Norbert Mette diagnostiziert, dass »das Bewusstsein für die soziale und politische Dimension des Glaubens [...] in der hiesigen Pastoraltheologie unterbelichtet ist«; N. Mette: 2016, S. 17.

Am Beispiel der bereits erwähnten Option für die »Armen«²⁰ kann dies deutlich gemacht werden. Die Herausforderung dabei ist, dies theologisch so zu fassen, dass nicht erneute Ausschließungen entstehen bzw. dass die alten Ausschließungen unter veränderten Vorzeichen nicht fortgesetzt werden. Die Option für die »Armen« ist ein Konstrukt, das in Kirche und Theologie nicht einheitlich gefasst wird. Im deutschsprachigen Raum erstreckt sich die Rede einer »Option für die Armen« von der Begründung von Aktionen der katholischen Hilfsorganisationen²¹ bis hin zu theologisch reflektierten Überlegungen²². Dabei besteht aber die Gefahr, dass die Rede von »den Armen« zu einer paternalistisch-programmatischen Leerformel und damit ad absurdum geführt wird, anstatt die Option selbst und mit ihr den Konnex von Subjekt und Kontext in den Blick zu nehmen.²³ Egal, ob es um die epistemische oder die praktische (ethische) Bedeutung der Option für die »Armen« geht: Die inhärenten asymmetrischen Fixierungen sind theologisch intensiv zu reflektieren.²⁴ Anna Maria Riedl macht mit Blick auf sozialetische Beiträge deutlich,

-
- 20 Die »vorrangige Option für die Armen« wurde von Johannes XXIII. geprägt und vornehmlich in der Befreiungstheologie rezipiert, so v.a. 1968 in Medellín und 1979 in Puebla; vgl. Goldstein, Horst: »Option«, in: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf: 1991, S. 163-166. Exemplarisch: Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, Düsseldorf: 1987. Vgl. außerdem: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): »Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla«, in: Stimmen der Weltkirche 8, Bonn: 1979.
- 21 Vgl. z.B. www.bistum-regensburg.de/mitmachen/armutsbekaempfung-hilfswerke/.
- 22 Vgl. z.B. Klinger, Elmar: Armut: Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich: 1990; pastoraltheologisch wurde die »Option« ins Handbuch Praktische Theologie aufgenommen; vgl. Zingerl, Heribert: »Arme Menschen«, in: Herbert Haslinger (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen, Mainz: 2000, S. 126-139.
- 23 Es wird stets betont, dass die Theologie der »Option für die Armen« eine christozentrische Handlungsoption hat (z.B. Sobrino, Jon: Christ The Liberator. A View From The Victims, Maryknoll: 2001), was bedeutet, dass dieser Ansatz »das konkrete Subjekt des Armen und das kollektive Subjekt der Armen als Subjekt der Theologie [verbindet] und postuliert, dass diese Theologie erst dann Theologie sein könne, wenn sie die konkrete Unrechtssituation mit dem Ziel der Änderung analysiert«; Werner, Gunda: »»Ins Wort fällt mir die Zeit« – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis«, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.): Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster: 2015, S. 41-73, hier S. 53.
- 24 Michael Schüßler hat in seiner Dissertation die diakonische Option der Kirche »für die Armen« theologisch durchdacht. Vgl. Schüßler, Michael: Selig die Straßenkinder. Perspektiven systemkritischer Sozialpastoral, Ostfildern: 2006, S. 551ff.; er weist u.a. darauf hin, dass »die immer etwas pauschal wirkende Rede vom »Armen« (S. 554) z.B. in Lateinamerika ersetzt wurde durch den Begriff der »Ausgeschlossenen«. Damit ist das Problem benannt und bereits semantisch in den Diskurs um Exklusion eingespeist. Angesprochen, allerdings nicht diskutiert, wird das Problem von paternalistischen Asymmetrien auch bei H. Haslinger: 2009, S. 391; S. 398. In der evangelischen Praktischen Theologie steht Henning Luther für einen kri-

dass, auch wenn die Option für die »Armen« in den theologischen Ansätzen eine Rolle spielt, dies jedoch

»in der Regel nicht im Bezug auf die latente Paternalismus- und Affirmationsgefahr [geschieht] [...] und auch beim Thema Macht und Asymmetrie verhält man sich überwiegend schweigsam. Mit der ›Option für die Armen‹ liegt zwar ein macht- und gesellschaftskritisches Potential vor, das aber [...] nicht ausreichend genutzt wird, um die oft implizit bleibenden Probleme aufzudecken und zu behandeln«²⁵.

Es bedarf auch pastoraltheologisch einer intensivierten Auseinandersetzung mit den jeweiligen Subtexten, mit der Gefahr von patriarchalen bzw. paternalistischen Strategien, die – als Fürsorge getarnt – der zu bekämpfenden Exklusion trotz einer entsprechenden Intention oftmals nicht entgegenwirken, sondern sie paradoxerweise produzieren.²⁶ Die Gefahr dabei ist, dass die »Armen«/»Randständigen« usw. zu Projektionsflächen der eigenen Konzepte gemacht werden. Stattdessen geht es darum, das (eigene) Verstricktsein in unterdrückende und entmenschlichende Dynamiken anzuerkennen. Wenn man die Theorieansätze und Praxisoptionen von Judith Butlers Theorien her befragt, lässt sich die Option für die »Armen« anders denken. Denn dann geraten nicht nur auf einer vordergründigen Ebene Praxen, kirchliche oder gesellschaftliche, in einen veränderten Modus, sondern man kann tiefer liegende Normen ausweiten, »um vormals geächteten Gemeinschaften lebensfähiges Leben zu ermöglichen«²⁷.

2. Die Frage nach dem Menschlichen und die »Option für die Armen«

Rede über die »Armen« und die entsprechende »Option« bräuchte also als ersten Schritt nicht die Formulierung von Aktionen und Optionen, sondern eine Tiefenbohrung nach den eigenen »tiefer liegenden Normen« und verborgenen Mustern, die es aufzudecken gilt. Wenn die »Armen« thematisiert werden, verbergen sich

tischen Blick auf die »herkömmliche Beziehungsstruktur helfend-seelsorglichen Handelns«; er hat einen »Abschied von dem herablassenden »Für« (Andere)« zugunsten eines solidarischen, wechselseitigen »Mit« (dem Anderen)« gefordert; Luther, Henning: »Alltagsorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens«, in: Luther Henning (Hg.): Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart: 1992, S. 224-238, hier S. 237f.

25 A. M. Riedl: 2017, S. 63.

26 Eindrücklich analysiert dies Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien: 2008.

27 Butler, Judith: »Zwischen den Geschlechtern. Eine Kritik der Gendernormen«, in: bpb (Hg.): Aus Politik und Zeitgeschichte 33-34 (2002), S. 6-8, hier S. 8.

nämlich darin (zumeist machtformige) Muster, *die Menschen* und ihre Lebensbedingungen zu betrachten, ihr Menschwerden, ihre Verletzbarkeiten, Relationalitäten und Verstrickungen. Für eine künftige Pastoraltheologie entstehen dabei wichtige Ansatzpunkte, deren Potential noch lange nicht ausgeschöpft ist. Wenn sie sich mit der »Option für die Armen« beschäftigt, gehört dazu nicht nur ein reflektierter Standpunkt, inwiefern »die Armen« als vollwertig menschlich anerkannt werden, sondern auch, wo aufgrund der unausweichlichen machtformigen Diskursivität die eigenen blinden Flecken in der eventuellen Nichtanerkennung der »Armen« als lebbares Leben liegen. Judith Butler formuliert hier die These, »dass spezifische Leben nur dann als beschädigt oder zerstört wahrgenommen werden können, wenn sie zuvor überhaupt als lebendig wahrgenommen worden sind.«²⁸. Die Reflexion der »Option für die Armen« führt also unweigerlich zu der *Frage nach dem Menschlichen* überhaupt. Diese Frage nach dem Menschlichen ist die große Konstante in Judith Butlers Arbeiten, in ihren frühen Werken und deren Gendertheorie ebenso wie in den späteren Überlegungen zu Ethik oder Subjekt. Pointiert stellt sie die Frage in ihrem Buch »Gefährdetes Leben«: »Wer gilt als Mensch? Wessen Leben zählt als Leben?«²⁹ Unter dem Eindruck der kriegerischen Konflikte im Gefolge der Bush-Regierung spitzt sie die Frage in »Raster des Krieges« zu: »Was ist überhaupt ein Leben?«³⁰

Zum Mensch-Sein gehört für Butler die Adressierung durch andere und ein fundamentales Angewiesensein auf andere. Butler konzipiert das Menschliche auf der Basis dieses gegenseitigen Angewiesenseins: Menschen sind einander notwendigerweise ausgesetzt; und weil dies nicht außerhalb von spezifischen gesellschaftlichen Konstellationen stattfindet, sind die Menschen »immer schon auf Normen und soziale und politische Organisationen verwiesen [...], gesellschaftlichen Gestaltungs Kräften und Formierungen ausgesetzt«³¹. Judith Butler versteht Subjektwerdung als einen Prozess,³² der sowohl die Unterwerfung unter diskursive ge-

28 Butler, Judith: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M.: 2010, S. 9.

29 Butler, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt a.M.: 2005, S. 36. Hervorheb. ebd.

30 J. Butler: 2010, S. 9. Hervorheb. ebd.

31 Ebd., S. 10f. Bei der Darstellung der fundamentalen Verletzbarkeit, die mit dem Ausgeliefertsein an andere zusammenhängt, knüpft Judith Butler an Emmanuel Lévinas an.

32 Gunda Werner weist auf die ekklesiologische Bedeutsamkeit der Subjektivation hin und begründet die unverzichtbare kirchliche Pluralitäts- und Ambiguitätskompetenz mit Verweis auf Judith Butler: Durch die Subjektivation und seine »Ambiguität von Unterwerfung und Ermächtigung« wird deutlich, »dass für Gott entschiedene Subjekte keineswegs ihre Ambiguität in eine Richtung, die der Bekehrung und Vereindeutigung, auflösen müssen. Vielmehr kann die Ambiguität der Subjektwerdung als eine Dialektik verstanden werden, die gerade nicht aufgelöst werden braucht [...]. Eine solche Deutung würde sich orientieren können an der Erkenntnis, dass die [...] Vielheit der Lebensformen nicht bedrohlich, sondern selbstver-

sellschaftliche Normen als auch den Glauben an individuelle Handlungsfähigkeit beinhaltet. Einerseits existieren Subjekte nur, insofern sie von anderen adressiert bzw. angesprochen werden; und wie man angesprochen wird, ist außerhalb des eigenen Willens oder der eigenen Zustimmung, ja zunächst sogar außerhalb des eigenen Wissens.³³ »Bevor eine konkrete Person überhaupt fragen kann, wer sie ist und sein möchte, ist diese Person schon längst als Subjekt adressiert«³⁴, sei es nun als »Mädchen« oder »Junge«, als »Jude« oder »Türkin« – oder von unserer Fragestellung her: als »Arme« oder »Marginalisierte«. Mit dieser Position gelingt es Judith Butler zugleich, ein gewisses Veränderungspotential offenzulegen, denn sie macht klar, dass – wenn es letztlich keine prädiskursiven, essentiellen Kategorien gibt – ein anderer Diskurs auch ein anderes Subjekt hervorbringen könnte:

»Wenn [...] das Subjekt nicht als gegebene Substanz bestimmbar ist, sondern als immer vorläufiger Effekt diskursiver und damit gesellschaftlicher Dynamiken, können Subjekte und Subjektidentität niemals abgeschlossen sein. [...] Folglich wäre es in jeder Hinsicht fatal sowie unsinnig, das letzte Wort über das bzw. ein Subjekt (die Frau, der Arbeiter, der Jude, die Wissenschaftlerin etc.) sprechen zu wollen«³⁵.

Mit Judith Butler stellt Gunda Werner folglich zurecht jene »theologischen Entwürfe und pastorale[n] Konzeptionen« in Frage, die zum einen davon ausgehen »dass das Subjekt eine eindeutige, in der Zeit kontinuierliche Identität entwickelt, und zum anderen, dass diese Identität jederzeit Rechenschaft abgeben kann über die eigene Geschichte ihrer Konstruktion«³⁶ und fordert konsequenterweise die theologische Klärung des Freiheitsbegriffs. Wenn theologische Konzepte aber nach wie vor eine als autark gedachte Souveränität postulieren, missachten sie letztlich, dass die Menschen – in den Worten Judith Butlers – »von Anfang an soziale Wesen und von dem abhängig sind, was außerhalb [ihrer; U. L.] selbst liegt, von anderen, von Institutionen und von abgesicherten und sichernden Umwelten«³⁷. Die Thesen Ju-

ständig ist«. Werner, Gunda: »Überall schlägt uns Angst entgegen«. Das Mission Manifest zwischen Untergangsszenario und Errettung als Ausdruck fortschreitender Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche?, in: Ursula Nothelle-Wildfeuer/Magnus Striet (Hg.): Einfach nur Jesus? Eine Kritik am »Mission Manifest«, Freiburg i.Br.: 2018, S. 11-34, hier S. 33.

33 Das berühmte Beispiel dafür ist die Adressierung eines Neugeborenen als »Es ist ein Junge« oder »Es ist ein Mädchen«.

34 P.-I. Villa: 2003, S. 49.

35 Ebd., S. 44.

36 G. Werner: 2015, S. 65.

37 J. Butler: 2010, S. 29. Vgl. auch Hark, Sabine: »Die Vermessung des Schweigens – oder: Was heißt sprechen? Dimensionen epistemischer Gewalt«, in: Iman Attia et al. (Hg.): Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen, Bielefeld: 2015, S. 285-296, hier S. 288. J. Butler schreibt: »Das Subjekt existiert

dith Butlers können einer notwendigerweise ambiguitätskompetenten Theologie somit zu einer konstruktiven Kriteriologie verhelfen.

Von der Thematik der Subjektwerdung her ist ein Weiteres in unserem Zusammenhang wichtig. Butler rekonstruiert das Subjekt als eines, das von Anfang an anderen ausgesetzt ist,³⁸ und verbindet damit eine allgemeine Vulnerabilität als anthropologische Grundaussage. Von daher verändert sich das Leitmotiv in der Rede vom Menschen. Es hat auch für die Pastoraltheologie und ihre Rede vom Menschen eine enorme Auswirkung, ob Menschsein im Sinne einer größtmöglichen Autonomie gedacht wird, oder ob man die fundamentale Angewiesenheit und Verletzbarkeit *aller* zum Ausgangspunkt pastoralen Handelns und Denkens macht. Judith Butlers These, dass das Subjekt erst durch Anrufung zum Ich wird, begründet auf einer ontologisch-existenziellen Ebene eine fundamentale Verletzbarkeit (engl. *precariousness*), die »uns anhaftet, insofern wir als gleichsam angerufene Wesen von der Anrede des anderen abhängen, um zu sein«³⁹. Diese grundlegende Verletzbarkeit gilt es zu erkennen und bedeutsam zu machen. Alle Personen sind von der Adressierung durch andere abhängig und somit sind alle Personen verletzlich. Judith Butler denkt hier aber nicht nur auf einer ontologischen Ebene, sondern sie sieht und thematisiert zugleich die ganz praktisch-reale, konkrete Gefährdung des menschlichen Lebens (engl. *precarity*). Verletzbarkeit ist für Butler eine der ursprünglichen Formen von sozialen Beziehungen: »Gefährdung ist nicht einfach als Merkmal *dieses oder jenes Lebens* zu begreifen; sie ist vielmehr eine allgemeine Bedingung, deren Allgemeingültigkeit nur gezeugnet werden kann, wenn das Gefährdetsein selbst gezeugnet wird«⁴⁰. Weiter heißt es: »Gefährdetsein impliziert [...] die Tatsache, dass unser Leben in gewissem Sinn immer schon in der Hand des Anderen liegt. Mit dem Gefährdetsein ist das Ausgesetztsein sowohl gegenüber denen

nicht nur dank der Tatsache, dass es anerkannt wird, sondern auch dadurch, dass es im grundlegenden Sinn *anerkenntlich* ist. Die sprachlichen Bezeichnungen, die eine Anerkennung ermöglichen, sind ihrerseits konventional, d.h. Effekte und Instrumente eines gesellschaftlichen Rituals, die oftmals durch Ausschluss und Gewalt über die sprachlichen Bedingungen einer Überlebensfähigkeit der Subjekte entscheiden. Wenn die Sprache den Körper erhalten kann, so kann sie ihn zugleich in seiner Existenz bedrohen«. J. Butler: 1998, S. 15. Hervorheb. ebd. Vgl. auch Schinkel, Sebastian: Die Performativität von Überlegenheit. Zu Judith Butlers Kritik des souveränen Subjekts, Berlin: 2005.

38 In den Adorno Vorlesungen beschreibt sie diese These »des Ausgeliefertseins von Anfang an«, J. Butler: 2007, S. 106. Hervorheb. ebd.

39 J. Butler: 1998, S. 44.

40 J. Butler: 2010, S. 29. Hervorheb. ebd. »Wir werden nicht zunächst geboren und sind irgendwann später gefährdet; vielmehr ist das Gefährdetsein als solches mit der Geburt koextensiv [...]. Eben weil ein lebendiges Wesen sterben kann, muss man sich um es kümmern, wenn es überleben soll. Nur in Verhältnissen, in denen sein Tod von Bedeutung ist, kann der Wert dieses Lebens zutage treten«. Ebd. S. 22.

verbunden, die wir kennen, als auch gegenüber jenen, die uns unbekannt sind⁴¹. Wichtig daran ist, dass nicht nur »die anderen« mit bestimmten Attributen (z.B. arm, schwach, alt, krank usw.) verletzbar sind, anders gesagt, dass nicht nur »andere« gefährdet sind, sondern »wir alle«⁴²; und dies ist ethisch – und theologisch – wirksam zu machen.⁴³ Judith Butler schreibt prägnant:

»Um ein Leben als gefährdet bezeichnen zu können, muss man nicht nur dieses Leben als eigenständiges Leben wahrnehmen, man muss die Gefährdung auch als integralen Aspekt dessen erkennen, was man im Lebendigen immer schon mit wahrnimmt. [...] Das Gefährdetsein *sollte* in der Tat als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens [...] erkannt werden, aber wir dürfen nicht davon ausgehen, dass mit dieser Einsicht das als gefährdet Erkannte schon gemeistert, erfasst oder auch nur vollständig wahrgenommen würde«⁴⁴.

Sie macht deutlich, dass alle Menschen in einem existentiellen Verständnis auf die Anerkennung durch andere angewiesen sind. Nun gibt es aber Kontexte, in denen gerade nicht alle Leben als solche anerkannt werden, Lebensbedingungen, in denen Menschen das Menschsein abgesprochen wird, indem ihr Gefährdetsein ignoriert und ihnen bereits die *Anerkennbarkeit* verweigert wird. Butler macht deutlich: »Das Subjekt ›existiert‹ nicht nur dank der Tatsache, dass es anerkannt wird, sondern dadurch, dass es im grundlegenden Sinn *anerkenntbar* ist«⁴⁵. Mit präziser Klarheit folgert sie, dass es eben nicht allen Menschen gemeinsam ist, »anerkenntbar« zu sein. Die »Anerkennungsfähigkeit« oder »Anerkennbarkeit« des Lebens ist nicht a priori oder durch einen humanistischen Verweis auf die Gleichheit aller Menschen gegeben, sondern hat bestimmte faktische, »historisch artikulierte und durchgesetzte Bedingungen«⁴⁶. Es sind also geschichtlich gewachsene Bedingungen und Normsetzungen, unter denen menschliche Leben anerkannt werden. Das

41 Ebd., S. 21.

42 Das bedeutet, »dass ich mein eigenes Leben zerstöre, wenn ich den anderen zerstöre, und damit zugleich den *Sinn* meines Lebens, der ausnahmslos soziales Leben ist«. Butler, Judith: »Ist das Judentum zionistisch?«, in: E. Mendieta/J. VanAntwerpen (Hg.): 2012, S. 102-133, hier S. 129.

43 An anderer Stelle habe ich diesen Zusammenhang mit der Lektüre Cornel Wests verknüpft: »Cornel West macht deutlich, warum es nicht länger möglich sein sollte, sich vom Leid der ›anderen‹ mit dem Hinweis, es sei ja nicht das ›eigene‹, zu dispensieren. Die Bedrohungen von Menschen in ihrer Würde und ihrer Integrität, die Bedrohungen der Gerechtigkeit und Freiheit sind ›konstitutive Elemente [...] für das Leben in der Gesellschaft. Anders gesagt: diese Elemente gehen alle an, mehr noch: sie bedrohen alle«. U. Leimgruber: 2019, S. 190. Mit Verweis auf West, Cornel: Race Matters, New York: 1984.

44 J. Butler 2010, S. 20f. Hervorheb. ebd.

45 Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin: 1998, S. 15. Hervorheb. ebd.

46 J. Butler: 2010, S. 13.

meint sie, wenn sie sagt, dass »Anerkennbarkeit [...] *nicht* Eigenschaft oder Potenzial einzelner Menschen«⁴⁷ ist. Es gibt Normen, die Menschen zu »anerkehbaren« Menschen machen, bzw. die »die Anerkennbarkeit anderer Subjekte entschieden erschweren«⁴⁸. Auf dieser Basis gilt es zu klären, »wie bestehende Normen Anerkennung ab- und ausgrenzend zuweisen«⁴⁹. Mit Butler ist klar, dass der Vorgang, andere Personen eindeutig-universal bestimmen zu wollen, nur um den Preis von Exklusivierungen zu haben ist. Der Wunsch, für die Unterdrückten und Benachteiligten eintreten zu wollen, führt also nicht selten zu einem gegenteiligen und damit weiter repressiven Akt. Judith Butler analysiert diesen Vorgang sehr überzeugend: »Es scheint offensichtlich, dass die Benennung der [...] Prekarität [...] genau den Zustand noch stärker zementiert, den sie doch zu lindern versucht«⁵⁰. Pastoraltheologie könnte im besten Fall die Differenzen sprachlicher Adressierungen und diskursiver Kategorisierungen offen legen und bezeichnen, wo und wie die einen »im Bereich des Nichthörbaren, Nichtverstehbaren, der Nichtanerkenbarkeit und damit der Unlebbarkeit platziert werden«⁵¹ – und die anderen eben nicht: »Wir müssen nach den Bedingungen fragen, die uns ermöglichen, ein Leben oder eine bestimmte Gruppe von Leben als gefährdet wahrzunehmen oder die uns diese Wahrnehmung umgekehrt erschweren oder unmöglich machen«⁵². Die diskursive Auseinandersetzung mit den Überlegungen Judith Butlers hat also durchaus auch praxeologische Konsequenzen. Butler begründet ihre politische Haltung und die Frage nach der Praxis (d.h. nach einem »guten Leben«) anthropologisch: Bedingung des Menschseins ist die nicht aufzulösende eigene und fremde Verletzbarkeit und Gebundenheit. Von dort her ist, so Butler, eine bessere Gesellschaft denkbar als von einer Position her, die mit universalen Normen das Menschsein, das Gefährdetsein und das »Anderssein« für sich und andere unwiderruflich und paternalistisch festlegen. Wenn man also die Frage nach dem Menschlichen, wie sie Judith Butler stellt, mit der »Option für die Armen«, wie sie die (Pastoral-)Theologie formuliert, gegenliest, wird die besondere Verantwortung des pastoraltheologischen Diskurses offenkundig. In ihren Adorno Vorlesungen in Frankfurt stellt Butler die Forderung, dass »man sich diesem primären Ausgesetztsein vor dem Anderen nicht verschließt, dass man nicht versucht, das Ungewollte in Gewolltes zu überführen, sondern statt dessen eben die Unerträglichkeit des Ausgesetztseins als Zeichen einer geteilten Verletzlichkeit, einer gemeinsamen Körperlichkeit, eines geteilten Risikos

47 Ebd., S. 13.

48 Ebd., S. 14.

49 Ebd., S. 14.

50 Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin: 2016, S. 187.

51 S. Hark: 2015, S. 287.

52 J. Butler: 2010, S. 10.

begreift«⁵³. In diesem Sinne kann die Option »für die Armen« und der Wunsch, dass alles »wahrhaft Menschliche« in den »Herzen« der Jüngerinnen und Jünger Christi »Widerhall« finde (GS 1), tiefer erschlossen werden, können Selbstverständlichkeiten in der »Adressierung« der »anderen Menschen« hinterfragt werden. Es kann bestenfalls zu einer fruchtbaren Konfrontation von theologischen Glaubens-traditionen und den politischen Theorien bzw. der politischen Ethik Judith Butlers kommen. Mit Butler ergibt sich ein neu akzentuiertes Verständnis der pastoralen bzw. diakonischen Identität der Kirche. Schließlich ist die Vorannahme der universalen Verletzbarkeit hoch relevant für jenes kirchliche Handlungskonzept, das sich im oben angeführten Sinn als pastoral versteht, d.h. vollumfassend *in* der Welt und *mit* den Menschen. Pastoral braucht das Sich-Aussetzen, um »neue Sprach- und Handlungs-, Denk- und Darstellungsräume«⁵⁴ zu finden, in denen das Evangelium Christi sich ereignen kann, mit anderen Worten: um die Menschlichkeit *aller* im Sinne Christi zu realisieren. Mit Judith Butler: »Wo ein Leben keine Chance hat zu gedeihen, hat man für die Verbesserung seiner einschränkenden Bedingungen Sorge zu tragen. [...] Unsere Pflichten beziehen sich auf die Bedingungen, die Leben ermöglichen«⁵⁵. Der US-amerikanische Philosoph Cornel West fordert in einem Gespräch mit Judith Butler unter dem Eindruck der Dehumanisierung und des um sich greifenden Nihilismus (verstanden als Lebenssituation ohne Liebe und Hoffnung⁵⁶) in den USA, »mit dem Katastrophischen fertig [zu werden]«⁵⁷. Ein im konziliaren Sinne pastorales Handeln setzt sich genau dies zum Ziel: Lebensermöglichung auch und gerade im Angesicht des Katastrophischen, Hoffnungs- und Humanitätssteigerung im Leben »der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1), die im Horizont eines biblisch bezeugten, befreiend und lebensermöglichend handelnden Gottes besonders im Mittelpunkt stehen. Die Herausforderung dabei ist, dies theologisch und praxeologisch so zu fassen, dass nicht erneute Exklusivierungen entstehen bzw. dass die alten Asymmetrien unter veränderten Vorzeichen nicht fortgesetzt werden. Das Eintreten »für die Armen« unterliegt also gewissen Gefährdungen von Missbrauch und Missverständnissen. Judith Butler macht klar, dass es keine naive Anerkennung der anderen (i.e. der »Armen«, »Unterdrückten usw.) geben kann. Wie bereits skizziert, liegt schon in der Notwendigkeit diskursiver Adressierung eine potentiell gewaltförmige Struktur, schließlich liegt bereits

53 J. Butler: 2003, S. 100.

54 R. Feiter: 2017, S. 181.

55 J. Butler: 2010, S. 29.

56 Vgl. U. Leimgruber: 2019.

57 West, Cornel: »Die prophetische Religion und die Zukunft der kapitalistischen Welt«, in: E. Mendieta/J. VanAntwerpen (Hg.): 2012, S. 134-146, hier S. 143. West hat in diesem Zusammenhang einen christlich-prophetischen Pragmatismus entwickelt. Vgl. Manemann, Jürgen, et al.: Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in Cornel West, München: 2012.

»darin, angesprochen zu werden, einen Namen zu erhalten, einer Reihe von Zumutungen unterworfen zu sein, auf eine fordernde Alterität reagieren zu müssen, eine gewisse Gewalt«⁵⁸. Sprache kann die Existenzmöglichkeiten für Personen reduzieren, indem sie jemanden in einem bestimmten So-Sein, als ein*e bestimmte*r So-Jemand anspricht. Die US-amerikanische Schriftstellerin Toni Morrison beschreibt eindrücklich »die Konstruktion eines andersartigen Gegenübers« und die Definition von AußenseiterInnen, bei der »die Abweichungen des anderen zum Vorwand für Abwertung«⁵⁹ genommen werden: »Menschen zu anderen zu machen wird erlernt«⁶⁰. Vermeintliche Differenzen werden durch die (wiederholte) Benennung häufig erst produziert. Um auf das hier leitende Bild zurückzukommen: In kirchlichen Kontexten kann so eine gewaltvolle und gleichzeitig abwertende Zuschreibung geschehen, wenn – zumeist durchaus wohlwollend – von den »Armen« gesprochen und ein Handeln »für die Armen« versprochen wird.⁶¹ Judith Butler beschreibt die Gefahr, die darin liegt, jemanden auf eine bestimmte Subjektposition zu fixieren, häufig verbunden mit einer entsprechenden Erwartung an diese andere Person und mit Urteilen über deren vermeintliche Identität.

Ein erstes Fazit: Pastorales Handeln hat die Humanisierung der Welt auf der Basis des Evangeliums zur Aufgabe, und die Erfüllung dieser Aufgabe wird klarer durch die Einsicht in den von Judith Butler beschriebenen Prozess des Menschlichseins. Erst die »Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungsfähigkeit herstellen, liegen dem Akt der Anerkennung selbst voraus und ermöglichen ihn allererst«⁶². Es ist – vereinfacht gesagt – die Einsicht, dass es Mechanismen sind, die dafür sorgen, dass manchen Menschen der Status des Menschseins abgesprochen wird, die Einsicht in die eigene Verwobenheit in diese dehumanisierenden Normen und Praktiken. Es ist das Wissen um die eigenen Machtdynamiken –

58 J. Butler: 2005, S. 165f.

59 Morrison, Toni: Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur, Reinbek: 2018, S. 22.

60 Morrison: 2018, S. 23. Im Kontext der postkolonialen Theorien wird die Rede von den »Anderen« häufig im Konzept des *Othering* diskutiert, insbesondere durch Autor*innen wie G. C. Spivak oder E. Said. *Othering* weist auf die permanente Grenzziehung durch diskursive Unterscheidungen zwischen »Wir« und »den Anderen« hin und legt v.a. die geltenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse dabei offen, denn das »Eigene« wird als positiv und übergeordnet, das »Andere« als abweichend und nichtzugehörig kategorisiert und damit abgewertet.

61 Erst kürzlich, zum sog. »Welttag der Armen«, war in zahlreichen Predigten und Pressemitteilungen davon die Rede, für wen sich die Kirche einzusetzen habe: für »benachteiligte Frauen« (katholisch.de), »Mittellose und Verzweifelte« (Malteser Hilfsdienst), die »einsamen alten Menschen, [die] niemand mehr besucht« (missio). All diesen Texten war eines gemeinsam: es findet sich keine einzige Selbstaussage einer solchen Person, die als benachteiligt, mittellos, verzweifelt, einsam, alt, arm usw. bezeichnet wird.

62 J. Butler: 2010, S. 13.

und deren Verschwiegenheit. Die Lektüre Judith Butlers kann ein Instrumentarium sein, mit dem pastorale Praxis reflektiert werden kann.⁶³ Sie kann sozialpastorale Diskurse auf ihre latenten Exklusions- oder Paternalismusgefahren ebenso wie auf das Trugbild von souverän agierenden Subjekten bzw. den vermeintlich getrennten Sphären von »Eigenem« und »Anderem« hinweisen und gleichzeitig Hinweise für eine dergestalt sensibilisierte Praxis geben. Es geht um eine Analyse von Ein- und Ausschlussmechanismen und die damit zusammenhängenden Gewaltzusammenhänge, die Menschen nicht als Menschen anerkennen (weil sie nicht in gleichem Maß als *anerkannt* normiert sind) und somit auch mitentscheidend für die Überlebensfähigkeit der Menschen sind. Wir leben in konkreten und strukturellen Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnissen, die sich in der Begegnung mit anderen abbilden bzw. diese Begegnungen strukturieren. V. a. aus einer kritischen Perspektive auf die eigenen Privilegien als weiße Person des globalen Nordens kann dies deutlich werden. Mit welcher Sensibilität begegnet man anderen Menschen und ihren Lebensbedingungen, wieviel Offenheit bringt man für die gesellschaftlichen Bedingungen und Normen mit? Denn egal, ob global oder historisch, bedeutet dies auch das Bewusstsein von gesellschaftlichen oder zeitlichen Strukturen, die die einzelnen Menschen übersteigen: »Wir haben diese Lage nicht geschaffen, aber wir haben sie zu beachten«⁶⁴.

3. Macht, Diskurse und Strukturen in der Kirche

Überlegungen über die Frage nach dem Menschlichen im pastoralen und organisationalen Handeln der Kirche bedingen gleichzeitig auch das Neuverhandeln von Macht und ihren Strukturen. Judith Butler steht mit ihren Überlegungen für eine kritische Analyse von scheinbar unveränderlichen Denkmustern und Diskursen ein, und Pastoraltheologie kann mit Butler kirchliches Handeln daraufhin befragen (und dieses sollte sich befragen lassen), »wie die erlebte Performance rückgebunden ist an die sich darin ausdrückende Macht und in welchem Diskurs eben jene steht«⁶⁵. Denn auch eine gutgemeinte fürsorgliche Haltung, z.B. in der Seelsorge oder, wie bereits oben angedeutet, im Umgang mit »Bedürftigen« oder »Armen«, ist das Ergebnis performativer Machtformen. Durch eine solche »Praxis der sozialen Differenzierung«⁶⁶ entstehen Zuschreibungen, die nicht selten dazu dienen, gegebene asymmetrische Verhältnisse zu legitimieren und zu perpetuieren. Mit

63 So auch G. Werner: 2015, S. 41.

64 J. Butler: 2003, S. 101.

65 G. Werner: 2015, S. 70.

66 Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: 2001, S. 31.

der sprachlichen Grenzziehung werden ebenso normative Zuordnungen verbunden, Betroffene werden verobjektiviert – häufig auf mehrfacher Ebene.⁶⁷ Religiöse bzw. kirchliche Sozial- und Sprachfelder sind ja von Machtwirkungen nicht exkludiert, im Gegenteil: sie sind Machtfelder par excellence. Die Auseinandersetzung mit Judith Butler stellt an Theologie, Kirche und Religion also die Frage nach ihrem eigenen toten Winkel im Umgang mit Macht: Wo sind in ihr dauerhafte und nicht offen gelegte systemische Reproduktionen von prekären Situationen und Machtkonstellationen enthalten? Für Butler ist Macht in unmittelbarer Weise produktiv und nicht, wie in vielen herkömmlichen Interpretationen, eine repressive Instanz; Macht ist für sie grundgelegt durch ein spezifisches, auf Michel Foucault rekurrendes Diskursverständnis – Diskurse als Träger von Macht. Sie schreibt:

»Diskurs« ist nicht bloß gesprochene Wörter, sondern ein Begriff der Bedeutung; nicht bloß, wie es kommt, dass bestimmte Signifikanten bedeuten, was sie nun mal bedeuten, sondern wie bestimmte diskursive Formen Objekte in ihrer Intelligibilität ausdrücken. In diesem Sinne benutze ich das Wort »Diskurs« nicht in seiner alltagssprachlichen Bedeutung, sondern ich beziehe mich damit auf Foucault. *Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern er tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv*«⁶⁸.

Durch Diskurse werden Bedeutungen hervorgebracht, gleichzeitig weisen Diskurse Bedeutungen zu. Das bedeutet auch, dass Menschen durch Diskurse als jene Menschen hervorgebracht werden, die sie sind bzw. als die sie sich verstehen – als Menschen eines bestimmten Geschlechts, einer bestimmten Herkunft und auch einer bestimmten Religion – mit Verweis auf Butler und in Anklang an das berühmte Zitat von Simone de Beauvoir kann Franca Spies folglich formulieren: »Man ist nicht als Katholikin geboren, man wird es«⁶⁹. Diskurse sind Denk- und Sprech-

67 Dass Macht insbesondere im Blick auf sexuellen und spirituellen Missbrauch in der Kirche und die sog. »Frauenfrage« nicht eindimensional gedacht werden und wie die Intersektionalitätsanalyse als Methode auch in der Theologie hilfreich sein kann, macht Gunda Werner deutlich – »Macht wird mehrdimensional erlebt und ausgeübt«. Werner, Gunda: »Doing intersectionality – Perspektiven für Systematische Theologie aus der intersektionalen Analyse von Macht«, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hg.): Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (QD 300), Freiburg i.Br.: 2019, S. 284-296, hier S. 285.

68 Butler, Judith: »Für ein sorgfältiges Lesen«, in: Seyla Benhabib et al. (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M.: 1993, S. 122-132, hier S. 129. Hervorheb. ebd.

69 Spies, Franca: Revolution oder Subversion? Frauen* in der Kirche: <https://y-nachten.de/2019/03/revolution-oder-subversion-frauen-in-der-kirche> vom 25.03.2019. Weiter schreibt sie: »In dieser Passivität stehen Frauen* (übrigens ebenso wie männliche Laien [...] aber auch Priester) in der Kirche zunächst unvermeidlich: Ehe sie irgendeinen Akt des Katholischseins bewusst vollziehen können, hat die Macht der Institution ihnen schon erklärt, was sie sind und sein sollen«.

systeme, die die Weltwahrnehmung dadurch konstituieren, indem sie das prägen, was und wie die Welt wahrgenommen wird. Butler geht davon aus, dass die Dinge ihre Bedeutung aus der Praxis erhalten. Begriffe »funktionieren« nur innerhalb bestimmter Diskurse, was es im katholischen Bereich durch die Adressierung bestimmter Menschen besonders zu bedenken gilt – es wird eben nicht nur etwas bezeichnet, sondern etwas erzeugt, wenn man immer wieder als jemand tituiert wird,⁷⁰ egal ob als »Armer« oder »Arme«, als Frau oder Mann, als Priester oder Laie, als Seelsorgerin oder Hirte. Diskurse stellen die Frage nach der Macht und umgekehrt. Was aber auch bedeutet, dass es in der Kirche nicht darum gehen kann, ob Macht »umverteilt« werden müsste oder ob Macht etwas sei, von dem man etwas »abgeben« könnte,⁷¹ vielmehr muss gefragt werden, »wie Macht organisiert sein und welchen Diskurs sie transportieren soll«⁷². Hier liegt ein Ausweg für eine jenseits der konventionellen Machtverständnisse liegende Neuorganisation von Wirkmächtigkeit in der Kirche. Bisher bestimmt hier die asymmetrische Strukturierung z.B. der Position von Klerikern nicht nur die politische, kulturelle und religiöse Architektur in allen sozialen Kontexten, sondern ebenso die Begründungsstränge der theologischen Diskurse bzw. lehramtlichen Schreiben,⁷³ und es

70 Butler macht deutlich, dass eine performative Äußerung der Wiederholung und Zitation bedürfe, um wirkmächtig zu werden bzw. zu bleiben. Vgl. J. Butler: 1995, S. 32ff.

71 Vgl. die Äußerungen im Herbst 2019, dass Bischöfe und Priester im Kontext der Missbrauchsdebatte »Macht abgeben« wollten: www.kirche-und-leben.de/artikel/genn-bischoefe-und-priester-werden-macht-abgeben/. Diese Äußerung ist an sich bereits entlarvend, denn sie kommuniziert eine Asymmetrie: es wird zwar eine Teilhabe an Macht zugeteilt, jedoch nicht die Bereitschaft signalisiert, auf jene Macht zu verzichten, die die Kleriker überhaupt ermächtigt, Macht »abgeben« zu können. Klerikern wird also die Position zugewiesen, über die Zuteilung von Macht entscheiden zu können: Sie gehören der Machtposition an und sie üben sie auch aus. Das bedeutet, dass es für Frauen (oder männliche Laien) auch weiterhin nicht möglich ist, machtvolle Positionen aus eigener Kraft erreichen zu können und sich ihren Anteil an Macht- und Führungspositionen selbst zu garantieren. Alleine in der Sprachregelung »Macht abgeben« wird der herrschaftsförmige Anspruch mitausgedrückt, dass die »Macht-habenden« auch weiterhin die »Machtzuteilung« bzw. »Machtabgabe« kontrollieren wollen – und damit eigentlich nicht willens sind, wirklich *Macht* »abzugeben«, sondern höchstens bestimmte *Zuständigkeiten* innerhalb eines von ihnen definierten Rahmens.

72 L. Distelhorst: 2009, S. 37.

73 Dies kann beispielhaft verdeutlicht werden anhand der vermeintlich positiven Einstellungen zu Frauen in kirchlichen Dokumenten. Es herrschen überwiegend differenztheoretische Überlegungen vor: Frauen werden essentialistisch, d.h. als wesensgemäß anders und damit gleichzeitig rollenkonform und asymmetrisch dargestellt. Papst Franziskus schreibt: »Die Kirche erkennt den unentbehrlichen Beitrag an, den die Frau in der Gesellschaft leistet, mit einem Feingefühl, einer Intuition und gewissen charakteristischen Fähigkeiten, die gewöhnlich typischer für die Frauen sind als für die Männer. Zum Beispiel die besondere weibliche Aufmerksamkeit gegenüber den anderen, die sich speziell, wenn auch nicht ausschließlich, in der Mutterschaft ausdrückt« (Evangelii gaudium 103). Dies ist nur eines von vielen denkbaren Beispielen für die anhaltende diskursiv-performative Legitimierung der

ist derzeit bei den Kirchenverantwortlichen – trotz aller Bemühungen um Veränderungen auf struktureller Ebene – kaum echter Wille erkennbar, an dieser tiefer liegenden Asymmetrie nachhaltig etwas zu verändern. Es ist freilich eine notwendige Aufgabe, die Spirale der wechselseitigen Zuweisungen im Kraftfeld der Macht zu durchbrechen: »Die Handlungsfähigkeit des Subjekts erscheint als Wirkung seiner Unterordnung. Jeder Versuch des Widerstands gegen diese Unterordnung setzt diese notwendig voraus und ruft sie erneut hervor«⁷⁴.

Jeder Erlaubnisdiskurs – z.B. ob Frauen in der Kirche unter dem Motto »Maria 2.0« demonstrieren »dürfen« – findet innerhalb von Über- und Unterordnungsstrukturen statt und produziert sie erneut. Eine »potentiell ermächtigende Umkehrung« würde sich laut Butler erst dann ereignen, wenn sich »der Status der Bedingung der Handlungsfähigkeit verschiebt zur ›eigenen‹ Handlungsfähigkeit des Subjekts«⁷⁵. Anders gesagt: Es ginge in den gegenwärtigen kirchlichen Reformbemühungen nicht nur darum, Räume zu schaffen, in denen über Beteiligungsfragen und die Umsetzung in konkrete Aktionen diskutiert wird, sondern Räume zu schaffen, »in denen überhaupt diskutiert werden könnte, wer mitdiskutiert und wie die Bedingungen dafür sind, an der Diskussion als wer genau teilzunehmen«⁷⁶. Hier wäre tatsächlich auch in der Kirche dringender Diskussionsbedarf, nicht nur aufgrund der offenkundigen strukturellen Schiefen, sondern auch innerhalb eines theologischen Denkrahmens. Denn die Frage, wie in der kirchlichen Praxis Handlungsfähigkeiten von Subjekten beschrieben und eröffnet werden, hat auch mit der jesuanischen Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes zu tun. Die Machtfragen und machtförmigen Diskurse sind in der Kirche nicht jenseits der Reich-Gottes-Botschaft zu verhandeln, und dies gilt auf allen Ebenen. Beides ist miteinander verschränkt – es wäre nicht korrekt, zwischen der absoluten Wahrheit der unveränderlichen Glaubensaussagen auf der einen Seite (die von Machtdiskursen nicht tangiert würden), und der korrigierfähigen – und korrigierbedürftigen – sozialen Ordnung auf der anderen Seite (wo man Macht »abgeben« oder »umverteilen« könne) zu postulieren. Auch »Strukturfragen reflektieren Glaubensinhalte – oder sie

asymmetrischen Strukturierung von »Männlich-Universalem und Weiblich-Besonderem«, vgl. Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene: »Eine Frage an und für unsere Zeit«. Verstörende Gender-Studies und symptomatische Missverständnisse«, in: Hark Sabine/Paula-Irene Villa (Hg.): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: 2015, S. 15-40, hier S. 29.

74 J. Butler: 2001, S. 16.

75 Ebd., S. 17.

76 P.-I. Villa: 2012, S. 128. Dies würde also über eine Habermassche Diskursethik insofern hinausgehen als es darin münden könnte, über das eigene Handeln inklusive der Konventionen und Ausschlüsse reflexiv Rechenschaft abgeben zu können und so zu einer ethischen Verantwortungsposition in Anerkennung der Machtförmigkeiten zu kommen.

sind nicht evangeliumsgemäß⁷⁷, so Christian Bauer. Weil aber die äußere, soziale Gestalt ein Zeugnis für (oder gegen) das Evangelium ist, würde man die Pointe der Reich-Gottes-Botschaft verfehlen, wenn man nicht Evangelium und kirchliche Strukturformen in diesem Sinne miteinander ins Gespräch bringen würde. Der Wahrheitsanspruch der Glaubensaussagen ist in der konkreten Praxis einzulösen, es ist eine praktische Wahrheit von Ereignissen⁷⁸ und weniger eine ideal-objektive, der konkreten Existenz enthobene Wahrheit. Die Subjektkonzeptionen und deren Bedingungen, die den Diskursen zugrunde liegen, haben schließlich immer auch eine strukturelle Dimension. Denn wo Subjektpositionen behauptet werden, kann es zu Exklusionsprozessen und unweigerlich zu Machtmissbrauch kommen; erneut Judith Butler: »Will man sich dem Machtmissbrauch entgegenstellen (was nicht das gleiche ist, wie sich der Macht selbst entgegenzustellen), dann scheint es zumindest klug, darüber nachzudenken, worin unsere Anfälligkeit für diesen Missbrauch begründet liegt«⁷⁹.

Es bedarf also eines differenzierten und reflektierten Blicks auf bestehende Asymmetrien und Machtstrukturen in den theologischen Diskursen ebenso wie in den kirchlichen Praxisfeldern oder Organisationsstrukturen. Für die Pastoraltheologie heißt die Frage nach Diskursen und Machtbereichen: Welche »Sag- und Sichtbarkeiten« werden organisiert, und wie ist man »selbst daran beteiligt, diese Sag- und Sichtbarkeiten zu organisieren«⁸⁰? Es wäre wünschenswert, würde auch die Theologie »Rechenschaft darüber [ablegen], wie Welt und Sozialität imaginiert, geformt und aufrechterhalten werden«⁸¹. Dazu gehört unweigerlich die Frage nach den Referenzpunkten der Pastoraltheologie, an welchen Stimmen, Erfahrungen und Werten, an welchen Interessen sie sich orientiert, welchen Auseinandersetzungen man Rechnung trägt, wessen und welches Handeln man ermöglicht bzw. wessen und welches Handeln verunmöglicht wird.⁸² Es geht darum, über die eben nur scheinbare Unausweichlichkeit von sozialen Gegebenheiten und von Normen, welche die Wirklichkeit beherrschen, kritisch zu reflektieren. Der Gewinn eines solchen Nachdenkens könnte eine echte Veränderung der Machtverhältnisse in der Kirche bewirken, zugunsten einer erfahrbaren Reich-Gottes-Realisierung auch bei

77 Bauer, Christian: Synodaler Weg – einige theologische Anmerkungen: www.feinschwarz.net/synodaler-weg-eine-erwiderung-nicht-nur-auf-seine-bischoeflichen-kritiker/ vom 21.09.2019.

78 Vgl. Schüßler, Michael: »Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse«, in: Henning Klingens et al. (Hg.): *Extra ecclesiam... Zur Institution und Kritik von Kirche*, Berlin: 2013, S. 286-307.

79 J. Butler: 2001, S. 24.

80 S. Hark: 2015, S. 293.

81 Ebd., S. 293. Sabine Hark fordert dies für den Feminismus.

82 Z. B. die Frage nach der Sichtbarkeit von Frauen in wissenschaftlichen Texten. Vgl. Suchhardt-Kroll, Verena: *Wen zitiere ich (nicht)? Macht in der theologischen Wissensproduktion*: www.feinschwarz.net/wen-zitiere-ich-nicht/ vom 13.11.2019.

den bisher Marginalisierten, Unterdrückten oder Diskriminierten. Voraussetzung dafür wäre allerdings, die Unterbrechung von unterdrückenden Machtanwendungen in Seelsorge und Liturgie, Diakonie und Theologie, und nicht zuletzt auch in den kirchlichen Organisationsstrukturen überhaupt als denkbar und möglich anzusehen.

Judith Butler und das Recht

Judith Hahn

In der Kirchenrechtswissenschaft – Kanonistik – hinterließ Judith Butlers Werk bisher nur wenige unmittelbare Spuren. Von einer kanonistischen Butler-Rezeption kann man nicht sprechen. Aber es lassen sich Verbindungslinien zwischen ihrer Theorie und manchen Überlegungen ziehen, die Kanonistinnen und Kanonisten anstellen. Der Rechtswissenschaft im Allgemeinen und der Kanonistik im Speziellen gibt Butler in dreifacher Weise zu denken. Ihre subjektphilosophischen Ausführungen zur Konstituierung des Subjekts treffen sich *erstens* mit aktuellen Überlegungen zur Entstehung von *Rechtssubjektivität*. In der gegenwärtigen Rechtsphilosophie wird darüber gestritten, ob das Recht Rechtssubjektivität vorfindet oder nicht vielmehr *erfindet* – und ebenso darüber, ob dieser rechtliche Beitrag zur neuzeitlichen Subjektkonstituierung positiv zu bewerten sei; in der deutschsprachigen Debattenlandschaft befeuerten jüngst die rechtskritischen Beiträge von Christoph Menke¹ und Daniel Loick² die Auseinandersetzung. Die Erkenntnis, dass das Recht als Diskurs nicht nur seine eigenen Rechtssubjekte erzeugt, sondern ihnen innerhalb der Rechtsordnung Identitäten zuschreibt, müssen Rechtswissenschaftlerinnen und Kanonisten *zweitens* zum Anlass nehmen, um rechtlich präsentierte und zementierte Identitätskonstrukte wie Geschlechtsidentitäten zu hinterfragen. Die feministische Rechtswissenschaft, die unter anderem die Herstellung von Geschlechterrollen im Recht einer Kritik unterzieht, lernte viel von Butlers Grundlagenarbeit über die sprachliche Zuschreibung geschlechtlicher Identität; die Lernprozesse der Kanonistik sind diesbezüglich noch zögerlich. Butlers Vorwurf, dass das Recht beim Versuch, Diskriminierung zu bekämpfen, selbst diskriminiere, wirft *drittens* als Fundamentalkritik am Recht als Herrschaftsinstrument die prinzipielle Frage auf, wie tauglich Recht als Steuerungsmedium einer freien modernen Gesellschaft ist. Das Debattenfeld, das sich hierdurch eröffnet, bietet reichlich Diskussionsstoff für die Rechtsphilosophie und -theorie, auch die des Kirchenrechts. Der vorliegende Beitrag zeigt in diesem Sinne auf, inwieweit sich Bezüge zwischen Butlers Theorie

1 Menke, Christoph: Kritik der Rechte, Berlin: 2015.

2 Loick, Daniel: Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2212), Berlin: 2017.

und kanonistischen Überlegungen herstellen lassen und wie die Kanonistik von einer Auseinandersetzung mit Butlers Ansatz profitieren könnte, wenn sie sich von diesen Überlegungen inspirieren und irritieren ließe.

1. Sprachliche Erzeugung der Rechtssubjekte

Von John Austin und anderen Sprachakttheoretikerinnen und -theoretikern nimmt Butler den Gedanken auf, dass Aussagen den Charakter von Sprechakten haben können. Sie bezieht sich auf die »Kraft der geschriebenen oder reproduzierten Sprache, gesellschaftliche Effekte hervorzubringen und vor allem Subjekte zu konstituieren«³. Dem Recht, dem Kirchenrecht eingeschlossen, eröffnet dieser Gedanke einer sprachbewirkten Erzeugung sozialer Wirklichkeiten einen Zugang zum Verständnis *rechtlicher* Äußerungen als illokutionäre oder perlokutionäre Sprechakte. So wie Sprechakte die von ihnen besagte Wirklichkeit schaffen, ist rechtliches Sprechen rechtswirklichkeitskonstitutiv. Die Performativität von Sprache wird daher häufig angeführt, um die Entstehung rechtlicher Normativität durch Rechtssprache zu erklären.

Für das Kirchenrecht griff der Kanonist Klaus Mörsdorf bereits 1965 auf diese Idee zurück, wenn auch – merkwürdigerweise – ohne dabei Austin und sein wenige Jahre zuvor erschienenen Buch »How to do Things with Words«⁴ zu erwähnen. Anstelle der Sprechakttheorie bezieht sich Mörsdorf auf die Symboltheorie, die ihm die enge Verwandtschaft von Recht und *Sakrament* zu verstehen hilft. Zwischen rechtlichen und sakramentalen Handlungen bestehe eine augenfällige Nähe, argumentiert Mörsdorf: »Als sichtbares und wirksames Sinnbild einer unsichtbaren Heilswirklichkeit ist das Sakrament mit dem Rechtssymbol verwandt. Es liegt mit diesem in einer Tiefenschicht, die der sakramentalen Wurzel des Rechtes zugewandt ist«⁵. Sowohl rechtliche als auch sakramentale Handlungen arbeiteten mit Symbolen, also mit zeichenhaften Verweisungen auf eine unsichtbare Realität, die wirkmächtig sei. Nicht nur das Sakrament deute auf eine unsichtbare Realität, in der Gott die Gnade gebe, sondern auch das Recht: »Das Rechtssymbol weist in gemeinschaftsbezogener Weise auf eine unsichtbare Wirklichkeit hin«⁶. Die mit dieser rechtlich-symbolischen Leistung verbundene Wirkmächtigkeit könne vielgestaltig sein: Das Recht »ist entweder ein Gegenstand, der über seine sinnliche

3 Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist (= Edition Suhrkamp, Bd. 2414), Berlin: 1998, S. 57.

4 Austin, John L.: *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Cambridge/MA: 1962.

5 Mörsdorf, Klaus: »Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung«, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 134 (1965), S. 72-79, hier S. 77.

6 Ebd., S. 77-78.

Erscheinung hinaus etwas aussagt, oder eine Handlung, die im sinnbildlichen Geschehen etwas Unsichtbares bewirkt⁷. Dieses Bewirken geschehe aufgrund der performativen Wirkung von Rechtssymbolen – eine Vorstellung, die dem performativen Effekt der (Rechts)Sprache in der Sprechakttheorie sehr nah kommt.

Auch bei Butler spielt das Recht eine Rolle, um die mit Sprechhandlungen verbundene Wirkweise zu erklären. Wiederholt nimmt sie auf die Sprache der Gerichte Bezug, deren »Spruch« sowohl illokutionäre als auch perlokutionäre Wirkung für die Betroffenen haben könne.⁸ Daneben bezieht sie sich auf das Religiöse, um die von hoheitlich-rechtlichen Sprechhandlungen ausgehende Wirkung zu erklären. Diese »magischen Effekte« der Wirklichkeitserzeugung durch souverän-hoheitliche Sprache vergleicht sie mit »dem Vorbild der göttlichen Macht der Benennung [...], nach dem die Äußerung zugleich den geäußerten Effekt erschafft«⁹.

Überdies kann man bei ihr Überlegungen dazu entdecken, was zu erwarten steht, wenn Worte *nicht* treffen und Sprechakte *nicht* fangen, weil die bzw. der Äußernde keine Verbindlichkeit zu erzeugen vermag.¹⁰ So verweist Butler darauf, dass Sprechakte ihre Wirkung verfehlen können, wenn die Hörerinnen und Hörer dem Akt keine performative Wirkung zugestehen. Sie notiert: »Ein Sprecher, der einen Krieg erklärt oder eine Ehe schließt und damit das ins Leben ruft, was er erklärt, wird die »soziale Magie« der performativen Äußerung *in dem Maß* beleben können, in dem das Subjekt bereits dazu autorisiert [...] ist, solch bindende Sprechakte auszuführen«¹¹. Dieses Scheitern sei nicht frei von Komik, bemerkt Butler: »Tatsächlich erscheinen viele Sprechakte unter dieser Perspektive betrachtet eher komisch«¹². Das Moment, in dem Magie in Komik umschlägt, ist ein Hinweis auf ein rechtliches Wirkungsproblem, das rechtssoziologisch zu denken gibt. Die Kanonistik sollte ihm einige Aufmerksamkeit entgegenbringen.

Gelingt es rechtlichem Sprechen, die intendierte Wirkung zu erzielen, entsteht Rechtswirklichkeit. Diese Macht des Rechts versteht Butler, wie angedeutet, als eine *Benennungsmacht*, wie sie in Pierre Bourdieus Rechtssoziologie erscheint.¹³ Recht setzt auf symbolische Gewalt oder Sprachgewalt, um durch »Praktiken der Benennung, Klassifizierung, Institutionalisierung, Kodifizierung, Einsetzung, Delegation und Konsekraton«¹⁴ Realität zu schaffen. Von besonderem Interesse

7 Ebd., S. 78.

8 Vgl. u.a. J. Butler: 1998, S. 58, 77, 80, 129.

9 Ebd., S. 57.

10 Vgl. ebd., S. 33.

11 Ebd., S. 244.

12 Ebd., S. 33.

13 Vgl. u.a. Bourdieu, Pierre: »La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique«, in: Actes de la recherche en sciences sociales 64 (1986), S. 3-19.

14 Witte, Daniel/Striebel, Christian: »Recht und Macht bei Bourdieu und Foucault, oder: Wie selbst aufgeklärte Machtanalysen des Rechts dessen Kulturalität ausblenden«, in: Sociologia Internationalis 53 (2015), S. 161-198, hier S. 171.

sind gleichwohl nicht Butlers Beispiele für Akte wirklichkeitskonstitutiven rechtlichen Sprechens, die rechtsgegenständliche Folgen haben, sondern vor allem die Handlungen mit *subjektiv-personalen* Effekten. Diesen Vorgang schöpferischer Magie rückt Butler in ein theologisches Licht: »Wenn Gott ›Petrus‹ benennt, begründet diese Anrede Gott als Ursprung von Petrus«¹⁵. Hierdurch weist Butler die Sprache nicht nur als realitäts-, sondern zugleich als *subjektivkonstitutiv* aus. Das Subjekt ist performativer Ertrag von Sprechakten, steht hierbei jedoch nicht für sich, sondern ist aufgrund der diskursiven Struktur seiner Entstehung zugleich sozial verstrickt, wie Butler bemerkt: »So gesehen leistet die Anrufung als performative Äußerung die diskursive Konstitution des Subjekts, die unlösbar an seine gesellschaftliche Konstitution gebunden ist«¹⁶.

Sprache erzeugt Subjekte, Rechtssprache erzeugt *Rechtssubjekte*. Während das Recht in seiner Bezugnahme auf die Rechtssubjekte den Eindruck erwecke, es beziehe sich auf eine ihm vorgängige Subjektivität, sei es vielmehr das rechtliche Sprechen selbst, dass Rechtssubjekte als solche konstituiere. Butler bemerkt: »Unweigerlich ›produziert‹ die Rechtsgewalt, was sie (nur) zu repräsentieren vorgibt«¹⁷. Dies geschehe weitgehend unbemerkt, insoweit das Recht aus Gründen der Selbstrechtfertigung seine Subjektkonstitutivität zu verbergen suche: »Das Gesetz produziert und verschleiert (dann) die Vorstellung von einem ›Subjekt vor dem Gesetz‹, um diese Diskursformation als naturalisierte Grundvoraussetzung, die die eigene regulierende Hegemonie des Gesetzes rechtfertigt, zu beschwören«¹⁸.

In ähnlicher Weise nehmen auch rechtsphilosophische Gegenwartsstimmen die Entstehung rechtlicher Subjektivität wahr. Bei ihnen erscheint das Recht – wie man jüngst bei Christoph Menke und Daniel Loick nachlesen konnte – nicht als passives Medium, dessen sich Individuen zur Durchsetzung ihrer Ansprüche bedienen, sondern als konstruktive Macht, die nicht nur die rechtlichen Ansprüche, sondern auch die Rechtssubjektive, die diese geltend machen, überhaupt erst erzeuge. Menke, der seine Überlegungen zur Entstehung von Rechtssubjektivität ausgehend von der westlich-modernen Etablierung subjektiver Rechte her entfaltet, hält kritisch fest, dass die »Erfindung« subjektiver Rechte das Rechtssubjekt als Träger dieser Rechte erst geschaffen habe: »Subjektive Rechte sind nicht deshalb subjektiv, weil ein Subjekt sie hat, sondern, genau umgekehrt, weil sie ein Subjekt hervorbringen. [...] Subjektive Rechte sind subjektiv, weil sie subjektivieren«¹⁹.

Ihm stimmt Daniel Loick zu, der hierin nicht allein eine problematische Verrechtlichung der Einzelnen, sondern auch des Sozialen entdeckt. Ihre Selbstwahr-

15 J. Butler: 1998, S. 56.

16 Ebd., S. 240.

17 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Englischen von Kathrina Menke (= Edition Suhrkamp, Bd. 1722), Frankfurt a.M.: 1991, S. 17.

18 J. Butler: 1991, S. 17.

19 C. Menke: 2015, S. 178-179.

nehmung als Rechtssubjekte hindere moderne Menschen an einer Erfahrung der Welt jenseits des Rechts. Wie Michael Kohlhaas sei der moderne Mensch »entsetzlich rechtschaffen«²⁰, unfähig sich selbst und andere jenseits rechtlicher Anspruchsstrukturen zu begreifen: »Insofern Menschen Rechtspersonen sind, behandeln sie auch andere nur als solche. Sie schulden einander nicht mehr als das, was ihnen rechtlich zusteht, und sie interessieren sich füreinander auch nicht in anderen Hinsichten«²¹.

Hierin liege der Grund einer »verrechtlichten Gesellschaft«, die bei Menke und Loick als Pathologie gesellschaftlichen Miteinanders erscheint. Das real existierende moderne Recht – Menke nennt es das »bürgerliche Recht« – sei »die falsche Verwirklichung des modernen, selbstreflexiven Rechts – und zugleich die einzige, die es bislang gibt«²². Loick pflichtet ihm bei. Er versteht die fortschreitende Verrechtlichung des Sozialen (»Juridismus«) als »Beschädigungen, die das Recht dem Gewebe sozialer Praktiken einer Gesellschaft zufügt«²³. Denn indem sich das Recht menschliche Sozialbeziehungen unterwerfe, unterminiere es echte Sozialität und verunmögliche gutes und gelingendes Miteinander. Anders als Menke sucht Loick die Rettung jedoch nicht in einem anderen Recht, sondern jenseits des Rechts. Ein Heilmittel gegen den Juridismus bestehe allein in der »Einübung postjuridischer Existenzweisen«²⁴, also in der Ausbildung von Individualität und Sozialität, »die sich der Programmierung durch das Recht zu widersetzen versuchen«²⁵.

Auch Butler nimmt die rechtliche Dimension der Subjekterzeugung kritisch auf, wenn auch etwas anders akzentuiert als bei Menke und Loick. Sie sieht den problematischen Kern der rechtlichen Subjekterzeugung vor allem in der Ausweisung eines »schuldigen« Subjekts, dem man soziale Missstände individualisierend anlasten könne. Hierauf verweist sie unter anderem im Kontext des gerichtlichen Umgangs mit Hassrede. Das Gericht identifiziere mit der »Täterin« oder dem »Täter« die für rechtsverletzende Äußerungen subjektiv Verantwortlichen, denen man »Schuld« zuschreiben könne. Das Subjekt erscheine so als singuläre Ursache des Problems. Dies sei gleichwohl eine Simplifizierung des Phänomens Hassrede, die die kollektive Dimension der Taten verschleierte. Denn Hassrede funktioniere überhaupt nur im »Chor«²⁶, wie Butler betont. Sie treffe nur dann und beziehe ihre verletzende Kraft daraus, dass sie Zitat eingespielter Abwertungen sei, wie Butler anhand rassistischer Äußerungen plausibilisiert. Diese Dimension werde in der gerichtlichen Behandlung der Taten verdeckt. Subjektivierung diene dergestalt der

20 D. Loick: 2017, S. 12.

21 Ebd., S. 123.

22 C. Menke: 2015, S. 175.

23 D. Loick: 2017, S. 27.

24 Ebd., S. 21-22.

25 Ebd., S. 22.

26 J. Butler: 1998, S. 128.

individuellen Verortung von Schuld und der Exkulpierung der Gesellschaft, die sich die Tat nicht zurechnen müsse. »Strukturen der Sünde«, um einen theologischen Begriff zu bemühen, werden vom Recht nicht aufgedeckt und bleiben in der Logik des Rechts unhinterfragt.

Was für die Hassrede im Speziellen gilt, lässt sich als generelles Monitum gegenüber der Logik staatlichen Sanktionierens verstehen. Die staatliche Antwort auf Verbrechen oder Vergehen ist strukturell als Reaktion auf die Handlung eines schuldigen Subjekts konzipiert; es wirkt »eine Konzeption der Rechtsverletzung, die sich auf ein schuldiges Subjekt bezieht«²⁷. Diese Subjektivierung freilich unterminiert die Komplexität der Frage nach der Schuld – diese Beobachtung gibt der Kanonistik und ihrem Sanktionsverständnis zu denken, aber ebenso der Theologie insgesamt, die sich den Umgang mit Schuld vielfach dadurch zu einfach macht, dass sie strukturelle Dimensionen von Schuld ausblendet. In den gegenwärtigen Debatten um die Bedeutung der Missbrauchstaten zeichnet sich diese Strategie auf Seiten vieler Vertreter der Kirchenleitung deutlich ab: »Schuld« ist nicht die Kirche, sondern der einzelne Täter. Die strukturelle Verantwortlichkeit der Institution wird überdeckt, um die Systemfrage zu vermeiden.

2. Rechtliche Erzeugung von Geschlechtsidentitäten

Der breiten Öffentlichkeit bekannt ist Butler vor allem wegen ihrer Arbeiten zur geschlechtlichen Identität. Gegen eine zweistufig aufeinander aufbauende Konzeption von Geschlechtlichkeit, die Kultur auf Natur aufsetzt, stellt sie ein komplexes, diskursiv erzeugtes Identitätsverständnis zur Diskussion, das nicht nur die kulturelle Geschlechterrolle (*gender*), sondern auch die ihr üblicherweise als vorgängig angenommene biologische Natur (*sex*) als konstruiert begreift. Butler notiert:

»Demnach gehört die Geschlechtsidentität (*gender*) nicht zur Kultur wie das Geschlecht (*sex*) zur Natur. Die Geschlechtsidentität umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ›geschlechtliche Natur‹ oder ein ›natürliches Geschlecht‹ als ›vordiskursiv‹, d.h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.«²⁸.

»Natur« sei also keine vorsprachliche Realität, sondern werde diskursiv von »Kultur« erzeugt. Für Butler ist es demnach nicht *gender*, der sich aus *sex* ergibt, sondern

27 Ebd., S. 125.

28 J. Butler: 1991, S. 24.

gender, der *sex* erzeuge, durch »jene ständig wiederholende Macht des Diskurses, diejenigen Phänomene hervorzubringen, welche sie reguliert und restringiert«²⁹.

Butlers Ausführungen über Geschlechtsidentitäten in der Spannung von *sex* und *gender* sind gleichermaßen für das Recht von Bedeutung, sind es doch unter anderem auch die Rechtsdiskurse, die zur Erzeugung dieser Identitäten beitragen. Dies greift Butler selbst auf, wenn sie dem Feminismus anrät, die performative Wirkung der rechtlichen Sprache bei der Erzeugung von Geschlechterkategorien wahrzunehmen: »Die feministische Kritik muß auch begreifen, wie die Kategorie ›Frau(en)‹, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll«³⁰. Hier klingt zum einen das feministische Dilemma an, dass der Rückgriff auf das Recht zur Beseitigung von Diskriminierung zugleich die diskriminierende Wirkung des Rechts auf den Plan rufe. Zum anderen hebt Butlers Hinweis die Subjektkonstitutivität der Rechtssprache hervor, die in der Benennung bestimmter Rechtssubjekte diese erzeugt und kategorisiert. Indem das Recht sich auf Frauen und Männer als Subjekte des Rechts beziehe, beschwöre es in andauernder Repetition Weiblichkeit und Männlichkeit als rechtlich relevante Kategorien.

Butlers Überlegungen laden dazu ein, diese geschlechterkonstitutive Rolle des Rechts wahrzunehmen und sie kritisch zu dekonstruieren. Die Kirchenrechtswissenschaft griff diesen Faden allerdings bisher nicht auf. Kaum eine Kanonistin oder ein Kanonist stützt Butlers These, dass Geschlechtskategorien wie »weiblich«/»männlich« nicht natürlich vorgefunden, sondern kulturell-sprachlich *erfunden* werden. Zu dominant ist die lehramtliche Geschlechterdichotomie, die dem Recht eine binäre Anthropologie mit den Kategorisierungen »Frau« und »Mann« vorordnet. Beispiele aus dem Kirchenrecht zeigen dieses binäre Denken: Eine Ehe schließen können gemäß kirchlichem Recht nur eine Frau und ein Mann (vgl. c. 1055 § 1 CIC/1983). Die Weihe empfangen kann ausschließlich ein Mann (vgl. c. 1024 CIC/1983). Der Stand der Jungfrauen steht allein Frauen offen (vgl. c. 604 CIC/1983).³¹

Was aber eine Frau oder ein Mann sei, beantwortet das Kirchenrecht nicht. Das Lehramt ist diesbezüglich definitionsfreudiger: Als Frau oder Mann wird man von Gott geschaffen. Der Kanonist Norbert Lüdecke zieht aus der Lektüre der diversen lehramtlichen Texte den Schluss, sie alle verbinde, dass sie die Geschlechtszugehörigkeit biologisch-genetisch am Geburtsgeschlecht festmachten. Psyche so-

29 Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann, Berlin: 1995, S. 22.

30 J. Butler: 1991, S. 17.

31 Vgl. hierzu auch Hahn, Judith: »Recht – und Geschlecht? Die Genderfrage in Kirchenrecht und Kanonistik«, in: Christine Büchner/Nathalie Giele (Hg.): Theologie von Frauen im Horizont des Genderdiskurses, Mainz: 2020 (im Erscheinen).

wie Phänotypik würden hingegen marginalisiert.³² In diesem Sinne beurteilte die Glaubenskongregation die Ehefähigkeit von Transsexuellen mit Partnern ihres eigenen genetischen Geschlechts abschlägig. In einem Schreiben der Kongregation aus dem Jahr 1991 ist notiert, eine Ehezulassung sei nicht möglich, da eine Geschlechtsumwandlung, die allein den Phänotyp verändere, nicht das Genom betreffe.³³

Es zeichnet sich ein biologistisches und zugleich statisches Geschlechtsverständnis ab. Die Biologie wird lehramtlich mit Geschlechterrollen gekoppelt. Der spezifische »Genius der Frau« zum Beispiel, dem die Gesellschaft so viel verdanke, wie die jüngeren Päpste lehrten,³⁴ steht für ein Geschlechterbild, dass Frau und Mann biologisch und in ihren Rollen wesentlich voneinander abgrenzt.³⁵ Als Frau oder als Mann erfüllten Menschen ihre spezifischen Aufgaben in Kirche und Gesellschaft auf ihre je eigene Art. Biologie und Psyche seien untrennbar. Die Glaubenskongregation hielt fest:

»Gemäß der christlichen Anthropologie kann diese absolute Dichotomie nicht aufgegeben werden: Da die Person tatsächlich nicht in eine körperliche und eine psychische Einheit unterteilt werden kann, wird die Sexualität nicht dadurch bestimmt, dass nur der Aspekt des Körpers eines Subjekts, Mann oder Frau, berücksichtigt wird, und auch nicht dadurch, dass man allein die psychische Dimension, männlich oder weiblich, bewertet; es handelt sich um eine komplexe Realität, zu deren Bestimmung sowohl physische als auch psychische Elemente beitragen«³⁶.

32 Vgl. Lüdecke, Norbert: »Die rechtliche Ehefähigkeit und die Ehehindernisse«, in: Stephan Haering/Wilhelm Rees/Heribert Schmitz (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 3. Aufl., Regensburg: 2015, S. 1282-1314, hier S. 1288.

33 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: »Schreiben an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz«, 28. Mai 1991, Prot. N. 284/83, in: De Processibus Matrimonialibus 2 (1995), S. 315.

34 Vgl. u. a. Johannes Paul II.: »Brief an die Frauen«, 29. Juni 1995, Nr. 9, www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html [05.04.2019]; Vatican News, »Papst würdigt Rednerin: ›Der weibliche Genius, der sich in der Kirche widerspiegelt«, 22. Febr. 2019, www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/papst-linda-ghisoni-weiblicher-genius-kirche-missbrauch-vatiab.html [05.04.2019].

35 Vgl. auch Trimble Alliaume, Karen: »Disturbingly Catholic. Thinking the Inordinate Body«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): Bodily Citations. Religion and Judith Butler, New York: 2006, S. 93-119, hier S. 94-95.

36 Übersetzung JH; Original: »Secondo l'antropologia cristiana, tale dicotomia assoluta non può essere ammessa: come, infatti, non si può dividere la persona in elemento corporeo e in elemento psichico, così la sessualità non si determina considerando unicamente l'aspetto del corpo di un soggetto, uomo o donna, ma nemmeno valutandone esclusivamente la componente psichica, maschile o femminile che sia; è una realtà complessa, alla cui individuazione concorrono sia gli elementi di ordine fisico, sia gli elementi di ordine psichico«. Kongregation für die Glaubenslehre: »Erläuterungen zu den ka-

Diese Verknüpfung ist es, an der Butler Kritik übt, wenn sie von einer »juristische[n] Konzeption« der Geschlechtsidentität spricht, bei der eine »kulturelle Zuschreibung [...] an ein vorgegebenes anatomisches Geschlecht«³⁷ erfolge. Zu welchen Folgen das binäre Denken in Bezug auf das Geschlechterbild des Kirchenrechts führt, beschreiben wenige Vertreterinnen und Vertreter der gegenwärtigen Kanonistik deutlicher als Norbert Lüdecke und Georg Bier. In ihrem Einführungswerk zum Kirchenrecht kommentierten sie die lehramtliche Systematisierungsarbeit an einer naturrechtlichen Geschlechterordnung unter anderem wie folgt: »Die aktuellen universalkirchlichen für alle Gläubigen gehorsamsverbindlichen Lehren zu Gottes Plan mit den Geschlechtern hat die Kongregation für die Glaubenslehre vor einigen Jahren übersichtlich zusammengestellt«³⁸. So manche Leserin bzw. Leser wird den Hinweis für subtile Ironie halten, wer Gottes Plan für die Menschheit suche, finde ihn in einem übersichtlichen Aktenordner im Wandschrank der Glaubenskongregation.

Dass Geschlechternormen Über- und Unterordnungsverhältnisse be- und herbeschreiben und hierdurch nicht nur das »schwache Geschlecht«, sondern auch alle diejenigen marginalisieren, deren biologisches oder soziales Geschlecht nicht der Norm entspricht, zeigt sich in kirchlicher Lehre und in Folge ebenso im Kirchenrecht in besonderer Weise am Beispiel von Intersexualität und Transsexualität. Aufgrund ihres biologistisch-binären Denkens fanden kirchliche Lehre und Kirchenrecht bisher keinen Weg, mit Intersexualität konstruktiv umzugehen. Aufgrund des statischen Geschlechtsverständnisses in biologischer und psychischer Hinsicht fremdeln sie mit Transsexualität. Norbert Lüdecke erläutert: »Das Lehramt der Kirche hält an der von ihm verbindlich interpretierten natur- und offenbarungsrechtlich binären Geschlechterordnung fest. Darin nicht einpassbare Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen vermag es nicht als gleichrangige Varianten der Schöpfung zu sehen, sondern nur als Abweichungen«³⁹.

In Folge fehlen rechtliche Regelungen zum Umgang mit Intersexualität und Transsexualität. In Reaktion auf konkrete Anfragen aus der Weltkirche, wie bei Intersexualität und Transsexualität entstehende Rechtsfragen zu behandeln seien, verschriftlichten die römischen Kongregationen bisher allein *Einzelfallanweisungen*. Die Glaubenskongregation beispielsweise ordnete an, dass bei Transsexuellen nach Geschlechtsumwandlung Namen oder Angaben zum Geschlecht in Kirchenbüchern

nonischen Auswirkungen des Transsexualismus in Bezug auf das geweihte Leben«, 28. Sept. 2002, Prot. N. 442/54-15710.

37 J. Butler: 1991, S. 24.

38 Lüdecke, Norbert/Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Bernhard Sven Anuth, Stuttgart: 2013, S. 65.

39 N. Lüdecke: 2015, S. 1289-1290.

nicht verändert werden dürften.⁴⁰ In Abstimmung mit der Ordenskongregation befürwortete die Glaubenskongregation den Ausschluss einer oder eines Religiösen aus dem Ordensinstitut nach Geschlechtsumwandlung.⁴¹ Überdies hält sie Transsexuelle bezüglich des Weiheempfangs und der -ausübung von Weihevollmacht für irregulär wegen »schwerwiegender vorsätzlicher Selbstverstümmelung« im Sinne der cc. 1041 n. 5 und 1044 § 3 CIC/1983. Zur Ehe seien Transsexuelle ebenfalls nicht zuzulassen.⁴² Aus Spanien bekannt ist der Fall, dass einer transsexuellen Katholikin die Übernahme einer Taufpatenschaft verweigert wurde, da Transsexualität für einen Umgang mit der eigenen Sexualität stehe, der nicht mit dem in c. 874 § 1 n. 3 CIC/1983 normierten Erfordernis einer dem Glauben und dem Taufpatendienst entsprechenden Lebensführung vereinbar sei.⁴³

Diese Einzelfallregelungen taugen nicht zur Verallgemeinerung. Überdies haben die meisten Schreiben den Charakter von vertraulichen Dokumenten, sind also nicht promulgiert. Daher verfügen sie nicht über allgemeine rechtliche Verbindlichkeit. Entsprechend groß ist die Unsicherheit. Einige kanonistische Beiträge bemühten sich um Klärung,⁴⁴ konnten hierbei freilich nicht mehr leisten, als den lehramtlich und gesetzgeberischen Unsicherheitsrahmen auszuloten. Georg Bier notierte 1990 die Beobachtung: »In der kirchenrechtswissenschaftlichen Literatur ist die Beurteilung der Geschlechtszugehörigkeit eines Transsexuellen bislang nicht geklärt. Die Diskussion konzentriert sich dabei auf die Frage, wie das »wahre« Geschlecht eines Menschen zu bestimmen ist.«⁴⁵ Seine Bemerkung beschreibt den gegenwärtigen Forschungsstand auch heute noch zutreffend.

Dies ist nicht überraschend. Denn Biers Bemerkung zeigt ja zugleich an, dass Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft in der Frage nicht weiterkommen

40 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: »Schreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen«, 28. Sept. 2002, Prot. N. 442/54-15710.

41 Vgl. Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens: »Schreiben an die Generaloberen von Religionsinstituten«, 15. Jan. 2003, Prot. SpR 520/81.

42 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: »Schreiben an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz«, 28. Mai 1991, Prot. N. 284/83, in: *De Processibus Matrimonialibus* 2 (1995), S. 315.

43 Vgl. Bischof von Cádiz und Ceuta, »Mitteilung«, 1. Sept. 2015, <https://web.archive.org/web/20171116060809/http://www.obispadodecadizyceuta.org/noticia/comunicado-obispo-cadiz-ceuta> [04.04.2019].

44 Vgl. u. a. Bier, Georg: *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft* (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 9), Würzburg: 1990; Förster, Peter: *Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehfähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung* (= Kanonistische Reihe, Bd. 24), St. Ottilien: 2013.

45 G. Bier: 1990, S. 481.

können, solange die Kirche an der Annahme eines »wahren« und damit eines jedem Menschen vorgegebenen und eindeutig determinierbaren Geschlechts festhält. Sich von Judith Butler inspirieren zu lassen, böte einen Ausweg aus dieser Sackgasse. Ob realistisch zu erwarten steht, dass die Amtskirche sich hierauf einzulassen vermag, ist kaum zu beantworten. Dieser Entwicklung stehen aktuell nicht nur fehlendes Problembewusstsein, sondern Mangel an kirchlicher Not entgegen, sehen Lehramt und Gesetzgeber doch das Problem nicht auf ihrer Seite, sondern auf der der Betroffenen. Es liegt bei denen, die sich bezüglich ihrer Geschlechtlichkeit dem genomisch-phänotypischen Zusammenfall und damit einer eindeutigen binär-biologistischen Einordnung entziehen. Zynisch reformuliert: Wer nicht der Norm entspricht und sich damit einer Normierung in kirchlichen Kategorien widersetzt, nimmt hierdurch der Kirche nichts. Vielmehr beschneidet er oder sie sich selbst in ihrer oder seiner kirchlichen Rechtsstellung. Dass eine mangelnde Einordnung in die kirchliche Geschlechterordnung diese Folgen hat – Betroffene beispielsweise an der Wahrnehmung ihres Rechts auf freie Wahl des Lebensstands hindert – erläutert Georg Bier am Beispiel postoperativer Transsexueller anhand deren rechtlicher Nichterfassbarkeit als Adressatinnen und Adressaten einschlägiger Rechtsnormen: Wer aufgrund eines Auseinanderfallens von Phänotyp und Genotyp aus kirchlicher Sicht nicht mehr eindeutig Frau oder Mann sei, sei als »Zwischenstufe zwischen Mann und Frau« zu verstehen. Dieser Status sei kirchenrechtlich aber nicht normiert. Kirchliche Normen, die Menschen als »Frauen« oder »Männer« berechtigten, adressierten Transsexuelle daher nicht. Rechtlich führe eine »fehlende Eindeutigkeit bezüglich der Geschlechtszugehörigkeit« daher »dazu [...], daß dem Transsexuellen weder Rechte noch Pflichten zukommen«⁴⁶.

Trägt man Butlers Theorie an dieses Problem heran, hat eine mangelnde Passung mit der Norm binärer Geschlechtlichkeit nicht allein zur Folge, dass Transsexuelle im Kirchenrecht nicht als Subjekte von Rechten und Pflichten erscheinen, sondern dass sie, wann immer das Recht binäre Geschlechterzuschreibungen vornimmt, *gar nicht* erscheinen, insoweit ihnen das kirchliche Recht eine Versprachlichung verweigert. Indem das Kirchenrecht »Mann« und »Frau« in binärer Ausschließlichkeit sprachlich konstituiert, erzeugt es eindeutig männliche und eindeutig weibliche Rechtssubjekte. Personen, die mithilfe dieser Kategorisierungen nicht zweifelsfrei beschrieben sind, werden vom Recht in den so normierten Angelegenheiten nicht »hergestellt«.

46 Ebd., S. 485.

3. Butlers Rechtskritik als Anfrage an das (Kirchen-)Recht

Eine grundlegende Anfrage, die sich aus Butlers Theorie in Bezug auf das (Kirchen-)Recht ergibt, ist die nach der Leistungsfähigkeit von Recht in einer Gesellschaft oder Gemeinschaft im Allgemeinen. Dass Butler ein grundlegend kritisches Verhältnis zum Recht hat, kann man vor allem in ihrem Buch »Haß spricht« entdecken. Das Buch dreht sich um die staatlichen Versuche, mithilfe von Recht auf Hassrede zu antworten. Die Ambivalenz der staatlichen Interventionen diskutiert Butler anhand von Hassrede-Entscheidungen des US-amerikanischen Obersten Gerichtshofs. Ihre Überlegungen zielen dabei gleichwohl weniger auf die erwartbare rechtliche Fragestellung, inwieweit diese Fälle zum Schutz des Individuums gegen Hassrede in angemessener Weise mit kollidierenden Rechtsgütern wie der Meinungsfreiheit umgehen, sondern vielmehr auf die Frage, inwieweit die Gerichte in ihrer Behandlung der Materie zu *Beteiligten* von Hassredediskursen werden.

Butlers Kritik am Recht und an der Rechtsprechung ist zuvörderst eine Kritik am Obersten Gerichtshof, dessen konservativem Flügel es wiederholt gelang, durch die Rechtsprechung zur Hassrede die Freiheit bestimmter gesellschaftlicher Minderheiten (wie der Schwarzen, der Homosexuellen) zu beschränken; Argumente aus Antonin Scalias Urteilsbegründungen, der Ikone der Konservativen, tauchen bei Butler wiederholt als Beispiele für diskriminierende Engführungen auf.⁴⁷ Butler spricht von einem »Mißbrauch der *Hate-speech*-Präzedenzfälle, die gezielt benutzt werden, um konservative politische Ziele durchzusetzen und eine fortschrittliche Politik zu konterkarieren«⁴⁸. Sie weist Brüche und Widersprüche in der Rechtsprechung aus, die einerseits weißen Rassismus (brennende Kreuze in den Gärten schwarzer Familien) als Meinungsfreiheit deute, andererseits Aussagen über Homosexualität pönalisiere (Butlers Beispiel ist die inzwischen abgeschaffte »Don't ask, don't tell«-Direktive der amerikanischen Streitkräfte) oder schwarze Rap-Musik als gewaltverherrlichend brandmarke. Dieser Befund macht Butler skeptisch, ob man das Recht als ein zentrales Medium gegen sprachliche Diskriminierung verstehen könne oder es nicht vielmehr selbst zur Diskriminierung bestimmter Gruppen beitrage.⁴⁹ Sie hält fest: »Mir geht es nicht nur um den Schutz der Bürgerrechte gegen staatliche Eingriffe, sondern um die spezifische *diskursive Macht*, die an den Staat übergeht, wenn er mit Rechtsmitteln vorgehen kann«⁵⁰. Die staatliche Gewalt zeichne sich nicht nur dadurch aus, dass sie rechtesbeschränkend wirken könne, sondern vornehmlich dadurch, dass sich der Staat durch seine

47 Vgl. J. Butler: 1998, S. 88-93, 155.

48 Ebd., S. 102.

49 Vgl. besonders prägnant ebd., S. 43-44.

50 Ebd., S. 123.

Gerichte als *Produzent* von Hassrede betätige: »Tatsächlich produziert der Staat aktiv den Bereich der öffentlich akzeptablen Sprache, indem er die folgenschwere Grenze zwischen dem Bereich des Sagbaren und des Unsagbaren zieht und damit auch die Macht für sich behält, sie zu ziehen und aufrechtzuerhalten«⁵¹.

Mit der staatlich-normierten Grenze des Sagbaren und des Unsagbaren würden freilich nicht nur die Inhalte des Sagbaren determiniert, sondern auch die *Sprechenden*. Dies verdeutlicht Butler am Beispiel der gerichtlichen Konstruktion von Homosexualität und Homosexuellen:

»Der Staat knebelt nicht nur homosexuelles Sprechen, sondern produziert – durch seine Entscheidungen – eine öffentliche Vorstellung vom sich selbst zensierenden Homosexuellen. Ähnlich produziert er ein öffentliches Bild obszöner schwarzer Sexualität, gerade wenn er beansprucht, Obszönität zurückzudrängen; und er produziert das brennende Kreuz als ein Symbol eines verständlichen und durch die Redefreiheit geschützten Sprechens«⁵².

Es sei daher augenfällig, »daß die gerichtliche Verfolgung von *hate speech* immer das Risiko in sich birgt, daß die Gerichte Gelegenheit erhalten, selbst Gewalt auszuüben. Und wenn Gerichte entscheiden, welches Sprechen Gewalt ist und welches nicht, dann ist diese Entscheidung möglicherweise die verbindlichste Form der Gewalt«⁵³.

Diese Rechtskritik ist primär eine Anfrage an die inkonsistente Rechtsprechung des Obersten Gerichtshofs, der mit den Entscheidungen, in denen sich mehrheitlich der konservative Flügel durchsetzen konnte, eine bestimmte politische Agenda stärkt. Dass diese Beobachtungen gleichwohl als eine *Grundsatzkritik* am Recht gelesen werden können, liegt darin begründet, dass das Rechtssystem – in diesem Fall das amerikanische *common law*⁵⁴ – eine solche Politisierung zulässt und damit immer die *Möglichkeit* bietet, bestimmten Gruppen Gewalt anzutun.

Diese sehr skeptische Sicht gegenüber der gesellschaftlichen Leistung des Rechts und der Gerechtigkeitsarbeit der Gerichte, die Butlers Ausführungen prägt, nahm die feministische Rechtswissenschaftlerin und heutige Bundesverfassungsrichterin Susanne Baer in einem Beitrag zum Anlass, um Butlers

51 Ebd.

52 Ebd., S. 155.

53 Ebd., S. 106-107.

54 Dass *civil law*-Kulturen hier etwas anders aufgestellt sind und daher die Probleme anders gelagert sind, sieht Judith Butler selbst – die »Nachbemerkung« der deutschen Ausgabe von »Haß spricht« geht hierauf ein: vgl. S. 257-261. Dennoch sieht Butler auch bei Recht des *civil law* das vergleichbare Problem, dass es politisch motivierte Gewaltanwendung der Gerichte gegenüber gesellschaftlichen Gruppen zulasse.

Rechtsverständnis zu hinterfragen.⁵⁵ Baer kritisiert Butler vornehmlich dafür, dass diese die Chance ungenutzt lasse, das Recht als *Ermöglichung* zu begreifen. Indem Butler sich auf das Recht in seiner Schutzfunktion fokussiere und mangelnden Schutz als Diskriminierung erfasse, nehme sie das Recht in erster Linie als Machtdiskurs wahr, der Rechte beschneide und freiheitliche Diskurse unterdrücke. Baer selbst hingegen deutet das Recht als Diskursraum, der sich für feministische Anliegen öffnen lasse.

Das Recht könne beides: Diskurse abschneiden *und* sie ermöglichen. Es sei eine Aufgabe der Rechtspolitik, darauf hinzuarbeiten, dass die Ermöglichung in den Vordergrund trete. Dies sei denkbar und realistisch, denn das Recht sei stetig auf Wandel und Weiterentwicklung angelegt.⁵⁶ Dass dies in der feministischen Rechtskritik häufig übersehen werde, sieht Baer als grundlegendes Defizit feministischer Zugänge zum Recht. Bei Butler entdeckt sie zwar keine radikalfeministische Ablehnung des Rechts, da es Ertrag autoritärer Setzung sei, wohl aber die Schwäche, von dieser Position wiederholt Gebrauch zu machen.⁵⁷ Das sei ein Problem, denn hieraus resultiere in letzter Konsequenz »der Abschied vom Recht«⁵⁸. Einen solchen hält Baer für hochriskant, bedeute er doch den »Abschied von vielen Formen des Schutzes vor Gewalt und Diskriminierung, die in unseren Gesellschaften über das Gewaltmonopol nur der Staat vermitteln kann«⁵⁹.

Die Forderung, das Recht hinter sich zu lassen, könne man bei Butler nicht finden, räumt Baer ein. Ihr Ansatz sei aber geprägt von einer *ambivalenten* Haltung zum Recht. Während Butler das Recht einerseits als diskriminierend kritisieren, führe sie es andernorts als notwendiges Mittel gegen Diskriminierungen ein.⁶⁰ Das sei typisch für postmoderne feministische Ansätze, meint Baer. In ihnen finde sich häufig eine fundamentale Kritik am Recht, um es dann als unter bestimmten Bedingungen alternativlos zu akzeptieren. Baer sieht diese Spannung als Resultat des feministischen Dilemmas, insoweit der Einsatz von Recht gegen Diskriminierung immer notwendig selbst mit Diskriminierung einhergehe.⁶¹ Wer beispielsweise Frauen gezielt fördere (Stichwort »Frauenquote«), erzeuge hierbei die Stigmatisierung der »Quotenfrau«. Wer Recht gegen sprachliche Diskriminierung in

55 Vgl. Baer, Susanne: »Inexcitable Speech. Zum Verständnis von ›Recht‹ im postmodernen Feminismus am Beispiel von Judith Butlers ›Excitable Speech‹«, in: Antje Hornscheidt/Gabriele Jähnert/Annette Schlichter (Hg.): Kritische Differenzen – geteilte Perspektiven. Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne, Opladen: 1998, S. 229-252.

56 Vgl. ebd., S. 244-245.

57 Vgl. ebd., S. 235-236.

58 Ebd., S. 236.

59 Ebd.

60 Vgl. ebd., S. 237.

61 Vgl. ebd., S. 238.

Stellung bringe, nutze es zugleich, um einer oder einem anderen Verletzungen zuzufügen. Und doch gehe es offenkundig in bestimmten Situationen nicht anders.

Diese Ambivalenz nimmt Baer auf, aber sie verwahrt sich gegen die Sicht, Recht aufgrund dieser Problemlage ausschließlich kritisch zu sehen. Während sie zustimmt, dass das Recht das Potential von Diskriminierung und Verletzung bringe, sieht sie es nicht als ausgemacht an, dass diese Seite des Rechts überwiege und unvermeidlich durchschlage. Zwar weise das Recht Eigenarten totalisierender Diskurse auf, insoweit es die Komplexität der menschlichen Realität stets nur verkürzt widerspiegle – und dies notwendigerweise, um komplexe Lebenssverhalte rechtlich handhabbar zu machen. Dem begegne man jedoch nicht dadurch angemessen, dass man das Recht final dekonstruiere und für unbrauchbar erkläre. Recht sei eben nie nur repressiv, sondern auch und zuvörderst produktiv und diene in dieser Hinsicht der Freiheit der Rechtsgenossinnen und -genossen.⁶²

Als allzu repressiv werde das Recht häufig von den Autorinnen und Autoren verstanden, die es sich vom Paradigma des Strafrechts her erschlossen. Diesen blinden Fleck helfe der Blick auf das Zivilrecht zu überwinden, ebenso der auf die rechtlichen Garantien von Grund- und Menschenrechten.⁶³ Während das Strafrecht und die Strafverfahren vom Diskursabbruch geprägt seien, erweise sich vor allem die Struktur zivilen Streitens als diskursiv »und verdrängt erst im Ergebnis und in bestimmten Fällen (durch ein entsprechendes Urteil) bestimmte Sprecher und Gesprochenes aus dem allgemeinen Diskurs«⁶⁴. Um Pauschalisierungen zu vermeiden, hält Baer es für essentiell, zwischen diesen Perspektiven zu differenzieren. Dies geschehe in der feministischen Debatte zu wenig. Baers Plädoyer ist daher, trotz aller Widerstände das Recht als unerlässlichen Ordnungsmechanismus komplexer Gesellschaften zu begreifen.

4. Fazit: Kirchenrechtstrouble

Bejaht man die Ordnungsleistung des Rechts als essentielles Element der Gestaltung von Gesellschaften und komplexen Gemeinschaften, so kommt man auf der Basis von Butlers Rechtskritik freilich nicht umhin, die Verbesserungsbedürftigkeit des Rechts auszuloten. Recht bedarf in seiner selektiven Formung von Rechtssubjektivität, seiner Simplifizierung von Geschlechtsentwürfen und diskriminierenden Sprache radikaler Reform. Butlers Kritik daher nicht als ein Standbild, sondern als Handlungsauftrag zu begreifen, ist Susanne Baer ein Anliegen. Sie sieht den Ertrag von Butlers Überlegungen zum Recht mit Blick auf die Rechtswissenschaften und

62 Vgl. ebd., S. 239.

63 Vgl. ebd., S. 240.

64 Ebd.

den von Butlers rechtsphilosophischen Impulsen ausgehenden Arbeitsauftrag an die Rechtsgestalterinnen und -gestalter vor allem darin, die Kritik *politisch* werden zu lassen. Das sei nicht reibungsfrei denkbar, da »eine philosophische Position sich nicht problemlos in eine rechtspolitische Haltung übersetzen lässt«⁶⁵, aber dennoch möglich. Gefragt sei rechtspolitisches Engagement, mit dem Ziel, dem Recht die Komplexität zugänglich zu machen, die modernem Leben eigne, mitsamt seiner »Differenz und Heterogenität«⁶⁶. Die Aufgabe sei, Komplexität »handhabbar« zu machen, betont Baer: »Handhabbar« bedeutet nutzbar und berechenbar sowohl für Gerichte als auch für Bürgerinnen und Bürger«⁶⁷.

Dies schließe die Notwendigkeit ein, »*Rechtstrouble*« zu erzeugen. Die Leistung einer differenz- und heterogenitätssensiblen Rechtspolitik sei es, unterkomplexe rechtliche Antworten durch eine andere Rechtspraxis kritisch zu hinterfragen und hierdurch »Unbehagen« in den Rechtsraum zu tragen:

»*Rechtstrouble* wäre das Unbehagen, das durch die subversiv verändernde Wiederholung der juristischen Konstruktionsprozesse erzeugt werden kann. *Rechtstrouble* können Richterinnen verursachen, die ein abweichendes Urteil in unterster Instanz fällen – die bundesdeutschen Entscheidungen zur Eheschließung von Lesben und Schwulen sind herausragende Beispiele. *Rechtstrouble* lässt sich von Anwältinnen und Bürgerinnen auslösen, die schlicht einklagen, was es eigentlich im traditionellen, regelmäßig dominanten und diskriminierenden Diskurs noch nicht gibt. Oder *Rechtstrouble* lässt sich im Rahmen einer Rechtspolitik herstellen, in der nicht zuletzt Gesetzentwürfe vorgelegt werden, die dominanten Diskursen Dissidentes entgegensetzen«⁶⁸.

Rechtstrouble, wie sie Baer in rechtspolitischem Weiterdenken des von Butler in rechtsphilosophischer Absicht vorgetragenen Unbehagens gegenüber dem Recht einfordert, ist keine Kategorie, die sich auf staatliches Recht beschränkt. Die totalisierende Dimension eines Rechts aufzudecken, das Differenzen einebnet, Heterogenität unterminiert und bestimmte Mitglieder der Rechtsgemeinschaft diskriminiert, ist eine Option, von der auch das Kirchenrecht profitieren kann. Von ihr können Kanonistinnen, kirchliche Richterinnen, Rechtsbeistände und Betroffene Gebrauch machen. Ein diffuses Unbehagen gegenüber dem Kirchenrecht ist im Volk Gottes allenthalben spürbar. Ihm durch kirchliche *Rechtstrouble* Kontur zu geben, kann helfen, Reformpotentiale aufzudecken und zur Entwicklung einer Ordnung beizutragen, in der die freiheitliche Produktivität des Kirchenrechts gegenüber seiner Repressivität gewinnt.

65 Ebd., S. 231.

66 Ebd., S. 236.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 250.

Performanz. Macht. Gottesdienst.

Herausforderungen aus dem Denken Judith Butlers für die Liturgiewissenschaft

Stefan Böntert

1. Krise und Aufarbeitung

Viele Krisen erschüttern derzeit die katholische Kirche. Inzwischen wird sogar davon gesprochen, die Situation erinnere an die Zeit der Reformation.¹ Weil geschichtliche Vergleiche immer mit Vorsicht zu genießen sind, sei dahingestellt, ob diese Einschätzung tatsächlich zutrifft. Allerdings zeigt sie, wie dramatisch die Umbrüche sind. Seit der Veröffentlichung der Studie über die Missbrauchsverbrechen durch Geistliche und andere Mitarbeiter in Deutschland (2018) haben die Spannungen nochmals an Schärfe zugenommen.² Was in diesem Zusammenhang an Grenzüberschreitungen und Systemversagen ans Licht gekommen ist, hat Enttäuschung, Abscheu und Wut ausgelöst. Nicht nur weite Teile der Öffentlichkeit haben der Kirche das Vertrauen entzogen, auch viele katholische Christen wenden sich ab, weil sie in dieser Kirche keine Heimat mehr finden. Ob der Riss, den das Vertrauen in die Institutionen und Verantwortlichen bekommen hat, jemals wieder geschlossen werden kann, bleibt abzuwarten.

Welche Ursachen für die Krisen verantwortlich sind, wird in Theologie und Kirche breit diskutiert. Erstaunlicherweise ist dabei bisher jedoch die Feier der Liturgie weitgehend unbeachtet geblieben.³ Zu Recht hat jüngst Benedikt Kranemann mehr Aufmerksamkeit verlangt:

-
- 1 Vgl. Kirchenhistoriker: Missbrauchsskandal größere Krise als Reformation, <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/kirchenhistoriker-missbrauchsskandal-groessere-krise-als-reformation> [Stand: 13.05.2019].
 - 2 Vgl. Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf [Stand: 13.05.2019].
 - 3 Jüngst erschienen ist Odenthal, Andreas: »Liturgie und Liturgiewissenschaft im Kontext der Missbrauchsdebatte. Zum Gottesdienst der Kirche in der Spannung von traumatischer und ritueller Erfahrung«, in: Liturgisches Jahrbuch 69 (2019), S. 3-19.

»Weder die kirchlich Verantwortlichen, noch die Fachwissenschaft haben bislang öffentlich gefragt, ob in einer Kirche, für die der Gottesdienst so zentral und für ihre Identität tragend ist, die Art und Weise, wie Liturgien begangen werden, krisenfördernd sein könnte [...] Dass Liturgie mit diesen Krisen und mit der Selbstzerstörung der Kirche zu tun haben könnte, wird nicht oder kaum reflektiert«⁴.

Die Liturgie bei der wissenschaftlichen Aufarbeitung miteinzubeziehen ist allein schon deshalb erforderlich, weil die Feier des Glaubens und das Selbstverständnis der Kirche unmittelbar zusammenhängen. Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Liturgie ausdrücklich zu den tragenden Säulen der Ekklesio-logie gezählt, wenn es dort heißt, die Feier sei Quelle und Gipfel allen kirchlichen Lebens.⁵ Nimmt man diesen Zusammenhang ernst, ist die Liturgie geradezu ein Hotspot, in dem und aus dem sich kirchliches Leben realisiert: Das Geflecht von Zeichen und Texten schafft theologische Leitbilder, inszeniert Differenzen, weist den Mitwirkenden bestimmte Rollen zu und setzt sie relational zueinander ins Verhältnis. Was in der Feier geschieht, bleibt nicht auf den Kirchenraum beschränkt, sondern hat erhebliche Auswirkungen auf andere Bereiche des kirchlichen Lebens. Insofern macht es Sinn, davon zu sprechen, bestimmte liturgische Vollzüge könnten sich »krisenfördernd« auswirken. Die Feier ist alles andere als ein Nebenschauplatz, sondern bleibt stets und unmittelbar in die Umbrüche miteinbezogen. Dies gilt für alle ihre Facetten, angefangen bei den theologischen Grundlagen bis hin zu den normativen Ordnungen.

Mag über diesen Zusammenhang rasch Einvernehmen herzustellen sein, stellt sich allerdings die Frage, anhand welcher theoretischen Modelle die Analysen stattfinden können bzw. sollen. Methodologisch ist dies sicher nicht allein mit den bisherigen Denkfiguren der Liturgietheologie zu leisten. Die Krisen machen es unerlässlich, überlieferte Interpretationsstrategien auf den Prüfstand zu stellen, bisher nicht wahrgenommene oder gar verdrängte Konfliktpunkte müssten sichtbar werden. Wie kann man theologische Basics der Liturgie, allen voran das Prinzip der tätigen Teilnahme, das Zueinander von Priester und Laien, die Rolle des Vorstehers oder die Theologie des Paschamysteriums im Licht der Krisen buchstabieren? Dieser Frage stellen sich die folgenden Überlegungen und greifen dafür Konzeptionen aus der Philosophie Judith Butlers auf. Ihre Konzeptionen als eine Seehilfe und ein Werkzeug für die liturgiewissenschaftliche Arbeit fruchtbar zu machen, ist das Ziel. Aus dem Denken der US-amerikanischen Wissenschaftlerin lassen sich – so meine These – für die Analyse Anregungen schöpfen, die dabei helfen, bisher

4 Kranemann, Benedikt: »Probleme hinter Weihrauchschwaden. Was die Liturgie mit der Kirchenkrise zu tun hat«, in: Herder Korrespondenz 73 (2019), S. 13-16, 13. Vgl. zum Thema auch Ders.: »Das Volk Gottes nicht ausstechen«, in: Gottesdienst 52 (2018), S. 245-247.

5 Vgl. SC 10.

weitgehend unbearbeitete und/oder übersehene Merkmale und Konflikte des Gottesdienstlebens ins Blickfeld zu rücken.

In der deutschsprachigen katholischen Theologie spielt Judith Butler, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch keine Rolle, die man als nennenswert bezeichnen könnte.⁶ Auch die Liturgiewissenschaft ist ausgesprochen zurückhaltend und hat meines Wissens bisher nicht ausdrücklich auf ihre philosophischen Entwürfe als Analysekategorie zurückgegriffen. Die nur zögerlich verlaufende Rezeption mag damit zusammenhängen, dass Butlers Denken nicht ohne Brisanz ist. Weil sie mit wachem Blick die Voraussetzungen von Diskursen offenlegt und deren Machtverhältnisse kritisch durchleuchtet, steht sie oftmals quer zu gewohnten Denkmustern. Die Zurückhaltung ist umso bedauerlicher, als Butlers Werk Themen behandelt, die für die Liturgiewissenschaft ausgesprochen anschlussfähig sind. Schon ein oberflächlicher Blick auf einige ihrer immer wiederkehrenden Themen zeigt, wo sich Berührungspunkte ergeben können: Leiblichkeit⁷, Performativität⁸ und Versammlung⁹ sind nur wenige Beispiele aus ihren Arbeitsfeldern, die auch liturgiewissenschaftlich von Interesse sind.

Weil der Raum begrenzt ist, kann ich nur einige ausgewählte Aspekte herausgreifen und auf die Liturgiewissenschaft beziehen. Meine Überlegungen orientieren sich an drei Kernbegriffen aus dem Werk Butlers: Gender, Macht und Vulnerabilität. Mir geht es dabei nicht um eine abschließende Positionsbestimmung für die Liturgiewissenschaft in den aktuellen Debatten um Krise und Missbrauch, sondern um eine Argumentationsbildung, die der Bearbeitung dieser Themen immer auch zugrunde liegen muss.

2. Gender: Geschlechtsidentität und -differenz

Wie ein roter Faden durchzieht das Werk Judith Butlers die Frage nach der Beschaffenheit und Differenz der Geschlechter. Für Butler ist die geschlechtliche Identität eines Menschen weder objektiv noch abschließend gegeben, sondern stets das Ergebnis von vielschichtigen performativen Diskursen.¹⁰ In ihren Arbeiten wird

6 Vgl. Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: Theologische Revue 144 (2018), S. 179-202, 179 (hier weitere Literaturangaben).

7 Vgl. Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin: 1995; Dies.: Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke, Frankfurt: 192018.

8 Vgl. Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin: 1998.

9 Vgl. Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, aus dem Amerikanischen von Frank Born, Berlin: 2016.

10 Vgl. J. Butler: 2018, S. 49.

Butler nicht müde zu betonen, dass diese Diskurse nicht neutral an das einzelne Subjekt herantreten, sondern für dieses Subjekt eine konstitutive Bedeutung haben. Innerhalb der Diskurse entsteht erst das, was das Subjekt ausmacht und charakterisiert, d.h. das Subjekt wird erst zum Subjekt durch den Vollzug der konstruierenden Diskurse. Indem ein Subjekt in Diskurse eingebunden ist, kommt es zu sich selbst.¹¹ Mittels der Diskurse entwickelt es ein Selbstbild sowie eine soziale Rolle und findet schließlich auch zu einer eigenen geschlechtlichen Identität. Butler geht so weit, in gleicher Weise die Wahrnehmung des menschlichen Körpers in dieses Denkmodell einzubeziehen¹², sodass jede scheinbar eindeutig umrissene Unterscheidung zweier Geschlechter in Frage gestellt ist.¹³ Zusammengefasst geht der Ansatz davon aus, dass »die sozialen Normen die personale Existenz transzendieren«¹⁴, was in der Konsequenz bedeutet, dass kulturelle Deutungsmuster für die geschlechtliche Identität eines Subjekts eine Schlüsselrolle spielen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die Philosophin allen Versuchen eine Absage erteilt, die ein Verständnis von geschlechtlicher Identität jenseits der Diskurse und der darin waltenden Prinzipien und Absichten entwerfen wollen.¹⁵ Wo Theoriekonzepte einen Anspruch auf bestimmte normative Codes erheben, sind sie kritisch zu hinterfragen. Ein binäres Denken, das ›Geschlecht‹ stets unter dem Aspekt der Differenz von männlich und weiblich betrachtet, geht nach Butler an der Wirklichkeit vorbei.

Blickt man durch diese Linse auf das Gottesdienstleben der Kirche, tun sich erhellende Perspektiven auf: »Anders als konventionelle liturgiewissenschaftliche Arbeiten es vielleicht vermuten lassen, sind Geschlechterdifferenzen und Genderfragen zutiefst eingewoben in den Stoff, aus dem gottesdienstliches Handeln gewirkt ist«¹⁶. Weite Teile der Arbeitsfelder, mit denen wir es heute in Theorie und Praxis zu tun haben, können als Diskurse begriffen werden, in denen um geschlechtliche Rollenmuster und Identitäten gerungen wird. Anders ausgedrückt: Was auf den ersten Blick ausschließlich theologisch von Interesse zu sein scheint, erweist sich bei genauerem Hinsehen auch als ein gendertheoretisch sensibles Thema. »Die Gendertheorie nach Judith Butler«, so formuliert Theresia Heimerl, macht »sichtbar, was im katholischen Alltag längst beobachtbar ist: Identität, auch Geschlechtsidentität, ist bei weitem keine klar umrissene und festgefügte Größe mehr und schon

11 Vgl. Villa, Paula-Irene: Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt a.M.: 2012, S. 22.

12 Vgl. J. Butler: 1995, S. 24-35.

13 Vgl. Bublitz, Hannelore: Judith Butler zur Einführung, Hamburg: 2013, S. 71-75.

14 G. Werner: 2018, S. 184.

15 Vgl. J. Butler: 1995, S. 133.

16 Berger, Teresa: »Gottesdienst und Geschlechterdifferenzen im Wandel. Zu einer liturgiewissenschaftlichen Forschungsrichtung im 21. Jahrhundert«, in: Albert Gerhards/Benedikt Kranemann (Hg.): Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht (= Questiones disputatae, Band 289), Freiburg i.Br.: 2018, S. 126-151, 128.

gar nicht in den zwei einzigen Kategorien heterosexuelle Männlichkeit und Weiblichkeit präsent, wie es der Wesensbegriff der lehramtlichen Dokumente suggeriert und gerne hätte¹⁷. Dies sei anhand einiger Beispiele erläutert.

Eine Reihe von Kirchen hat jüngst Segnungsfeiern für gleichgeschlechtliche Paare geschaffen oder weitergehend ihre Trauungsriturgien für diese Partnerschaften geöffnet. Die Maßnahmen stehen im Zusammenhang mit der wachsenden Akzeptanz unterschiedlicher Lebensformen im deutschen Sprachgebiet, in Westeuropa sowie in Nordamerika. Sie folgen der kulturellen Entwicklung, in der gleichgeschlechtliche Paare zunehmend aus der Nische des Privaten heraustreten und in der Öffentlichkeit sichtbar werden. Diese Paare und die Ernsthaftigkeit ihrer Beziehung nicht nur anzuerkennen, sondern auch rituell zu begleiten und unter den Segen Gottes zu stellen, ist das zentrale Anliegen. Debatten um die anthropologischen Aspekte von Partnerschaft, eine theologisch sinnvolle Einordnung von biblischen Aussagen und die Gewichtung von Traditionen begleiten diesen Prozess. Inzwischen besitzen etwa die Alt-Katholische Kirche in Deutschland¹⁸ oder die Evangelische Kirche von Westfalen¹⁹ eigene Gottesdienstbücher, die diese Feiern ordnen und als offizielle Liturgien ihrer Kirchen ausweisen. Die Bücher – Beispiele aus Ländern außerhalb des deutschen Sprachgebiets ließen sich ergänzen – stehen für die Einsicht, dass Geschlechteridentitäten und Beziehungsformen weitaus komplexer ausfallen können, als es die simple Rede von Frau und Mann nahelegt. Ein noch junges Feld, das ebenfalls in diesen Kontext gehört, sind die in privater Initiative entstehenden Segnungsfeiern für transidente Menschen.²⁰

Bisher zeigt sich die offizielle katholische Lehrmeinung noch unbeeindruckt von den veränderten Perspektiven der Schwesterkirchen. Aus prinzipiellen moraltheologischen Überzeugungen sowie aus historischen Gründen sind unter katholischer Regie keine Segnungsfeiern, geschweige denn Trauungsgottesdienste für gleichgeschlechtliche Paare möglich. Allerdings kann man sich auch hier nicht völlig dem gewandelten Bewusstsein entziehen. Wenn beispielsweise Fachleute aus

17 Heimerl, Theresia: *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, Wien-Graz-Klagenfurt: 2015, S. 149.

18 Vgl. *Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland*. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die Liturgische Kommission und hg. von Bischof und Synodalvertretung, Bonn: 2014. Zur Diskussion vgl. Krebs, Andreas/Ring, Matthias (Hg.): *Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion* (= *Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. Schriftenreihe des Alt-Katholischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*, Band 8), Bonn: 2018.

19 Vgl. *Evangelische Kirche von Westfalen (Hg.): Segnungsgottesdienst für Paare in eingetragener Lebenspartnerschaft*, Bielefeld: 2015.

20 Vgl. z.B.: *Ein Segen für Trans* Menschen. Agende für einen Gottesdienst anlässlich einer Transition*, <https://www.quikt.de/das-handbuch> [05.06.2019].

der Theologie²¹ und sogar Bischöfe²² ein grundsätzliches Überdenken bisheriger anthropologischer und theologischer Begründungsfiguren einfordern, sind erste Hinweise auf einen Kurswechsel erkennbar. Das Wissen um die diskursiven Konstruktionen von Geschlechtsidentitäten und deren Spektrum scheint zu wachsen, die moraltheologischen Argumente werden in neuem Licht betrachtet und in der Folge Segnungsfeiern mit steigender Tendenz als notwendig bezeichnet.²³ Überschaute man die derzeitigen innerkatholischen Kontroversen zu diesem Thema, zeigt sich ein vielschichtiges Bild: Es treffen nicht allein lehramtliche Festlegungen oder liturgiehistorische Leitbilder aufeinander, sondern mit diesen Themen stehen sich zugleich auch unterschiedliche anthropologische Konzepte von Geschlechtsidentität gegenüber.

Mit der Forderung nach einer tätigen Teilnahme aller Gläubigen an der Feier umreißt das Zweite Vatikanum ein Kernprinzip seines Liturgieverständnisses.²⁴ Dass in diesem Zusammenhang den sprachlichen Formulierungen von Texten und Gebeten große Aufmerksamkeit zukommen muss, hat in den letzten Jahren einen Umdenkprozess eingeleitet und das Bemühen um eine inklusive Sprache verstärkt.²⁵ Weil eine allein männlich gefärbte Sprache der tätigen Teilnahme entgegensteht, wurden Korrekturen und Ergänzungen vorgenommen, jüngst im neuen Lektionar für die Sonntage.²⁶ Auch wenn noch längst nicht alle Baustellen beseitigt sind, finden sich heute geschlechtsneutrale Begriffe, zumindest aber Formulierungen, die Frauen und ihre Anliegen ausdrücklich benennen bzw. ansprechen. Wie tiefgreifend der Wandel reicht, zeigt die Tatsache, dass jeder Rückschritt in diesem Bereich als restriktive Ausgrenzung wahrgenommen wird und mit entschiedenem Widerstand rechnen muss. Wird über die Frage diskutiert, wie das Prinzip der tätigen Teilnahme in der konkreten Praxis eingelöst werden kann, melden sich rasch Stimmen, die energisch eine geschlechtssensible Gottesdienstgestaltung einklagen. Nehmen wir diese Entwicklungen zusammen, dann ist offensichtlich,

21 Vgl. exemplarisch mit vielen Literaturverweisen die Beiträge in Goertz, Stephan (Hg.): »Wer bin ich, ihn zu verurteilen?«. Homosexualität und katholische Kirche (= Katholizismus im Umbruch, Band 3), Freiburg i.Br.: 2015.

22 Vgl. »Durchaus möglich? Aktuelle Stimmen aus der Kirche in Deutschland zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare«, in: Gottesdienst 52 (2018), S. 60.

23 Vgl. Volgger, Ewald/Wegscheider, Florian (Hg.): Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (Schriften der Katholischen Privatuniversität Linz 8), Regensburg: 2020.

24 Vgl. SC 11 u.ö.

25 Vgl. Pahl, Irmgard: »Wie heute sprechen in der Liturgie?«, in: Benedikt Kranemann/Eduard Nagel/Elmar Nübold (Hg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie (= Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«), Freiburg i.Br.: 1999, S. 112-122.

26 Vgl. <https://www.liturgie.ch/liturgieportal/eucharistiefeyer/wortverkuendung/1367-schwester-und-brueder>[21.05.2019].

dass der Diskurs weit über die Grenzen der Theologie hinausreicht. Zu Konzilszeiten mag die Sorge für die tätige Teilnahme noch als ein innertheologisches oder liturgiepraktisches Problem betrachtet worden sein. Heute wird man nicht daran vorbeigehen dürfen, dass die Feier mittels der Sprache (auch durch die Sprache der Zeichen!) bestimmte Geschlechterverhältnisse und -identitäten konstruiert und inszeniert – von denen dann wiederum abhängt, ob das Geschehen entweder als integrierend und partizipativ oder als bevormundend und ausgrenzend erlebt wird.

Die genannten Beispiele sind natürlich nur ein kleiner Hinweis darauf, wie in Theorie und Praxis der Liturgie geschlechtliche Identitäten entwickelt und transportiert werden. Reiches Untersuchungsmaterial könnten feministische Liturgien beisteuern, in denen Zeichen und Texte eine enge Symbiose mit der Erfahrungswelt von Frauen eingehen und eigene Resonanzräume von Körperlichkeit und geschlechtlicher Identität schaffen.²⁷ Ein Thema mit viel theologischer und kirchenpolitischer Sprengkraft ist schließlich die wieder neu aufgeflammete Debatte um die Zulassung von Frauen zu den Weiheämtern.²⁸ Aufs Ganze gesehen ist die Frage nach der geschlechtlichen Identität längst im Zentrum der Themen angekommen, die das Forschungsobjekt der Liturgiewissenschaft bilden. Dies gilt auch für die Historiografie, wie es Teresa Berger anhand zahlreicher Beispiele nachgewiesen hat. In weiten Teilen der Gottesdienstgeschichte wirkte das Prinzip der Geschlechterdifferenz und -identität als ein prägendes Ordnungsmuster.²⁹ Weil es derart drängend ist, ja allgegenwärtig scheint, gehört das Thema auf die Tagesordnung des liturgiewissenschaftlichen Forschens.

Mit dieser Feststellung ist allerdings noch nicht die Frage beantwortet, was wir gewinnen, wenn wir Butlers Analysekatgorie aufgreifen. Mindestens zwei Antworten auf diese Frage legen sich nahe: Zum einen hilft der Rückgriff auf Butler dabei zu verstehen, wie anfällig (liturgie-)theologische Muster, aber auch Rechtsnormen von Gottesdiensten für die Verengung auf scheinbar festgelegte Geschlechteridentitäten sein können. Eine nuancierte Liturgiewissenschaft kann Rollenzwänge

27 Vgl. Enzner-Probst, Brigitte: Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporalität in der liturgischen Praxis von Frauen, Neukirchen-Vluyn: 2008, bes. S. 375-383; Wustmans, Hildegard: Balancieren statt ausschließen. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 83), Würzburg: 2011.

28 Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Ausschluss von Frauen von der Weihe unter Zuhilfenahme von Butler liefert Trimble Alliaume, Karen: »Disturbingly Catholic: Thinking the Inordinate Body«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): Bodily Citations. Religion and Judith Butler, New York: 2006, S. 93-119.

29 Vgl. Berger, Teresa: »Liturgiegeschichte und Gender-Forschung. Herausforderungen für die liturgische Tradition«, in: Heiliger Dienst 62 (2008), S. 209-223; Dies.: 2018; Dies.: Gender Differences and the Making of Liturgical History. Lifting a Veil on Liturgy's Past, Burlington/VT: 2011.

transparent machen und das Bewusstsein dafür fördern, dass bei einer Feier immer Menschen mit verschiedenen geschlechtlichen Identitäten zugegen sind. Der Sichtbarkeit von Frauen kommt zweifellos ein besonderes Gewicht zu, allerdings reichen die Aufgaben weit darüber hinaus und umfassen auch Menschen, die jenseits binärer Zuordnungen leben.³⁰ Zum anderen ist absehbar, dass die Genderthematik auf Zukunft hin die Beziehungen zwischen den Kirchen noch stärker als bisher beeinflussen werden. Längst ist sie zu einem Thema geworden, dem auch in der Ökumene eine große Bedeutung zukommt.³¹ Weil die Kirchen in diesem Punkt unterschiedliche Wege gehen, kann eine gendersensible Liturgiewissenschaft fachkundige Unterstützung für die ökumenischen Gespräche zur Verfügung stellen.

3. Macht: Unterwerfung und Widerstand

Inhaltlich eng mit Butlers Gendertheorie verbunden sind die Überlegungen, die sie zum Thema ›Macht‹ vorgelegt hat. Auch in diesem Fall lehnt die Philosophin ein Verständnis ab, das schematisch vorab festgelegten Definitionen folgt. Mit dem Begriff der Macht bezeichnet sie, ähnlich wie mit Blick auf die geschlechtliche Identität des Subjekts, keine objektiv feststehende Größe, sondern eine je neu entstehende Wirklichkeit. Machtverhältnisse sind nicht einfach gegeben und einem Menschen von außen auferlegt, sondern werden mittels performativer Handlungen und Diskurse je neu hervorgebracht und bestätigt.³² Dabei besteht zwischen dem Subjekt und der Macht ein geradezu paradoxales Verhältnis. Auf der einen Seite ist ein Mensch auf Macht angewiesen, denn nur indem es sich der Macht unterwirft, kann das Subjekt überhaupt zu sich selbst kommen. Ohne diesen Akt des Unterwerfens ist das Subjekt gar nicht denkbar, es bleibt stets auf Macht angewiesen, weil es durch sie geformt ist.³³ Auf der anderen Seite verlangt diese Unterwerfung dem Subjekt etwas ab, das erhebliche Schwierigkeiten verursacht. Denn indem es sich unterwirft, empfindet das Subjekt zugleich eine tiefgreifende Einschränkung des eigenen Denkens und Handelns. Weil es die Machtverhältnisse, in die es kommt, nicht selbst gewählt hat, kann die Unterwerfung den Eindruck auslösen, in den persönlichen Ideen und Handlungsmöglichkeiten beschnitten zu

30 Vgl. Berger, Teresa: »How Many Gender Differences Must a Liturgy Know?«, in: Reflections (Fall 2018), S. 41-42; vgl. https://reflections.yale.edu/sites/default/files/reflections_fall_2018_02.pdf (03.06.2019).

31 Vgl. Berger, Teresa: »Gender Matters in Worship. An Ecumenical Theme across a Divided Church«, in: Liturgy 30 (2015), S. 36-43.

32 Vgl. H. Bublitz: 2013, S. 80-82.

33 Vgl. Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.: 2013, S. 8-11.

werden. Stets auf Macht angewiesen und doch durch dieselbe Macht in die Schranken gewiesen – für Butler ist diese Paradoxie ein tragender Pfeiler ihres Subjektverständnisses.³⁴ Unterwerfung und Autonomie gehen bei Butler immer Hand in Hand. Im Zusammenspiel der beiden Faktoren wird das Subjekt konstituiert und werden Macht und ihre Strukturen je neu verhandelt. In diesem vielschichtigen Geflecht verortet Butler schließlich auch die Fähigkeit des Subjekts, bestehende Machtverhältnisse auf den Prüfstand zu stellen und eigene Ansprüche zu erheben. Im Prozess der Subjektwerdung geschieht eine kritische Auseinandersetzung mit der Macht, die schließlich auch in den Widerstand gegen bestehende Vorgaben und Ordnungen münden kann: »Widerstand erscheint somit«, so fasst Butler diesen Gedanken zusammen, »als Wirkung der Macht, als Teil der Macht, als ihre Selbstsubversion«³⁵.

Wer im Zusammenhang mit der Liturgie auf Macht und Machtverhältnisse zu sprechen kommt, wird sich auf manche Missverständnisse einstellen müssen. Die Probleme beginnen schon damit, dass die Theologie den Machtbegriff für gewöhnlich ausschließlich auf Gott und sein Wirken in der Gestalt von menschlichen Zeichen bezieht. Theologisch gesehen kann es in der *lex credendi* ebenso wie in der *lex orandi* nur eine einzige Macht geben, und die liegt auf der Seite Gottes. Demgegenüber besitzt alles menschliche Handeln nur einen dienenden und empfangenden Charakter, aber es hat keinerlei Recht darauf, eigene Ansprüche zu stellen.³⁶ So sehr dieser Blick zu überzeugen vermag, ist allerdings doch eine wesentliche Schwäche nicht zu übersehen: Er schweigt über die Machtverhältnisse, die aus anthropologischer Sicht die Beziehungen zwischen den Mitfeiernden bestimmen. Die weitgehende Unsichtbarkeit der Kategorie »Macht« in der Liturgiewissenschaft lässt sich vermutlich auf die Sorge zurückführen, den besonderen Vorrang Gottes zu wahren. Diese Sorge ist berechtigt und verdient Unterstützung. Gleichwohl wird man nicht so tun dürfen, als sei das gottesdienstliche Leben der Kirche eine von menschlicher Macht und ihren subtilen Mechanismen und Strukturen unberührte Wirklichkeit. Wie es die Ritualwissenschaften anhand von Beispielen aus Vergangenheit und Gegenwart aufgezeigt haben, besteht zwischen Zeichen, Symbolen und Machtkonstellationen immer ein untrennbarer Zusammenhang. Dabei bilden Rituale bereits bestehende Machtverhältnisse ab, sie beschränken sich jedoch keineswegs auf die Wiederholung des Bekannten. Werden Rituale vollzogen, stiften sie zugleich im performativen Sinne bestimmte Rangordnungen, Zuständigkeiten und Positionen innerhalb einer Gruppe oder Gemeinschaft. Rituelle Inszenierungen, man denke hier beispielsweise an Feste, Versammlungen oder Prozessionen,

34 Vgl. P.-I. Villa: 2012, S. 42.

35 J. Butler: 2013, S. 89.

36 Vgl. Gerhards, Albert/Kranemann, Benedikt: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt: 32013, S. 121-123.

können als eine expressive Darstellung und Stabilisierung von Machtsystemen verstanden werden, aber auch als ein energischer Ausdruck von Machtansprüchen, die bisher noch nicht eingelöst sind.³⁷ Diese Muster und ihre Auswirkungen für das Feiargeschehen sind noch viel zu wenig bewusst. Dies ist nicht ungefährlich, denn eine liturgiewissenschaftliche Arbeit, die die Analysekategorie ›Macht‹ nicht kennt, ist blind für die große Verantwortung, die mit der Verwendung von Zeichen und Ritualen verbunden ist. Sie steht vor allem in der Gefahr, übersteigerte Repräsentationen von gottesdienstlicher Macht als Nebensächlichlichkeit abzutun – und die Augen davor zu verschließen, wie durch rituelle Überhöhungen von Macht theologische Grundüberzeugungen unterlaufen werden können.

Der Faktor Macht lässt sich besonders im Hinblick auf den letztgenannten Punkt als eine liturgiewissenschaftliche Analysekategorie fruchtbar machen. Natürlich erschöpft sich eine Feier nicht in den Vollzügen des Priesters, allerdings kommt ihm stets eine herausgehobene Rolle für das Geschehen zu. Der Salzburger Theologe Gregor Maria Hoff hat jüngst von einer »Sakralmacht« gesprochen, die der Priester durch seine Position und Aufgabe innehat und mit der äußerst sorgfältig umzugehen ist.³⁸ Die Geschichte kennt zahlreiche Beispiele dafür, wie in der Feier der Rangunterschied zwischen dem geweihten Klerus und Laien regelrecht inszeniert wurde. Die über Jahrhunderte prägende Sprachbarriere, ausschließlich dem Priester vorbehaltenen Zonen innerhalb des Kirchenraumes oder prächtige Gewänder und Insignien sind nur einige Bereiche, an die hier erinnert werden kann.³⁹ Gewiss lassen sich für diese Beispiele – die Liste ließe sich verlängern – Legitimationen finden, die vor dem jeweiligen historischen Hintergrund betrachtet einleuchten. Dennoch wäre es zu kurz gegriffen, wollte man sie ausschließlich im Licht theologischer Konzepte interpretieren. Legt man ein performatives Verständnis von Macht zugrunde, können die Beispiele zugleich verstanden werden als eine zeittypische Repräsentation von Macht(-ansprüchen) sowie eines bestimmten Amtshabitus, der von einem übersteigerten Selbstbewusstsein getragen war.

Inszenierungen von Rangordnungen und damit auch von Macht prägen die Liturgie in der Geschichte und prägen sie bis heute. In den letzten Jahren wird viel über den Zuschnitt von Kirchenräumen diskutiert und die Frage gestellt, wie die

37 Vgl. Büttner, Andreas/Mattheis, Marco/Sobkowiak, Kerstin: »Macht und Herrschaft«, in: Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: 2013, S. 69-76; Kertzer, David I.: »Ritual, Politik und Macht«, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden: 2013, S. 361-386.

38 Vgl. Hoff, Gregor Maria: Vortrag beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz am 13. März 2019 in Lingen, https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038c-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Hoff.pdf [22.5.2019].

39 Vgl. B. Kranemann: 2019, S. 14.

Ästhetik den theologischen Ideen des Zweiten Vatikanums angemessen entsprechen kann.⁴⁰ Die Debatten sind zu begrüßen, zeigen doch nicht wenige Räume erhebliche Defizite in diesem Bereich.⁴¹ Problematisch ist allerdings wiederum, dass die Suchbewegungen die machtspezifischen Beziehungen zwischen dem geweihten Amtsträger und den übrigen Mitfeiernden nicht in ihre Überlegungen einbeziehen. Wie ist etwa ein Raum zu beurteilen, in dem der Altar durch viele Stufen den Bereich der übrigen Anwesenden weit überragt? Welche Signale sendet eine solche Architektur aus im Hinblick auf die Machtverhältnisse, die zwischen den liturgischen Diensten auf der einen und den übrigen Mitfeiernden auf der anderen Seite bestehen? Natürlich ist es der Transparenz des Geschehens wegen unverzichtbar, die Dienste und ihre Aufgaben auch in ritueller und ästhetischer Hinsicht kenntlich zu machen. Aber das bedeutet nicht, dass die Rollenunterschiede in ihrer Außenwirkung so dominant werden müssen, dass sie in das ästhetische (und damit auch in das theologische!) Zentrum von Raum und Feier rücken. Es ist mehr als zweifelhaft, ob ein Raum, der gestalterisch eher den Eindruck von Herrscher und Untertanen als den einer gemeinsamen Feier mit unterschiedlichen Rollen und Aufgaben nahelegt, überhaupt noch für eine Liturgie nach heutigen Maßstäben geeignet ist. Kann man wirklich von einer tätigen Teilnahme aller Mitfeiernden sprechen, wenn die Inszenierung völlig entgegengesetzte Signale aussendet?

Ein besonderes Gewicht kommt in diesem Zusammenhang dem Vorsteherstisch und seiner Verwendung zu.⁴² An welcher Stelle der Sitz im Raum errichtet ist, durch welche ästhetischen Akzente er sich von den übrigen Sitzgelegenheiten unterscheidet und wer auf ihm Platz nehmen darf, ist keineswegs nebensächlich, sondern geht – mit Judith Butler gesprochen – mit einer performativen Inszenierung von Macht einher. Mancherorts sind beachtliche Lösungen entstanden, die sich in ihrer Form den räumlichen Bedingungen anpassen und zugleich den Leitungsdienst in einer gelungenen Balance zwischen Erkennbarkeit und Zurückhaltung erkennbar machen. Dem stehen allerdings Modelle gegenüber, die an eine machtvolle Autorität, aber nicht an den Leitungsdienst innerhalb einer gottesdienstlichen Feier denken lassen.⁴³ Aus machttheoretischer Sicht bedenklich ist ferner die

40 Vgl. SC 124.

41 Vgl. die Übersicht über die Debattenschwerpunkte im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert: Böntert, Stefan: »Katholischer Kirchenbau zwischen theologischem Anspruch und gesellschaftlichem Wandel. Raumkonzepte in der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum«, in: Frank Bösch/Lucian Hölscher (Hg.): *Jenseits der Kirche. Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren*, Göttingen: 2013, S. 29-58.

42 Vgl. dazu die historische und systematische Studie von Keplinger, Josef: *Der Vorsteherstisch. Funktionalität und theologische Zeichenstruktur* (= Pius-Parsch-Studien, Band 11), Freiburg i.Br.: 2015, die allerdings im (liturgie-)theologischen Horizont verbleibt und keinerlei Bezug zu den machttheoretischen Dimensionen des Vorsteherstisches herstellt.

43 Ein besonders anschauliches Beispiel für diesen Typ von Sitz steht in der Kirche St. Peter im westfälischen Waltrop.

rechtliche Regelung, dass der Sitz ausschließlich dem geweihten Priester vorbehalten bleiben muss. Wenn Laien einer Feier vorstehen, müssen sie andere Sitze einnehmen, der Vorstehersitz bleibt leer.⁴⁴ Man ahnt, welche Konsequenzen in der Wahrnehmung damit verbunden sind: Den Laien, aber auch den durch sie geleiteten Feiern, kommt in diesem Augenblick eine geringere Bedeutung zu als dem geweihten Vorsteher. Mehr noch: Durch diese Regelung wird dem geweihten Vorsteher performativ eine besondere Position zugesprochen, eine »Sakralmacht«, selbst wenn er gar nicht im Raum anwesend ist.

Den Herausforderungen, welche die Einsicht in die performative Dimension der Macht an die liturgiewissenschaftliche, aber auch an die liturgiepraktische Arbeit stellt, sollte nicht ausgewichen werden. Diese Perspektive ist gewinnbringend, weil sie die in theologischen Konzepten eingeschriebenen (und zumeist verborgenen) Machtstrukturen aufdeckt. Welche Repräsentationen von Macht und Rangordnung sind in Praxis und Reflexion der Liturgie eingewoben? Was wird in diesen Konzepten an möglichen Risiken nicht hinreichend beachtet – oder möglicherweise sogar aktiv verschleiert? Wo können bestimmte theologische Koordinaten im Gottesdienst bei den handelnden Personen übersteigerte und damit riskante Selbstwahrnehmungen begünstigen (»theokratische Auserwähltheitsideologien«⁴⁵) – mit unabschätzbaren Folgen? Wie tragen ästhetische Konstellationen dazu bei, Personen so herauszuheben, dass auf die Liturgie in ihrer zentralen Bedeutung als Begegnung von Gott und Mensch ein schiefes Licht fällt?⁴⁶ Ob eine Feier in die Begegnung führt, geistlich fruchtbar ist und als partizipativ empfunden wird, ob die Mitfeiernden in Beziehung zu Gott und zueinander treten können, hängt nicht unwesentlich von den hier waltenden Machtverhältnissen ab. Das Thema der Geschlechtsidentität spielt hier ebenfalls wieder hinein. Denn mit welchen Akzenten über die Rolle der Geschlechter liturgiewissenschaftlich diskutiert wird und wie sie die Praxis bestimmt, ist immer auch eine Frage von Machtverhältnissen.

44 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (= Die Deutschen Bischöfe 62), Bonn: 1999, Nr. 62.

45 Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. 3., vollständig neu bearbeitete Auflage, Freiburg i.Br.: 32005, S. 717.

46 Vgl. B. Kranemann: 2019, S. 14; Ders.: 2018, S. 246.

4. Vulnerabilität: Angewiesenheit und Anerkennung

In ihren jüngeren Beiträgen setzt Judith Butler ihre Überlegungen zur Frage fort, wie das Subjekt in seinen vielfältigen Beziehungen gedacht werden kann.⁴⁷ Dabei widmet sie sich dem Wechselspiel von Anrede und Antwort, von Empfangen und Artikulation, das untrennbar mit dem Subjekt verbunden ist. Eine zentrale Rolle in ihren Analysen spielt der Begriff der Vulnerabilität, mit dem sie die Eigenschaft des Subjektes bezeichnet, angesprochen, berührt, betroffen oder – im schlimmsten Fall – sogar gefährdet und verletzt werden zu können.⁴⁸ In dieser Breite gedacht bezeichnet Vulnerabilität alle Formen des Angesprochenseins⁴⁹, darunter fällt die Erfahrung von vertrauensvoller Liebe genauso wie die Konfrontation mit hasserfüllter Ablehnung: »Vulnerabilität [...] meint für Butler eine prinzipielle und rückhaltlose Empfänglichkeit dafür, von Anderen und Anderem affiziert zu werden«⁵⁰. Ein weiteres Mal lehnt Butler – ganz der Linie ihres Denkens treu bleibend – die Idee ab, diese Dimension als eine Realität zu betrachten, die dem Subjekt bloß innewohnt. Aus ihrer Sicht kann ein Subjekt gar nicht ohne Vulnerabilität gedacht werden.⁵¹ Stets bleibt es auf die Erfahrung der Anrede angewiesen, mehr noch: Erst in der Anrede, d.h. in der Abhängigkeit von anderen, beginnt es als Subjekt zu existieren und kommt zu sich selbst.⁵² Setzt man diese Abhängigkeit als charakteristisch voraus, geht sie natürlich mit nicht unerheblichen Spannungen, ja Risiken einher. Butler ist sich dessen bewusst, dass diese Abhängigkeit vielfach ausgenutzt wird und in der Folge großes Leid entstehen kann. Aus diesem Grund weist sie mit Nachdruck darauf hin, dass jedes Leben immer Anerkennung, Schutz und Unterstützung braucht.⁵³ Die Kategorie der Anerkennung bildet die andere, ergänzende Seite dessen, was Butler Vulnerabilität nennt. Wird einem menschlichen Leben das Recht abgesprochen, bedürftig und angewiesen zu sein, wird ihm die notwendige Anerkennung entzogen, drohen Gewalt und Vernichtung um sich zu greifen. Deshalb ist die Anerkennung eine unverzichtbare Voraussetzung für das Leben: »Woher sonst sollte ein Grundsatz kommen, mit dem wir geloben, andere vor [...] Gewalt zu schützen, [...] wenn nicht aus dem Verständnis einer allgemeinen Verletzbarkeit?«⁵⁴

47 Zu nennen sind hier v.a. Butler, Judith: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt: 3 2012, und Dies.: 1998, S. 9-71. Die Verbindungen, die Butler zwischen Vulnerabilität und Körperlichkeit zieht, können hier nur genannt, aber nicht weiter ausgeführt werden.

48 Vgl. Pistor, Florian: »Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (2016), S. 233-272, 233.

49 Vgl. G. Werner: 2018, S. 196-198.

50 F. Pistor: 2016, S. 239.

51 Vgl. J. Butler: 2012, S. 43-46; Dies.: 2016, S. 172.

52 Vgl. H. Bublitz: 2013, S. 98-100.

53 Vgl. J. Butler: 2012, S. 47; F. Pistor: 2016, S. 245-254.

54 J. Butler: 2012, S. 47.

Die Liturgiewissenschaft findet auch in diesem dritten Aspekt aus dem Denken Butlers einen Anstoß, dem nachzugehen sich lohnt. In diesem Zusammenhang ist vor allem an die tiefgreifenden Spannungen zu erinnern, die bestehen zwischen einerseits der Liturgie der Kirche und andererseits den zahlreichen Strategien, mit denen Menschen unserer Gegenwart ihre Erfahrungen von Bedürftigkeit interpretieren und verarbeiten. Der oftmals schlagwortartig formulierte Vorwurf, die überlieferten gottesdienstlichen Texte und Symbole seien lebensfern, verweist auf die Dissonanzen, die hier bestehen. Dabei ist die Lage geradezu paradox: Während der Begriff der Spiritualität in unserer Gegenwart auf ein breites Echo stößt, also die Einsicht in die eigene Bedürftigkeit weit verbreitet scheint, hat demgegenüber die Liturgie an Anziehungskraft eingebüßt.⁵⁵ Vielen erscheint das gottesdienstliche Leben der Kirche keine Ressourcen mehr bereitzuhalten, aus denen sich ein tragfähiger Umgang mit der Bedürftigkeit des menschlichen Lebens schöpfen ließe. Wenn man es mit einem anderen Ausdruck beschreiben will, dann kann man sagen, dass der Liturgie nur noch eine sehr begrenzte Kompetenz bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen zugetraut wird. Welche Gründe zu dieser Entwicklung führen, kann ich an dieser Stelle nicht weiter vertiefen. In Anbetracht der kulturellen Gegebenheiten bleibt es jedoch eine der entscheidenden Fragen an Theorie und Praxis, ob und inwieweit die Feier Räume für die Dimension der Bedürftigkeit zulässt – und zugleich eine Sprache zu sprechen vermag, die vom Geist der ernsthaften Anerkennung getragen ist. Hier ließen sich zahlreiche Beispiele nennen, für die Reflexions- und Handlungsbedarf besteht. In diesem Zusammenhang ist noch einmal an die bereits erwähnten gleichgeschlechtlichen Paare zu denken. Zumindest katholischerseits ist bisher nicht absehbar, ob die Theologie und mit ihr die Liturgie Räume zu schaffen in der Lage sein werden, in denen diese Partnerschaften Anerkennung und Stärkung finden. Auf anderen Feldern ist man hingegen erfreulicherweise schon weitere Schritte gegangen. Die zahlreichen neu entstandenen Feiern, die in Form und Sprache auf spezifische Lebenssituationen zugehen, weisen in die richtige Richtung und sind ein ermutigendes Signal für das Wissen um die Zusammengehörigkeit von Angewiesenheit und Anerkennung.⁵⁶ In

55 Vgl. Böntert, Stefan: »Ein fruchtbares Spannungsverhältnis. Anstöße aus der Geschichte für das Verhältnis von Liturgie und Spiritualität in der Gegenwart«, in: Ders. (Hg.): Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (= Studien zur Pastoralliturgie, Band 32), Regensburg: 2011, S. 117-146.

56 Vgl. Böntert, Stefan: »Gottesdienste »in der zweiten Reihe«. Einige Perspektiven für Liturgiewissenschaft und Praxis angesichts neuer Feierformen«, in: Birgit Jeggle-Merz/Benedikt Kranemann (Hg.): Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, Freiburg i.Br.: 2013, S. 77-96; Kranemann, Benedikt: »Liturgie in der Perspektive der Anderen. Aufbrüche in die Zukunft des Gottesdienstes aus katholischer Perspektive«, in: Hanns Kerner (Hg.): Aufbrüche. Gottesdienste im Wandel, Leipzig/Trier: 2013, S. 129-148.

diese Reihe gehört das Spektrum der (oft gut besuchten) Segnungsgottesdienste ebenso wie Feiern an Orten, die mit bestimmten Ereignissen oder Alltagserfahrungen verbunden sind (Unfälle, Katastrophen⁵⁷ usw.). Solche Gottesdienste bringen – um die Begrifflichkeit Butlers zu verwenden – Vulnerabilität als eine prägende Grunddimension des menschlichen Lebens zum Ausdruck und bemühen sich in Zeichen und Sprache um eine Gestaltung, in der das Evangelium als eine ermutigende Anerkennung verkündigt wird.

Nehmen wir die Überlegungen zusammen, erweist sich Butlers Denken erneut als ein weiterführender Anstoß für die liturgiewissenschaftliche Kriterienbildung. Ein Herzstück der heutigen Liturgiewissenschaft bildet die Überzeugung vom Paschamysterium, das allen Feiern des Glaubens zu Grunde liegt. Ohne diese Grundlage verlöre das Geschehen seinen Sinn.⁵⁸ Von Judith Butler ist zu lernen, dass eine Liturgie jenseits der fundamentalen Koordinaten von Vulnerabilität und Anerkennung ebenso ins Leere geht. Liturgie als Feier des Paschamysteriums verliert ihren Sinn, ja ihre Existenzberechtigung, wenn sie über die vielfältigen Spannungen in den subjektiven Lebenserfahrungen der Mitfeiernden hinwegsieht. Um es pointierter zu sagen: Jesu Tod und Auferstehung sind das Paradebeispiel für Vulnerabilität und Anerkennung. Deshalb ist das Paschamysterium nur in den Spannungen von Vulnerabilität und Anerkennung, von Kontingenzerfahrung und zuspreekender Anerkennung lebendig erfahrbar. Butlers Denken kann zu einem kritischen Korrektiv gegenüber allen Versuchen werden, bestimmte theologische Denkfiguren oder normativ festgelegte Feierordnungen mit dem Paschamysterium selbst zu identifizieren.

5. Produktive Irritationen

Selbstverständlich können und wollen die genannten Felder aus der Philosophie Judith Butlers kein erschöpfendes Bild ihres umfassenden Denkens liefern. Die Überlegungen mussten sich auf einige Fragmente beschränken, deshalb erheben sie weder den Anspruch, alle Differenzierungen zu berücksichtigen noch die ganze Breite der Veröffentlichungen Butlers in den Blick zu nehmen. Was nur in Grundzügen skizziert werden konnte, müsste um manche Bausteine ergänzt werden. Doch schon der Querschnitt durch die drei Schlüsselkategorien lässt erkennen, welches Reservoir an hermeneutischen Zugängen sich für die Liturgiewissenschaft öffnen kann – vorausgesetzt man ist bereit, sich mit Butlers nicht immer leicht

57 Vgl. Kranemann, Benedikt/Benz, Brigitte (Hg.): Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge. (= Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt, Band 3), Neukirchen-Vluyn/Würzburg: 2016.

58 Vgl. A. Gerhards/B. Kranemann: 2013, S. 125-128.

zugänglicher Sprache zu befassen. Die amerikanische Philosophin liefert der Liturgiewissenschaft produktive Irritationen.

In den letzten Jahrzehnten hat die Liturgiewissenschaft mehrfach Differenzierungsschritte durchlaufen und dabei beträchtlich an hermeneutischer Breite hinzugewonnen.⁵⁹ Auch in Zukunft wird dieser Prozess weitergehen müssen, nicht zuletzt auch mit Blick auf das interdisziplinäre Gespräch mit anderen Kulturwissenschaften. Mir kommt es darauf an zu zeigen, dass der Blick durch die Linse Butlers zu einer weiteren Vertiefung beitragen und die Vielschichtigkeit liturgischen Handelns zum Ausdruck bringen kann. Geschlechtliche Identität und Differenz, Strukturen und Mechanismen von Macht sowie die Erfahrung von Bedürftigkeit prägen menschliches Leben grundlegend und zu jeder Zeit, deshalb spielen sie immer auch eine Schlüsselrolle, wenn Menschen miteinander ihren Glauben feiern.

Mit der letzten Bemerkung ist schon angedeutet, dass mein Plädoyer für die Verwendung von Analysekatégorien aus dem Werk Butlers nicht allein aus der Leidenschaft für das Vergessene oder Verdrängte erwächst, sondern zugleich von der theologischen Mitte des gottesdienstlichen Lebens her denkt. Sämtliche Feiern sind von der Überzeugung getragen, dass in den Zeichen und Texten eine Begegnung zwischen Gott und Mensch stattfindet. Diese Hinwendung Gottes umfasst das ganze Leben der Feiernenden, was die Brüche und Umwege, den Zweifel⁶⁰, die Verletzungen, aber auch die Dimensionen von Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit oder Macht miteinschließt. Die Liturgie bliebe auf halbem Wege stecken, wollte man bestimmte Lebenserfahrungen und -prägungen ausschließen. Wie könnte eine Liturgiewissenschaft bestehen, die stillschweigend davon ausgeht, man müsse neutral, also unberührt von diesen Dimensionen Liturgie feiern und über Liturgie wissenschaftlich arbeiten?

Mit dieser Frage bin ich wieder am Anfang meines Beitrags angekommen, nämlich bei den gegenwärtigen Krisen der katholischen Kirche. Die Krisen zu bearbeiten, sowohl in struktureller als auch in theologischer Hinsicht, ist eine strapaziöse Aufgabe und wird vermutlich noch lange Zeit in Anspruch nehmen. Die Liturgie gehört bei der Aufarbeitung zwingend auf die Tagesordnung kirchlicher Verantwortlicher, muss aber auch die theologische Wissenschaft beschäftigen. Der Rekurs auf Judith Butler kann dabei helfen, alle Versuche, die Liturgie als eine nicht ins Gewicht fallende Größe zu betrachten, als zu kurz gegriffen zu entlarven. Mindestens drei Gründe lassen sich dafür nennen: *Erstens* verschleiern solche Versuche den performativen Charakter liturgischer Zeichen und Texte und bieten damit

59 Vgl. Kranemann, Benedikt: »Die liturgische *actio* im Blick. Methoden gegenwärtiger Liturgiewissenschaft«, in: Stefan Böntert (Hg.): *Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeyer im ökumenischen Gespräch* (= Studien zur Pastoraltheologie, Band 40), Regensburg: 2015, S. 362-379.

60 Vgl. Böntert, Stefan: »Du hast uns geschaffen, doch wir kennen dich kaum«. *Gottesdienst feiern im Angesicht des Zweifels*«, in: *Liturgisches Jahrbuch 67* (2017), S. 69-90.

bestenfalls eine eingeschränkte Sicht auf den Zusammenhang von Liturgie, Ekklesiologie und Anthropologie. *Zweitens* erweisen sich die Analysekatoren Butlers als hilfreich, wenn es darum geht, Konfliktfelder aufzuspüren, die aus theologischen Konzepten oder kirchenrechtlichen Ordnungen der Liturgie erwachsen und in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens fatale Auswirkungen haben können. Es gilt, wie Andreas Odenthal es formuliert, »eine neue Aufmerksamkeit für die am Ritual beteiligten Menschen und ihre Grenzen zu gewinnen [...]. Missbrauch setzt nicht erst beim sexuellen Missbrauch ein«⁶¹. *Drittens* kann eine erweiterte Hermeneutik helfen, die Praxis aus bestehenden Einseitigkeiten zu befreien und in einer nuancierteren Form weiterzuentwickeln.

Judith Butler stärker, als es bisher der Fall ist, liturgiewissenschaftlich zu rezipieren, ist deshalb eine lohnende Aufgabe. Wenn es gelungen ist, die produktiven Irritationen ihres Ansatzes deutlich zu machen, haben die Überlegungen ihr Ziel erreicht.

61 A. Odenthal: 2019, S. 18.

Biblische Perspektiven

Empathie, Betrauerbarkeit und Verwandtschaft

Biblisch-narratologische Überlegungen im Anschluss an die politische Philosophie Judith Butlers

Ilse Müllner

1. Antigone und Rizpa

1.1 Judith Butlers Antigone Rezeption: Nachdenken über Verwandtschaft und Staat

»Hat nämlich nicht der Bestattung unsere beiden Brüder Kreon den einen gewürdigt, dem anderen sie verwehrt? Den Eteokles zwar hat er, wie man sagt, nach dem Recht, in richtiger Anwendung, und nach dem Brauch in der Erde bestattet, mit reichen Ehren bei den Toten. Den elend Gefallenen, des Polyneikes Leiche aber – den Städtern sagt man, sei es kundgetan – solle man nicht im Grabe bergen, und auch keiner solle um ihn klagen, sondern ihn unbeklagt, unbestattet lassen, den Vögeln ein begehrter Vorrat, wenn sie ihn sehen, zu willkommenem Fraß«¹.

Im Krieg gegen Theben kommt Polyneikes um. Weil er seine Heimatstadt angegriffen hatte, verwehrt der neue Machthaber Kreon ihm die Bestattung. Seine Schwester Antigone lehnt sich aus Liebe, im Zorn und auch mit einem Sinn für jenes Recht, das nicht durch den Tod verwirkt wird, gegen das Verbot auf. Sie leistet »Widerstand aus Verstrickung«². Dabei riskiert und verliert sie ihr eigenes Leben, indem sie sich gegen den Machthaber zur Wehr setzt und den Leichnam des Bruders bestattet.

Mit Blick auf *den Toten* bedeutet die Verweigerung einer Bestattung eine Verschärfung des Todesurteils, weil dem so zugerichteten Menschen der Eingang in die Welt der Toten verwehrt wird. Die *Hinterbliebenen* sehen sich vor die unmögliche Aufgabe gestellt, ihren Abschied ohne ritualisierte Trauer zu vollziehen. Indem

1 Sophokles, Antigone. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1981, S. 25-29.

2 Riedl, Anna Maria: Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (= Gesellschaft – Ethik – Religion, Band 8), Paderborn: 2017, S. 139.

der Machthaber ihnen den Raum zur Trauer verwehrt, wird der Tote als unbetrauerbar dargestellt. Jene Solidarität mit den Toten, die sich von der Antike bis in die Gegenwart in Riten der Trauer ausspricht, soll – geht es nach dem Machthaber Kreon – dem Feind gerade nicht zukommen. Die im Leben gewobenen Bande zur Schwester gelten nicht mehr, und nachträglich zu knüpfende Bindungen an den Toten – in der literarisch entworfenen Welt ebenso wie in den Köpfen und Herzen der Lesenden – sollen unterbunden werden. Doch der Plan Kreons geht nicht auf, weil Antigone in ihrer Liebe zum Bruder das Verbot übertritt. Anstelle des Verschweigens und Vergessens treten heftige Auseinandersetzungen, die schließlich in eine Vervielfältigung des Todes münden. Die zur Strafe eingemauerte Antigone bringt sich um, was eine Kettenreaktion auslöst, sodass sich schließlich auch die Frau des Tyrannen Kreon das Leben nehmen wird.

Judith Butler setzt sich 2000 in einem Essay mit einer philosophischen Traditionslinie der Antigone-Rezeption auseinander.³ Besonders anregend scheint mir für die Bibelwissenschaften ihre Antigone-Interpretation in Verbindung mit der (vor allem in »Die Raster des Krieges«⁴ ausgearbeiteten) Kategorie der Betrauerbarkeit. Der Zugang meines Aufsatzes ist in mehrfacher Hinsicht eklektisch. Aus dem umfangreichen und hoch komplexen Werk Judith Butlers greife ich mit der Betrauerbarkeit eine Kategorie auf, die in der Systematik ihrer Arbeiten wohl nicht einmal als zentrale Kategorie angesehen werden kann, auch wenn eine Linie von Betrauerbarkeit zur Vulnerabilität führt und damit nahe ein Feld, mit dem sich Butler intensiv auseinandersetzt.⁵ Der eklektische Zugang ist dem Interesse einer Wissenschaftlerin geschuldet, das sich vor allem auf das Verstehen der biblischen Texte richtet und in dieser exegetischen Arbeit auch auf Begriffe aus den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften zugeht, um diese als heuristische mit den biblischen Texten ins Gespräch zu bringen. Getragen wird dieses Vorgehen von der Hoffnung, das Gespräch möge den biblischen Text erhellen, vielleicht aber auch der Arbeit mit dem Begriff dienen und darin mit dem Umweg über den fremden, kanonischen Text einem besseren Verstehen gegenwärtiger gesellschaftlicher Prozesse. Der Begriff der Betrauerbarkeit scheint mir hier besonders fruchtbar zu sein.

Eklektisch ist der in diesem Aufsatz gewählte Zugang aber auch, weil er notwendigerweise Aspekte des Werks von Butler außer Acht lässt, die diskutiert werden müssten, wenn man sich systematischer mit Butlers politischer Philosophie auseinandersetzt. Ich denke vor allem an Butlers Israelkritik, auf die ich hier nur in diesem Zusammenhang insofern eingehe, als ich auf die darum entstandene

3 Vgl. Butler, Judith, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York 2000.

4 Butler, Judith: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a.M.: 2010.

5 Vgl. Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: *ThRev* 114/3 (2018), S. 179–202.

Diskussion hinweise. Butlers Kritik am Staat Israel, die sie vor allem in der Monographie »Am Scheideweg«⁶ ausgearbeitet hat, müsste umfassender im Kontext der zunehmend virulent werdenden Verbindung von Antisemitismus und Israelkritik diskutiert werden. Hier wäre einerseits der Aspekt der von Butler gegen Israel herangezogenen jüdischen Tradition noch genauer zu untersuchen, ein Vorgehen, das Micha Brumlik bereits 2016 gewählt hat.⁷ Andererseits müsste Butlers Staatsverständnis, wie es sich auch in neueren Arbeiten niederschlägt,⁸ insgesamt als Deutungshorizont herangezogen werden, was den Rahmen dieses Aufsatzes vollständig sprengen würde.⁹ Auch wenn ich mit vielen Aspekten der politischen Analysen Butlers nicht konform gehe, so sehe ich doch den Gewinn, den zentrale analytische Kategorien für das Denken und eben auch für die Bibelwissenschaften haben können, was für mich Grund genug ist, mich mit dem Stellenwert der Trauer in Butlers politischer Philosophie auseinanderzusetzen.

In der bereits angeklungenen Antigone-Arbeit greift Butler vor allem auf Hegel und Lacan zurück. Hegel hat sich mit dem Antigone-Mythos unter dem Antagonismus von Verwandtschaft und Staat auseinandergesetzt. Indem Hegel – nach Butler – Antigone dem Gesetz des Hauses, Kreon dagegen dem Gesetz des Staates zuordnet, scheint er eine Trennung von Verwandtschaft und Staat vorauszusetzen.¹⁰ Butler zeigt hingegen überzeugend, dass sowohl Verwandtschaft als auch Staat im Stück von Sophokles komplexer zu denken sind. Denn die Familie Antigones als Tochter des Ödipus und seiner Mutter Jokaste ist so sehr verworren, dass sie in der westlichen Kultur spätestens mit Freud zum Inbegriff eines komplizierten Verwandtschaftsnetzes geworden ist. So stellt sich die Frage, welche Art von Verwandtschaft Antigone mit ihrem Handeln verteidigt:

»Stellt man Antigone und Kreon als gegensätzliche Kräfte von Verwandtschaft und Staatsmacht einander gegenüber, so vernachlässigt man völlig, wie Antigone sich bereits von den Verwandtschaftsbeziehungen gelöst hat; man übersieht, wie Antigone, selber Kind aus einer inzestuösen Verbindung und ihrerseits einer unmöglichen und todgeweihten Liebe zu ihrem Bruder verfallen, mit ihrem Handeln andere zwingt, sie als »männlich« zu sehen, und wie damit die Art und Wei-

-
- 6 Butler, Judith: *Am Scheideweg*. Judentum und die Kritik am Zionismus, Frankfurt a.M.: 2013.
 7 Vgl. Brumlik, Micha: »Judith Butlers Kritik des Staates Israel aus Quellen der jüdischen Tradition«, in: Lars Distelhorst (Hg.): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers* (= Staatsverständnisse, Band 85), Baden-Baden: 2016, S. 183-207.
 8 Z. B. Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Erste Auflage (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 2258), Berlin: 2018.
 9 Vgl. Distelhorst, Lars (Hg.): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers* (= Staatsverständnisse, Band 85), Baden-Baden: 2016.
 10 Vgl. Butler, Judith: *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod* (= *Erb-schaft unserer Zeit*, Band 11), Frankfurt a.M.: 42013a, S. 17f.

se zweifelhaft wird, in der Verwandtschaftsbeziehungen Geschlechteridentitäten stützen können«¹¹.

Und darüber hinaus: Wenn wir den Verwandtschaftsbegriff als performativen verstehen, dann stellt sich auch die Frage, inwieweit das Handeln der Antigone Verwandtschaft herstellt:

»Verwandtschaft ist hier nicht eine Situation, in der sie sich einfach befindet, vielmehr ein Bündel von Praktiken, die auch sie selber ausübt; es handelt sich um Beziehungen, die jeweils durch die Praxis ihrer Wiederholung neu eingesetzt werden. Wenn sie ihren Bruder begräbt, dann handelt sie nicht aus schlichter verwandtschaftlicher Bindung, als ob Verwandtschaft ihr ein Prinzip des Handelns vorgäbe, sondern ihr Handeln ist das Handeln der Verwandtschaft, die performative Wiederholung, die die Verwandtschaft als öffentlichen Skandal wieder herstellt. Es ist die Verwandtschaft, die sie durch ihre Tat wiederholt«¹².

Es geht also nicht um eine einfache Dichotomie zwischen Verwandtschaft und Staat, sondern beide Begriffe sind in sich und in ihrem Verhältnis zueinander komplex. Die Trauerhandlungen Antigones befinden sich nicht auf der Seite von Verwandtschaft und stünden gegen den Staat, sondern sind in der Perspektive Butlers auch ein Skandalon für das Verwandtschaftssystem, das durch das inzestuöse Begehren Antigones sowohl angefragt als auch hergestellt wird.

Gleichzeitig weist der Antigone-Mythos auf die öffentliche Wirksamkeit von Trauer hin. Trauerritten stellen überindividuelle Verbindungen zwischen Menschen her und konstituieren Gruppen. Gerade darin liegt ihre politische Brisanz. Überhaupt bietet die Trauer als politische Kategorie einen Schlüssel zu gesellschaftlichen Wahrnehmungs- und Handlungsmustern, wie weiter unten noch auszuführen sein wird. Ich werde im Folgenden nicht allgemein über die Grundlegung ethischen Handelns reflektieren – das wäre im Rahmen eines solchen Aufsatzes vermessen. Wohl aber will ich den Gedanken der Betrauerbarkeit aufgreifen, differenzieren und ihn mit Fragestellungen einer biblisch fundierten politischen Ethik verbinden.

1.2 Verweigerung und Trauer – Gemeinsame Linien zwischen Antigone und Rizpa

»Und er gab sie in die Hand der Gibeoniter. Diese richteten sie auf einem Berg vor JHWH hin. So fielen die Sieben gemeinsam. Sie wurden in den ersten Tagen der Ernte getötet, zu Beginn der Gerstenernte. Rizpa, die Tochter Ajas, nahm das Trauergewand und breitete es für sich auf dem Felsen aus vom Beginn der Ernte

11 J. Butler: 2013a, S. 19.

12 Ebd., S. 94.

bis sich Wasser über jene vom Himmel ergoss. Sie ließ nicht zu, dass sich die Vögel des Himmels auf ihnen niederließen bei Tag noch die Tiere des Feldes bei Nacht« (2 Sam 21,9-10; ÜS I.M.).

David liefert die letzten Nachkommen der Familie seines Amtsvorgängers Saul an die Einwohner*innen von Gibeon aus. Er versucht, auf diese Weise einmal begangenes Unrecht wiedergutzumachen und durch den Ausgleich eine von JHWH auf das Land gebrachte Hungersnot zu beenden. Nach der Hinrichtung der Sauliden wird ihnen offenbar eine Bestattung verweigert; allerdings fehlt anders als in Sophokles' *Antigone* sowohl eine Begründung dafür als auch das Auserzählen des Vorgangs.

Erst durch das widerständige Handeln der Rizpa, die die Leichname vor dem Zugriff der wilden Tiere bewahrt, wird die fehlende Bestattung überhaupt zum Thema. Rizpa ist eine der Frauen Sauls und Mutter von fünf der Hingerichteten. Rizpa, die davor nur einmal als Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen machtvollen Männern vorgekommen war (2 Sam 3,6-11), wird hier zur Heldin. Sie versucht die Würde der Toten zu bewahren, indem sie die Leichname über Monate hinweg davor bewahrt, von wilden Tieren beschädigt zu werden. Ihr mutiges Handeln hat Konsequenzen auch für den amtierenden König, für David. Als man ihm von Rizpas Solidarität mit den Toten erzählt, erinnert er sich, dass auch sein Vorgänger Saul und dessen mit ihm im Kampf umgekommenen Söhne noch nicht angemessen bestattet worden waren. Er lässt die Leichen zum Grab der saulidischen Familie überführen und sie damit an jenen Ort bringen, der ihnen angemessen ist.

Die kosmische Unordnung – erzählerisch ausgedrückt in der Hungersnot – kommt mit diesem Handeln zu einem Ende: »Danach ließ sich Gott für das Land erbiten« (2 Sam 21,14). Wir sehen an dieser Erzählung, wie sehr das Leben der Einzelnen als sozial eingebunden verstanden und in welchem Maß menschlichem Handeln, vermittelt über das Göttliche, kosmische Wirkung zugeschrieben wird. Seit einigen Jahren sprechen wir mit Blick auf die hebräische Bibel und den Alten Orient von »konstellativer Anthropologie«¹³. Der Einzelne wird von seinen Beziehungen her verstanden und in hohem Maß als sozial eingebunden beschrieben. Zudem besteht ein komplexer Zusammenhang zwischen Körperbildern und Sozialstruktur. Gesundheit und Krankheit in der Leibsphäre hängen mit Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Sozialsphäre zusammen. Diese Zusammenhänge enden nicht an den Grenzen des Menschlichen. Gerade die Erzählung von der Hungersnot in 2 Sam 21 zeigt, dass ungerechte soziale Verhältnisse – in diesem Fall

13 Janowski, Bernd: »Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament«, in: Christian Frevel (Hg.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (= *Quaestiones disputatae*, Band 23), Freiburg i.Br. u.a.: 2010, S. 64-87.

sowohl der Eidbruch durch Saul als auch die fehlende Bestattung der hingerichteten Sauliden – Auswirkungen auf die natürlichen Vorgänge haben. Der Zusammenhang zwischen sozialer (Un-)Gerechtigkeit und natürlichen Vorgängen gehört wesentlich zum biblischen wie insgesamt zum altorientalischen Gerechtigkeitsbegriff (s. a. Hos 4,1-3; Ps 82,5 u. a.): »Erst die konnektive, d. h. soziale und ökologische Qualität der G.[erechtigkeit] verknüpft die disparaten Erscheinungen der Welt zu einem sinnvollen Kosmos. Deshalb werden Störungen der menschlichen Ordnung oft mit Störungen des Kosmos verbunden«¹⁴.

1.3 Solidarität mit den Toten als moralisches Thema und öffentliches Handeln

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat 1929 Rizpa und Antigone miteinander in Beziehung gesetzt: »Auch die Juden wissen um die ewige Antigone. Auf ihre, jüdische Art«¹⁵. In der Lektüre der Gegenwart stolpern wir sicherlich über die Qualifizierung von Antigones Handeln als »ewig« und die Rede von einer »eigenen, jüdischen Art« löst Befremden aus. Dennoch bleibt der Gedanke einer Verbindung zwischen diesen beiden literarischen Gestalten anregend sowohl für die Interpretation der Texte als auch für allgemeinere Reflexionen zum Thema Trauer, allemal in seinen politischen Kontexten. Auch wenn wir wohl mit dem Wort »ewig« zurückhaltender wären, so ist doch nicht zu übersehen, dass es sich bei der Antigone des Sophokles um einen großen Stoff handelt, dessen »überzeitliche Qualität« sich in der literarischen und philosophischen Wirkungsgeschichte niederschlägt.¹⁶

Sowohl Rizpa als auch Antigone setzen sich über ein Bestattungsverbot hinweg. Ihre Solidarität mit den Toten bringt sie an gesellschaftliche Grenzen und wirft die Frage nach moralischem Handeln auf die jeweiligen Herrscher zurück. Darin ist das solidarische Handeln dieser beiden literarischen Figuren widerständiges Handeln, weil es die Unmenschlichkeit der Machthaber demaskiert und ihnen humanes

14 Kügler, Joachim: »Art.: Gerechtigkeit«, in: Christian Frevel/Angelika Berlejung (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt: 3 2015, S. 223-225, hier S. 223. Vgl. ebenso Assmann, Jan: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München: 1995.

15 Buber, Martin: »Weisheit und Tat der Frauen«, in: Martin Buber, Kampf um Israel. Reden und Schriften (1921-1932), Berlin: 1933, S. 107-114, hier S. 114.

16 Vgl. Hartenstein, Friedhelm: »Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2 Samuel 21,1-14 und 2 Samuel 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos«, in: Michaela Bauks/Kathrin Liess/Peter Riede (Hg.): Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: 2008, S. 123-143, hier S. 124f. Zur literarischen Rezeptionsgeschichte vgl. Steiner, George: Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 2124), Berlin: 2014. Zur philosophischen Rezeption mit besonderem Augenmerk auf Hegel und Lacan vgl. J. Butler: 2013a.

Handeln entgegensetzt. Von Widerstand zu sprechen ist auch deshalb angemessen, weil die Trauerriten sowohl Rizpas als auch Antigones in der Öffentlichkeit stattfinden und gesellschaftliche Wirkung entfalten. Kreons Angst richtet sich auf diese solidarisierende Wirkung, die er als Angriff auf seine politische Macht erlebt, weshalb die Auseinandersetzung zwischen Antigone und Kreon eskaliert. David hingegen reagiert auf die Erzählung vom Handeln Rizpas damit, dass er sein eigenes Verhalten zum Umgang mit Saul hinterfragt und für die Bestattung Sauls und Jonatans sorgt.

Die beiden oben im Antigone-Mythos identifizierten Themen sind auch in der Auslegung der Rizpa-Erzählung produktiv. Auch hier geht es einerseits um das Verhältnis zwischen Verwandtschaft und Staat und andererseits um die Frage der Betrauerbarkeit. Beide Themenfelder sind nicht nur für die Rizpa-Erzählung, sondern für die Erzählungen der Samuelbücher insgesamt prägend.

2. Verwandtschaft und Staat in den Samuelbüchern

»King and Kin«, so titelte 1986 der Bibelwissenschaftler Joel Rosenberg eine Monographie über »Political Allegory in the Hebrew Bible«. In der Tat ist Familie ein zentrales Thema politischer Organisation in den großen Erzählungen des Ersten Testaments. Vor allem drei Textbereiche treten hier prominent hervor: 1) die Urgeschichte sowie 2) die Elzelternerzählungen der Genesis und 3) die Samuelbücher. In der Genesis wird »Volksgeschichte als Familiengeschichte« erzählt – so der prägende Ausdruck von Irmtraud Fischer. Die Menschheit wird in der Urgeschichte (Gen 1-11) als Nachkommen des ersten Paares, Adam und Eva, dargestellt. Das Volk Israel konstituiert sich langsam über Generationen hinweg als Nachkommenschaft Abrams und Sarais (Gen 12-36), denen in Gen 12 die doppelte Verheißung von Land und Nachkommen gegeben wird. Und die Samuelbücher erzählen die Geschichte des Königtums als eine Geschichte der ersten beiden Königsfamilien, wobei Sauls Familie nicht von Dauer ist, wohingegen mit Davids Familie in eine ewige Dynastie (2 Sam 7) gegründet wird. Während jener Epochen des biblischen Israel, die für die Literaturwerdung maßgeblich sind, bündelt sich in der Familie die Zusammengehörigkeit des Volks. Literargeschichtlich ist es sehr wahrscheinlich, dass dieses Konzept einer basalen Verwandtschaftsstruktur zwar bereits in der Königszeit entwickelt, in nachexilischer Zeit aber systematisiert und profiliert wurde. In der Perserzeit (ausgehendes 6. bis 4. Jhdt. v.u.Z.) konnte man nicht mehr auf die identitätsstiftenden Systeme des Königtums oder des Tempels zurückgreifen, sondern war von der Exilserfahrung geprägt, in der die Judäer*innen in Familienverbänden in Babylon gelebt hatten:

»Die Bibel stellt die Anfänge prägender Epochen in der Form von Familienerzählungen dar, da im genealogischen Denken des Alten Orients für alle Nachkommen gilt, was für die Gründergeneration galt. Gemeinsamer Ursprung vergewissert in Zeiten der Krise und wirkt identitätsbildend und -stärkend, wo soziale Gruppen neu formiert werden müssen. Da die (Groß-)Familie zu allen Zeiten in Israel die soziale Grundeinheit war, bewährte sich diese Form der Darstellung in allen politischen Organisationsformen, überdauerte die Königszeit und schuf sozialen Zusammenhalt in der substaatlichen Existenz der Perserzeit und des Hellenismus«¹⁷.

3. Bildung von Identitäten

Gemeinschaften konstituieren sich aber nicht nur mit dem Blick nach innen, sondern auch durch die Verständigung über die jeweils Anderen. Kollektive Identitäten bilden sich einerseits dadurch aus, dass interne Gemeinsamkeiten betont werden. Andererseits werden nach außen hin Grenzen gezogen und die Differenzen zu den damit als außen konstituierten Anderen hervorgehoben. Identitätsbildungsprozesse sind fluide und weder abgeschlossen noch ausschließlich. Menschen schließen sich zu Gruppen zusammen, wobei das Gewicht der jeweiligen Identitätsformation situativ bedingt ist und deshalb Veränderungen unterliegt. Vor allem zwei Missverständnisse prägen häufig das Denken über Identität: *Erstens* die Vorstellung, dass Identität überhaupt keine Bedeutung haben würde. Diese Form des Reduktionismus »äußert sich darin, daß der Einfluß eines Gefühls der Identität mit Anderen auf das, was wir schätzen und wie wir uns verhalten, ignoriert oder gänzlich vernachlässigt wird«¹⁸. Die zweite Form des Reduktionismus besteht darin, eine einzelne Gruppenzugehörigkeit in dem Maß zu privilegieren, dass weder die Vielschichtigkeit der Gemeinschaft noch die Pluralität der Identitäten der je Einzelnen oder auch das Moment der Wahl darin zum Ausdruck kommen. Dieses Denken der singulären Zugehörigkeit ignoriert, dass jeder Mensch in vielen Gruppen und sozialen Zusammenhängen zu Hause ist und dass er die Wahl hat, welches Moment der Zugehörigkeit für ihn stärker zum Tragen kommt als andere. Natürlich gilt die Wahlfreiheit unter den jeweils konkreten Lebensbedingungen, zu denen auch Rassismus, Antisemitismus oder Misogynie gehören können, so dass es unter bestimmten politischen Konstellationen für einzelne unmöglich wird, sich von Aspekten ihrer personalen Identität zu distanzieren oder sich in anderer Weise

17 Fischer, Irmtraud: »Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen«, in: BiKi 4 (2015), S. 197.

18 Sen, Amartya Kumar: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München: 2010, S. 34.

frei zu diesen zu verhalten. Die Reaktionen auf die Zuschreibungen der Anderen gehören zu Identitätsbildungsprozessen hinzu:

»Emotionsgeladene Zuschreibungen können zwei verschiedene, aber miteinander zusammenhängende Verzerrungen enthalten: eine falsche Beschreibung von Menschen, die einer angegriffenen Kategorie angehören, und ein Beharren darauf, daß die falsch beschriebenen Merkmale die einzigen seien, die für die Identität der angegriffenen Person relevant sind. Um sich dagegen zu wehren, kann der Angegriffene versuchen, die Zuschreibung bestimmter Merkmale zurückzuweisen, und außerdem auf andere Identitäten verweisen, die er besitzt«¹⁹.

Identitäten werden also nicht »gefunden« – so eine der zentralen Thesen von Amartya Sen –, sondern in einem Wechselspiel von Selbst- und Fremdzuschreibungen konstituiert und durch wiederholende Praktiken verfestigt. In der Iteration liegt auch ein Moment der Freiheit, weil die wiederholende Zitation nie total sein kann, weil sie immer die Möglichkeit enthält, sich zu verhalten.²⁰ In den komplexen Bildungsprozessen sozialer Identitäten spielt es auch eine Rolle, wie mit dem Leiden Anderer umzugehen ist. Welches Leiden wird in einer Gruppe überhaupt dargestellt, welches verschwiegen? Wessen Leiden wird als weniger relevant hingenommen, wessen Leiden betrifft? Wie intensiv werden die Leidenden dargestellt, in welchen Medien geschieht das? Sind es Texte oder Bilder, in denen Leiden sichtbar gemacht wird?²¹ Aus wessen Perspektive wird auf das Leiden der Anderen geschaut? Wer die »Anderen« sind, steht nicht von vornherein fest, sondern wird unter anderem auch dadurch bestimmt, wie das Leiden bestimmter Gruppen dargestellt wird.

In diesen Komplex hinein gehört auch die Frage danach, welche Menschen als betrauerbar gelten und welchen Gruppen keine Trauer entgegengebracht wird. Nach innen stärkt die kollektive Trauer das Gefühl von Zugehörigkeit, nach außen hin setzt sie eine Grenze mit massiven ethischen Konsequenzen. Die Entscheidung darüber, wer als betrauerbar gilt und wer nicht, ist ein politischer, weil identitätsstiftender Akt. Das ist eine der zentralen Thesen Judith Butlers, die sie in der Monographie *Die Raster des Krieges (Frames of War)* ausarbeitet, aber schon über mehrere Publikationen hinweg vorbereitet hat.

19 A. K. Sen: 2010, S. 23.

20 Vgl. G. Werner: 2018, S. 188.

21 Vgl. zur Ikonographie des Leidens und zur Darstellung von Gewalt und Krieg in der Fotografie Sontag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*. 3. Auflage, Frankfurt a.M.: 2010; zur Auseinandersetzung mit ihren Thesen vgl. Butler, Judith: *Krieg und Affekt*, Zürich/Berlin: 2009b, S. 53-68; J. Butler: 2010, S. 65-97.

4. »Dies ist ein Leben, das einmal gelebt sein wird«²². Prekäres Leben und *futurum exactum*

Jedes Leben wird einmal gelebt worden sein, jedes Leben ist von Beginn bis zum Ende gefährdet. Diese (nicht nur) anthropologische Konstante bildet den Ausgangspunkt eines Nachdenkens über die Betrauerbarkeit als politische Kategorie. Denn mit der Anerkennung der Verletzbarkeit *aller* Menschen²³ bilden sich zugleich Weichenstellungen für die Konstituierung von Identitäten heraus. Davon scheinen mir zwei von besonderer Bedeutung zu sein: *Erstens* wessen Gefährdung betrifft mich, wessen Gefährdung nehme ich aber nicht zur Kenntnis? *Zweitens* wenn ich Leben als verletzlich wahrnehme: Wo reagiere ich mit Empathie, wo mit Trauer?

»Wir werden nicht zunächst geboren und sind irgendwann später gefährdet; vielmehr ist das Gefährdetsein als solches mit der Geburt koextensiv (die Geburt ist per definitionem eine Gefährdung), was bedeutet, dass es darauf ankommt, ob dieses neue Wesen überlebt oder nicht und dass sein Überleben von einem, wie wir sagen könnten, sozialen Netz helfender Hände abhängt. Nur in Verhältnissen, in denen sein Tod von Bedeutung ist, kann der Wert dieses Lebens zutage treten. Betrauerbarkeit ist somit Voraussetzung dafür, dass es auf ein bestimmtes Leben ankommen kann. [...] In der Alltagssprache gilt die Trauer dem Leben, das vorüber ist; dieses Leben ist als vergangenes Gegenstand der Trauer. Nach der Struktur des gleichfalls zur Alltagssprache gehörenden *futurum exactum* ist Betrauerbarkeit Möglichkeitsbedingung der Entstehung und Erhaltung von Leben. Das *futurum exactum* »Ein Leben wird gelebt worden sein« ist schon zu Beginn eines gerade erst begonnenen Lebens vorausgesetzt«²⁴.

Gefährdung als allgemeine Bedingung des Lebens könnte in einer idealen Welt dazu führen, dass wir grundsätzlich miteinander solidarisch sind und dementsprechend handeln. Wir alle wissen, dass das nicht so ist, dass nämlich die Einsicht in die eigene Gefährdung und in die Gefährdung Anderer nicht aus sich selbst dazu führt, dass wir versuchen, die Anderen ebenso zu beschützen wie uns selbst. Offenbar muss es andere Begründungsfiguren für ethisches Verhalten geben als das Bewusstsein, dass unser aller Leben immer auch gefährdet ist. »Der geteilte Gefährdungszustand führt nicht zu wechselseitiger Anerkennung, sondern zur

22 J. Butler: 2010, S. 22.

23 Zur Frage des Anthropozentrismus und der Bestimmung eines ethisch relevanten Konzepts von Leben vgl. J. Butler: 2010, S. 24-29.

24 Ebd., S. 22.

Ausbeutung ganz bestimmter Bevölkerungsgruppen, zur Ausbeutung von Leben, die nicht ganz als Leben zählen und als ›zerstörbar‹ und ›unbetrauerbar‹ gelten«²⁵.

Neben unendlich vielen anderen Zeugnissen menschlicher Kulturen zeugen auch die biblischen Gebote davon, wie anspruchsvoll es ist, menschenwürdiges Handeln einzüben, dass es eines großen Aufwands bedarf, um ein lebensförderliches Miteinander zu stabilisieren, und wie prekär ein solcher Zustand ist.

5. Empathie, Betrauerbarkeit und moralisches Lernen

Gemeinschaften konstituieren sich selbst unter anderem auch dadurch, dass manche Menschen als betrauerbar erachtet werden, wohingegen es auf das Leben Anderer scheinbar nicht ankommt. Kriegerische und terroristische Gewalt können überhaupt nur dadurch ausgeübt werden, dass sowohl Empathie als auch Betrauerbarkeit mit einigen Gruppen von Menschen suspendiert werden. Judith Butler nimmt wahr, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt auch dadurch hergestellt wird, dass ausgeschlossenen Gruppen die Betrauerbarkeit verweigert wird; manche Leben gelten als stärker betrauerbar, andere werden gar nicht als betrauerbar angesehen. Eine solchermaßen skalierte Betrauerbarkeit ist eine der Bedingungen für kollektive Gewaltausübung. »Meiner Ansicht nach wird der Krieg in ganz bestimmter Rahmen gestellt, um Affekte in Verbindung mit der differenzierenden Betrauerbarkeit von Leben zu kontrollieren und zu steigern«.²⁶

Butlers Beobachtung, dass Gemeinschaften sich unter anderem dadurch konstituieren, dass sie manche Menschen stärker als betrauerbar erachten als andere, lässt sich mit dem Blick auf biblische Texte historisch und theologisch vertiefen. Diese Herangehensweise ist auch deshalb so produktiv, weil sie den gängigen Fokus moralischer Begründung und moralischen Lernens, der auf der Empathie liegt, verschiebt und als anderen Ansatzpunkt die Kategorie der Betrauerbarkeit wählt.

Empathie gilt als eine der Grundvoraussetzungen ethischen Handelns. Vom Gebot der Nächstenliebe bis zur Goldenen Regel steht die Fähigkeit zur identifikatorischen Empathie dafür ein, das Leben des Anderen nicht zu verletzen. Das Nächstenliebegebot in Levitikus 19,18 kann auf zweierlei Weisen übersetzt werden. In der wirkungsgeschichtlich im Christentum bedeutsamer gewordenen Version, die sich vor allem am griechischen Text orientiert, lautet die Gebotsbegründung:

Du sollst deinen Nächsten lieben **wie Dich selbst**.

In der griechischen Übersetzung der Septuaginta lautet der Satz:

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

25 Ebd., S. 36.

26 Ebd., S. 32.

Daraus ergibt sich eine Tradition, in der Selbst- und Nächstenliebe miteinander verbunden und als erstrebenswerte Tugenden entfaltet werden. Der hebräische Text legt aber eine andere Übersetzung näher. Da heißt es:

ואהבת לרעך כמוך

Das כְּמוֹךָ wird nicht adverbial auf das Lieben bezogen (»wie dich selbst«), sondern als Attribut zum Nächsten als eigenständiger Nominalsatz verstanden: »(Er ist) wie du«²⁷. Nicht die Selbstliebe gilt dann als Motivation für die Nächstenliebe, sondern die Empathie mit einem, der ist »wie du«. Dass die Nächstenliebe nicht auf eine Gruppe einzuschränken ist und dass der Kontext, in dem von Hass und Zurechtweisung die Rede ist (Lev 19,17), die Feindesliebe inkludiert, sei hier nur erwähnt, um einer gängigen christlichen Überholungsfigur vorzubeugen.

Zentral für meine Argumentation ist das Verständnis der Nächstenliebebe-gründung durch das hebräische כְּמוֹךָ als »wie du« im Sinne der Ähnlichkeit und damit auch der Empathie. Die Einfühlung in das Gegenüber ist ein Grundstein wahrhaft menschlichen Handelns. Auch wenn der Begriff *Empathie* die Reduktion auf das Gefühl ebenso nahezulegen scheint wie der Liebesbegriff, so gilt doch für beide, dass sie nicht auf den emotionalen Bereich zu reduzieren sind. »Liebe« ist in der biblischen Terminologie zutiefst auf das Handeln ausgerichtet und lässt sich weder romantisch individualisieren noch karitativ engführen.²⁸

Empathie gehört zur Grundausrüstung des Mensch-Seins. Sie kann verstan-den werden als das Mit-Erleben mit Anderen, das über das Mit-Fühlen noch einmal hinausgeht: »Mit-Erleben bedeutet, dass man in die (kognitive, emotionale, leibliche) Situation eines anderen Wesens transportiert wird«²⁹. Empathie, die übrigens weder rein emotional noch keineswegs immer affirmativ-positiv ist, beinhaltet einen Positionswechsel (»transportiert wird«). Dem Empathiebegriff, der mitsamt seinem komplexen Zusammenhang mit dem Erzählen hier nicht weiter entfaltet werden kann,³⁰ soll der Begriff der Betrauerbarkeit in seiner moralbegründenden

27 Im Hebräischen kann man die adverbiale Bezugnahme des כְּמוֹךָ auf das Lieben ebenfalls begründet vertreten, die attributive Deutung liegt aber näher. Vgl. zu dieser Diskussion Hieke, Thomas: Levitikus 16-27 (= Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: 2014, S. 734f.

28 Vgl. T. Hieke: 2014, S. 732.

29 Breithaupt, Fritz: Die dunklen Seiten der Empathie (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 2196), Berlin: 2017, S. 16.

30 Vgl. zur Narration als Grundszene der Empathie Breithaupt, Fritz: Kulturen der Empathie (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 1906), Frankfurt a.M.: 2009; zum Begriff der Empathie aus narratologischer Sicht hat vor allem Suzanne Keen gearbeitet: vgl. Keen, Suzanne: »Narrative Empathy«, in: Peter Hühn et al. (Hg.): The Living Handbook of Narra-

Funktion an die Seite gestellt werden. Eine Verhältnisbestimmung der beiden Begriffe wäre noch zu leisten. Hier geht es zunächst einfach darum, Trauer und Betrauerbarkeit als Begriff der politischen Ethik wahrzunehmen und diesen Gedanken biblisch-theologisch weiter zu entwickeln.

6. Szenen der Trauer in den Samuelbüchern

Rizpas Trauer (2 Sam 21,1-14) ist bereits im Gegenüber zur Antigone des Sophokles vorgestellt worden. Die mit ihr verbundene Szene ist aber nur eine unter mehreren in den Samuelbüchern, in denen Trauer inszeniert und besprochen wird. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie eingewoben sind in ein Netz aus individuellen Bedeutungs- und Figurenkonstitutionen sowie politischen Loyalitäten und Spannungen zwischen diesen beiden Feldern. Dass König David die vielleicht schillerndste und tiefgründigste Figur der hebräischen Bibel ist, gehört zu den Allgemeinplätzen der Auslegung der Samuelbücher. Über ihn erfahren Leser*innen sowohl die Bewegungen seiner politischen Entwicklung als auch unterschiedliche Aspekte seiner Persönlichkeit. Das vor allem in den Samuelbüchern, dann aber auch in der Chronik entwickelte Bild dieses Königs ist nicht mit der historischen Wirklichkeit zu verwechseln. Es ist das literarisch gestaltete Bild einer zentralen Figur der hebräischen Bibel und später sowohl der jüdischen als auch der christlichen Tradition. Als Figur, als *character*, der Erzählung ist David wie besonders stark ausgearbeitet. In der Gegenüberstellung von *flat* und *round character* kommt David wie keinem anderen die Qualifikation als *round character* zu. Er entwickelt und verändert sich, er geht durch Höhen und Tiefen menschlichen Lebens und – das vor allem ist für die biblische Darstellungsweise ungewöhnlich – sein Innenleben wird teilweise offengelegt. Dieses Bild ist aber nicht nur in Narrationen entworfen, sondern vielleicht stärker noch durch die Psalmen geprägt, als deren Sänger David bereits in der zunehmenden Davidisierung des Psalters stilisiert wird, als deren Autor er schon in Qumran und dann in der jüdischen sowie der christlichen Tradition gilt.³¹

In Spannung zur altorientalischen Königsideologie wird David auch in seinen Schattenseiten gezeigt. Dabei sind die Samuelbücher deutlich offensiver als die Chronik, die etwa das Vergehen an Batseba und Urija (2 Sam 11-12), aber auch andere schwierige Aspekte der Davidbiographie außen vor lässt. Die Samuelbücher ersparen der Figur David nichts. Auf seine Jugend, in der er einerseits den Vorgänger Saul unterstützt und andererseits mit diesem konkurriert, folgt nicht die

tology, Hamburg: 2013. www.lhn.uni-hamburg.de/article/narrative-empathy, zuletzt geprüft am 30.01.2020.

31 Vgl. Mroczek, Eva: *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford: 2017, S. 51-85.

Gleichmütigkeit stabiler Herrschaft, sondern, beginnend mit dem Verbrechen an Batseba und Urija, eine Auseinandersetzung, deren Zentrum in der eigenen Familie, im eigenen »Haus«, ist (vgl. 2 Sam 12,10-11). In der erzählten Biographie Davids gibt es also durchgängig konfliktive Verhältnisse, aus denen David zwar als Sieger hervorgeht, die aber auch durchaus ambivalent dargestellt wird.

Denn die feindlichen Verhältnisse sind immer wieder durchwoben von persönlichen Beziehungen, in denen die Klassifikation als Feind unzureichend wäre. Davids tiefe Freundschaft gilt Jonatan, dem Sohn seines Konkurrenten Saul. Seine erste Ehe geht er mit einer Saulstochter ein. Und die schwere militärische Auseinandersetzung mit seinem Sohn Abschalom besteht eben nicht nur im Niederschlagen eines Aufstands, sondern ist gleichzeitig ein Kampf mit dem eigenen Sohn.

An mehreren Stellen wird David auf diesem Weg auch als Trauernder dargestellt. In der Klage um Saul und Jonatan (2 Sam 1,17-27) scheint bereits der Poet und Psalmenbeter auf. Als Abner, der Feldherr Sauls und politische Unterstützer des saulidischen Gegenkönigs Ischbaal, ermordet wird, klagt David öffentlich und bezieht auch seinen Hofstaat in dieses Zeremoniell mit ein (2 Sam 3,31-39). Als sein Sohn Abschalom – gegen den ausdrücklichen Befehl des Königs – im Kampf erschlagen wird, stimmt David die Klage um seinen Sohn an (2 Sam 18,24-19,9).³²

Es ist gerade diese letzte Begebenheit, Davids Trauer um seinen Sohn Abschalom, die in der erzählten Welt die politische Brisanz der Trauer deutlich macht. Das Ende des Abschalomaufstands wird mit einer Botenszene eingeleitet, in der ein Kuschiter die Nachricht vom Schlachtfeld zum König bringt.

^{18,31}Und siehe, der Kuschiter kam und der Kuschiter sagte: »Mein Herr, der König, lasse sich die gute Nachricht bringen. Denn JHWH hat dir heute zum Recht verholfen aus der Hand aller, die sich gegen dich erhoben haben«³². Und der König sagte zum Kuschiter: »Ist Friede für den Jungen, für Abschalom?« Der Kuschiter sagte: »Möge es den Feinden meines Herrn, des Königs, und allen, die sich gegen dich zum Bösen erhoben haben, wie dem Knaben ergehen«^{19,1}. Der König erbebte. Er stieg in den oberen Raum des Tores hinauf und weinte. Und so sprach er noch im Gehen: »Mein Sohn Abschalom, mein Sohn, mein Sohn Abschalom! Wer gäbe es, dass ich an deiner Stelle gestorben wäre! Abschalom, mein Sohn! Mein Sohn!«²Man berichtete Joab: »Siehe, der König weint! Er trauert um Abschalom«³. So wurde die Rettung an jenem Tag zur Trauer für das ganze Volk. Denn das Volk hörte an jenem Tag: »Der König leidet um seinen Sohn«⁴. Und das Volk stahl sich an jenem Tag davon, um in die Stadt zu kommen wie sich das Volk wegstiehlt, das sich schämt, weil es im Kampf geflohen ist.⁵ Der König aber hatte sein Gesicht

32 Vom Weinen Davids ist außerdem auch an folgenden Stellen die Rede: 1 Sam 20,41; 30,4; 2 Sam 12,21; 13,36; 15,32.

verhüllt, und der König schrie mit lauter Stimme: »Mein Sohn Abschalom! Abschalom, mein Sohn! Mein Sohn!«^{6!} Joab kam zum König ins Haus und sagte: »Du hast heute das Gesicht all deiner Diener beschämt, die heute dein Leben gerettet haben und das Leben deiner Söhne und deiner Töchter und das Leben deiner Frauen und deiner Nebenfrauen,⁷ indem du liebst, die dich hassen, und hasst, die dich lieben. Denn du erklärst heute, dass dir an den Obersten und Dienern nichts liegt. Ja, heute habe ich erkannt: Wenn nur Abschalom lebte und wir alle heute tot wären, dann wäre das in deinen Augen recht.«⁸ Und jetzt steh auf, geh hinaus und sprich zum Herzen deiner Diener. Denn das schwöre ich bei JHWH: »Wenn du nicht hinausgehst, wird kein einziger Mann heute Nacht bei dir übernachten. Und das wird für dich schlimmer sein als alles Schlimme, das über dich gekommen ist von deiner Jugend an bis heute.« (2 Sam 18,31-19,8; Übersetzung: I.M.).

Der Feldherr Joab, in den Samuelbüchern durchweg als gewaltbereit und skrupellos gezeichnet, vertritt auch hier die Stimme des politischen Kalküls. Er weist seinen König zurecht, als dieser die Reaktion des Vaters über jene des Herrschers stellt: »Mein Sohn Abschalom, mein Sohn, mein Sohn Abschalom! Wer gäbe es, dass ich an deiner Stelle gestorben wäre! Abschalom, mein Sohn! Mein Sohn!« (2 Sam 19,1) Die Emotionalität des Ausdrucks liegt semantisch im Ausdruck des Wunsches nach dem eigenen Tod an der Stelle des Sterbens des Sohnes. Syntaktisch aber – und das wiegt hier deutlich stärker – ist es die Anrede des Toten verbunden mit der mehrfach wiederkehrenden Wiederholung des Namens und der Sohnesbezeichnung, die einen Blick auf die Emotionalität gewähren. Lautlich unterstützen die durch die Wiederholung erzeugten Assonanzen die Intensität des Ausdrucks.³³ Diese Erkenntnis wiegt umso stärker, wenn man sich bewusst macht, wie zurückhaltend die biblischen Erzählungen mit den Emotionen ihrer Protagonist*innen umgehen und wie sensibel mit der historischen Distanz zu diesem Thema umzugehen ist.³⁴ Davids Trauer ist hier ganz offensichtlich nicht opportun, sie dient nicht der öffentlichen Ehrung des Toten. Im Gegenteil: David zieht sich im Kontext der Klage auf eine doppelte Weise zurück. Er verlässt seine öffentliche Position am Stadttor, um sich in das Obergemach des Tors zurückzuziehen. Zudem verhüllt er sei-

33 Vgl. Naumann, Thomas: »Der König weint«. Das öffentliche königliche Weinen als Mittel sozialer und politischer Kommunikation in alttestamentlichen Texten«, in: Sara Kipfer (Hg.): *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy* (BWANT), Stuttgart: 2020 [im Druck].

34 Vgl. zum Themenkomplex der Trauer Gemüden, Petra von: »Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und in ihrer Umwelt«, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (= Herders biblische Studien, 59), Freiburg u.a.: 2009, S. 41-68; zu Emotionen in der Antike und im Alten Orient vgl. Cairns, Douglas L./Nelis, Damien (Hg.): *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions* (= Alte Geschichte, Band 59), Stuttgart: 2017; Kipfer, Sara (Hg.): *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (= *Orbus Biblicus et Orientalis*, Band 285), Fribourg/Göttingen: 2017.

nen Kopf. Der doppelte Rückzug in einen von außen nicht einsehbaren Raum und durch die Verhüllung des Körpers laufen einer ansonsten im Kontext der Trauer häufig hergestellten Öffentlichkeit diametral zuwider. Außerdem unterlässt David alle Gesten, die wir sonst mit Trauer oder Selbstminderung in Verbindung bringen, etwa das Zerreißen des Gewands, das Bestreuen des Kopfs mit Staub oder das Sich-Zu-Boden-Werfen.³⁵

Joab, der zuvor bereits den Befehl des Königs übertreten und den revoltierenden Königssohn Absalom getötet hat, als dieser sich mit dem Kopf im Geäst eines Baums verfangen hatte und dadurch wehrlos war, weist den König ob dessen Reaktion auf den Tod seines Sohnes zurecht:

»Im Blick auf die siegreich heimkehrenden Truppen ist das Verhalten des Königs ein katastrophales politisches Kommunikationsangebot. Denn es wäre die Aufgabe des Königs gewesen, den Sieg zu feiern, den Boten zu belohnen und seine heimkehrenden siegreichen Krieger gebührend zu empfangen. Er aber tritt ganz aus dieser Rollenerwartung im Interesse der Staatsräson heraus und zeigt damit, dass ihn weder der Sieg noch seine Soldaten noch die wiedererlangte Königswürde interessieren. Einzig der Tod seines Sohnes, der sein Feind geworden war, ist ihm wichtig [...] Mag die Reaktion Davids als Vater emotional nachvollziehbar sein, als entmachteter König, der seine Herrschaft wiedererlangen möchte, ist sie katastrophal, das Gegenteil einer Inszenierung königlicher Handlungsmacht, die Verweigerung sozialer und politischer Kommunikation mit seinen Kriegern«³⁶.

In den Auslegungen der Gegenwart ist eine Kontroverse auszumachen, ob die Trauerszenen Davids als authentischer Ausdruck dieser Figur (nochmals: nicht eines historischen David!) zu lesen sind, oder, ob die biblischen Erzähler*innen hier eine Spur des Verdachts legen wollten im Sinn des Shakespearschen »The lady doth protest too much, methinks«. M. E. hat Thomas Naumann in einem jüngsten Beitrag zum Thema überzeugend herausgearbeitet, dass der Verdacht gegenüber David zwar aus der Sicht heutiger Leser*innen durchaus nachvollziehbar ist, jedoch in den biblischen Texten selbst keinen Anhalt findet. Im Anschluss an Arbeiten des Mediävisten Gerd Althoff zeigt Naumann, dass es sich bei Davids Trauer niemals um rein individuell-persönliche Vorgänge handelt, sondern das königliche Weinen immer als Mittel politischer Kommunikation zu sehen ist.³⁷ Als solches ist der Ausdruck von Trauer allerdings bereits auf der Ebene der erzählten Handlung

35 Vgl. zu den Gesten der Trauer Köhlmoos, Melanie : »In Tiefer Trauer. Mimik und Gestik angesichts von Tod und Schrecken«, in: Andreas Wagner (Hg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Göttingen: 2009, S. 381-394.

36 T. Naumann: 2020, o. S.

37 Vgl. ebd.: pass.; eine dezidiert davidkritische Position vertritt Quesada, Jan Jaynes: »King David and Tidings of Death. ›Character Response‹ Criticism«, in: Tod Linafelt/Claudia v.

hoch komplex, einerseits als Zusammenspiel von Worten, Gesten und räumlicher Positionierung, andererseits in seiner Einbindung von anderen Personen als dem König selbst. Dazu kommt aber in der Lektüre der Erzählung noch die Ebene der Kommunikation zwischen Erzählung und Leser*innen. Hier gehört Davids Weinen in den Zusammenhang der Darstellung der Gewalttaten Davids und ist mit anderen Zügen der Erzählung zusammenzusehen, die David von der Beteiligung am Tod seiner Feinde freihalten wollen.³⁸ In jedem Fall ist Trauer nicht nach innen, sondern nach außen gerichtet, ist kein individuell-persönlicher Vorgang, sondern Teil eines komplexen politischen Handlungsgefüges, bei dem von Seiten der Trauernden immer potentielle Andere mitgedacht werden.

Diese werden an einigen Stellen explizit hervorgehoben. Im Kontext der bereits erwähnten Trauer um Abner wird ironischerweise der Mörder Joab dezidiert zum Trauern aufgefordert; noch wichtiger aber ist das mehrfach erwähnte »ganze Volk«, das mit David gemeinsam weint (2 Sam 3,31-37). In der Totenklage um Saul und Jonatan wird der gemeinschaftsstiftende Aspekt der Trauer noch stärker betont. Die vorweggenommenen Reaktionen auf die Todesnachricht vom König Israels stellen eine Differenz zwischen Israel und den Philistern her. Saul und seine Söhne waren in einer Schlacht gegen die Philister gefallen. Dementsprechend imaginiert David in seiner Klage um Saul und den geliebten Freund Jonatan, dass die für die politische Kommunikation des militärischen Geschehens zuständigen Frauen in Israel anders reagieren als die Frauen in der philistäischen Gemeinschaft:

² Sam 1,20²⁰ Erzählt es nicht in Gat!

Berichtet es nicht auf den Straßen Aschkelons!
Damit die Töchter der Philister sich nicht freuen,
damit nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen.

[...]

²⁴ Töchter Israels, weint über Saul,
der euch in Purpur mit Luxus gekleidet hat,
der Schmuck aus Gold auf Eure Gewänder aufbrachte.

(2 Sam 1,20.24; Übersetzung: I.M.)

Die »Töchter« bezieht sich auf die jeweiligen weiblichen Angehörigen der beiden Völker, die hier einander gegenübergestellt werden. Auf der einen Seite stehen die

Camp/Timothy Kandler Beal (Hg.): *The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon* (= *Old Testament studies*, 500), New York: 2010, S. 3-18.

38 Vgl. Müllner, Ilse: »Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung. Narrative Figurationen in den Davidserzählungen«, in: Irmtraud Fischer (Hg.): *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* [Tagung der Katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler des Deutschen Sprachraums (AGAT), die 2011 in Regensburg stattfand, = *Quaestiones disputatae*, Band 254], Freiburg i.Br.: 2013, S. 286-317.

»Töchter« der »Unbeschnittenen« – mit diesem Merkmal werden in an mehreren Stellen der hebräischen Bibel die Nicht-Israeliten bezeichnet, womit eine identitätsstiftende Körpermarkierung metonymisch für das Bündel an sozialen Differenzen zwischen Israel und den anderen Völkern steht. Dass Frauen ebenso als potentiell Jubelnde wie auch als mögliche Trauernde angesprochen sind, weist darauf hin, dass Frauen die Funktion erfüllten, militärische Aktionen zu kommentieren und öffentlich zu kommunizieren. Kriegerische Kampfhandlungen sind einer der wenigen sozialen Bereiche in der hebräischen Bibel, in denen Frauen nicht vorgesehen sind. Wo Frauen sich als Kämpfende in Kriegshandlungen einbringen, geht es um Sondersituationen und namentlich genannte Heldinnen (Jael in Ri 4-5; Judit). Häufiger kommentieren allerdings Frauen das Kampfgeschehen öffentlich und in Gruppen, das Siegeslied der Frauen um Mirjam am Schilfmeer bewahrt eine solche Erinnerung (Ex 15,20-21). Dabei nehmen die Frauen durchaus eine politische Position ein, etwa wenn sie David Saul gegenüber positiv hervorheben: »Saul hat Tausend erschlagen, David aber Zehntausend« (1 Sam 18,7; 21,12; 29,5). Auch die soziale Rolle von Frauen als Trauernde und Klagende ist bekannt (vgl. Jer 9,16-19). Beides wird hier angerufen, wenn in der Klage Davids die Philisterinnen und Israelitinnen zur Sprache kommen. Als Mitglieder von einander feindlich gegenüberstehenden Völkern stehen sie sowohl beim Jubel als auch bei der Trauer einander gegenüber. Im einen Fall löst der Tod Sauls und seiner Söhne Jubel, im anderen Trauer aus. Auf der Seite der Philister*innen fehlt die Trauer für den toten König Israels. Dass er einer ist, dem keine Trauer gilt, ist ebenso ein Mittel zur Stärkung des Gruppengefühls wie auf der anderen Seite die Trauer um den toten König. Beide in diesem Lied vorweggenommenen Reaktionen der sozialen Öffentlichkeit, die durch die Frauen verkörpert wird, stärken den jeweiligen sozialen Zusammenhalt der Gruppe.

7. Empathie und Betrauerbarkeit

Sowohl der Jubel als auch die Trauer sind Reaktionen auf eine tödliche Gewalttat. Beide sind in hohem Maß sozial eingebunden, sodass sich die Frage stellt, inwieweit Trauer oder eben ihr Fehlen Gewalt begünstigt bzw. minimiert. In der Psychologie ebenso wie in der Pädagogik gilt Empathie als Schlüssel für die Szenerie der Gewaltunterbrechung. Ausgehend von einer Allgegenwart von Gewalt und gewalttätigen Impulsen fragt die Gewaltforschung nicht nur nach dem Zustandekommen von Gewalt, sondern zunehmend auch nach Möglichkeiten und Bedingungen der Gewaltunterbrechung:³⁹

39 Vgl. Gutmann, Hans-Martin: Gewaltunterbrechung. Warum Religion Gewalt nicht hervorbringt, sondern bindet. Ein Einspruch, Gütersloh: 2009.

»Empathiefähigkeit gilt in den Humanwissenschaften als grundlegende Kategorie, wenn es um Prävention von Gewalt geht. Die Fähigkeit, sich in das Gegenüber einzufühlen, beinhaltet auch den Perspektivenwechsel zu ahnen, was mein Gegenüber empfindet, wenn ich zuschlage. Von einer solchen Fähigkeit zum Perspektivenwechsel erwarten sich PsychologInnen und PädagogInnen eine gewaltpräventive Funktion. Wer weiß oder ahnt, was sein Verhalten anrichten kann, wer den Schmerz des Gegenübers am eigenen Leib miterlebt, wird dem und der Anderen gegenüber vorsichtiger sein. Einfühlung und Mitleid werden etwa in der Religionspädagogik als erstrebenswerte Erziehungsziele angesehen«⁴⁰.

Der mit der Empathie verbundene Positionswechsel (s.o.) ist sicherlich aus der Moralbegründung nicht wegzudenken. Das Lesen von Texten, insbesondere von fremden Texten kann diese Fähigkeit fördern, weshalb die Lektüre von biblischen Erzählungen als ein Baustein ethischer Bildung verstanden werden kann. Hier ist es gerade die Empathie mit aus unserer Sicht fremden Figuren, die als Übungsort des Handelns angesehen werden kann.

An die Seite der Empathie kann im Anschluss an Judith Butler die Betrauerbarkeit gestellt werden. Auch die Fähigkeit zur Trauer kann moralbegründende Funktion haben, indem sie nicht nur bereits Verlorenem gilt, sondern auch einen potentiellen Verlust vorwegnimmt und damit vielleicht zu einer Reflexion des eigenen Handelns führt. Im Verhindern einer Gewalttat ebenso wie in der Aufarbeitung bereits begangener Gewalttaten ist nicht nur Empathie gefragt, also der einführende Positionswechsel auf die Seite des möglichen Opfers und damit eine Opferidentifikation. Die Trauer kommt ohne diesen Positionswechsel und ohne die Identifikation mit dem Opfer aus. Sie beinhaltet eine moralische Positionierung, die weder mit der Opfer- noch mit der Täterseite in eins fällt, der Täterseite aber insofern nahe steht, als sie eine Entscheidung gegen diese Seite beinhalten kann. Mit der Betrauerbarkeit ist m.E. eine Kategorie geschaffen, die zu den anerkenntnistheoretisch relevanten Figurationen des Dritten gehört.⁴¹

Butler beschreibt eindrücklich, welche Darstellungen und gedanklicher Operationen es bedarf, um eine Gemeinschaft bestimmten Menschengruppen gegenüber gewaltbereit sein zu lassen. Der Krieg braucht die Suspendierung der Betrauerbarkeit von bestimmten Menschen, auf deren Leben es – aus der Perspektive der Kriegführenden – eben nicht ankommen darf. Biblische Texte, in den vorliegenden Ausführungen vor allem die Samuelbücher, zeigen, dass mit Trauer verbundene Handlungen im politischen Feld eingesetzt werden, um Solidaritäten herzustellen oder auch zu unterbinden. Die Trauer ist in der erzählten Welt ein machtvoll

40 I. Müllner: 2013, S. 291.

41 Vgl. Bedorf, Thomas/Fischer, Joachim/Lindemann, Gesa (Hg.): Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie (= Übergänge, Band 58), München: 2010.

Instrument, das wohl verstanden dosiert werden will. Man wird den Darstellungen von Trauer in biblischer und anderer vormoderner Literatur weder gerecht, wenn man sie ganz in den Bereich des Emotionalen verlegt, noch wenn man das Ritual auf seine soziale Wirkung reduziert. Die Macht des Instruments Trauer besteht gerade in der Verbindung dieser beiden Komponenten. Emotionalität und soziale Interaktion gehen in der Trauer Hand in Hand, bedingen einander, stehen aber auch oftmals im Widerspruch zueinander. Dass dieses komplexe Feld nicht nur individuell, sondern sozial und politisch von Bedeutung ist, darauf hat Judith Butler aufmerksam gemacht. Dass diese Einsicht sich nicht nur auf gegenwärtige politische Formationen bezieht, sondern auch in ein fruchtbares Gespräch mit antiken Texten gebracht werden kann, hoffe ich, mit diesen Überlegungen gezeigt zu haben.

Gefährdetes Leben

Impulse für neutestamentliche Anknüpfungspunkte im Gespräch mit Judith Butler

Uta Poplutz

1. Problematisierung

Die Schwierigkeit, eine zutiefst zeitgenössische und sich hermeneutisch stets als reflektierendes Subjekt innerhalb ihrer eigenen Philosophie mitverortende Denkerin wie Judith Butler mit antiken christlichen Texten ins Gespräch zu bringen, ist mir bewusst. Wie kaum eine andere Philosophin betont Butler ihren westeuropäisch-nordamerikanischen Kontext ebenso wie den eigenen lebensgeschichtlichen Standort, der die Reichweite ihrer Eingaben nicht nur zeitlich, sondern auch bezüglich ihrer Gültigkeit beschränkt.¹ Butlers Denken ist von einer strikten Gegenwartigkeit geprägt, die sich weigert, eine Analyse in die Zukunft zu verlängern – eben weil sie einen solchen Abschluss gegen die Zukunft als eine der Achsen zementierter Gewalt ausmacht.² Diese fundamentale Ausrichtung Butlers läuft dem Neuen Testament nun aber diametral entgegen. Wie kaum eine andere Textsammlung ist das Neue Testament von einer weitreichenden Zukunftsperspektive geprägt: von der unmittelbaren Naherwartung der ersten Christinnen und Christen über die Gestaltwerdung der Ekklesia bis hin zum Weltgericht am Ende der Tage. Doch vielleicht bietet gerade die von Butler eingeforderte Punktualität einen möglichen Ansatz zur Korrelation. Butler ist nämlich trotz ihrer Selbstbeschränkung

1 Vgl. Redecker, Eva von: Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (= Aktuelle und klassische Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen), Wiesbaden: 2011, S. 15: »Weil Butlers Denken so dezidiert dem jeweils gegebenen historischen Moment verschrieben ist, bedarf es ständiger Reaktualisierung, die nicht mit willkürlicher Positionsveränderung verwechselt werden darf«. Dieser Aufgabe haben sich meiner Auffassung nach auch die neutestamentlichen Schriften verschrieben und sie gilt bis heute uneingeschränkt für die Arbeit der Exegetinnen und Exegeten.

2 Vgl. ebd., S. 16: »Jede Definition beruht auf Ausschlüssen und der Verleugnung einer Grauzone. Wenn Definitionen aber auch noch als universell, im Sinne von allgemein und anhaltend gültig verstanden werden, zementieren sie diese Ausschlüsse, ohne die sich jeweils wandelnde Welt noch zur Kenntnis nehmen zu können«.

weit davon entfernt, jegliche Universalität aufzugeben: Vielmehr möchte sie die Punktualität »umfunktionieren« zu einem andauernden Prozess der Übersetzung, denn so lässt sich diese »als Strategie verstehen, die der Hoffnung Rechnung trägt, in der Gegenwart nicht die Möglichkeit zukünftiger Verbesserung ausschließen zu müssen«³. An diesem Punkt kann man die Hoffnungsperspektive neutestamentlicher Entwürfe mit Butlers Denken gut zusammenführen.

2. Judith Butler in der neutestamentlichen Exegese

Die ursprüngliche Idee für diesen Beitrag bestand darin, eine Literaturschau der Rezeption Butlers in der neutestamentlichen Exegese zu bieten. Zu meiner großen Überraschung ist Butler aber nur sehr vereinzelt rezipiert worden. Soweit ich es sehe, gibt es keine monographische Auseinandersetzung, in der Grundthesen Butlers als theoretischer Ausgangspunkt für neutestamentliche Abhandlungen dienen. Während ich im Bereich des Alten Testaments auf zwei Zeitschriftenaufsätze gestoßen bin, die ich mittels Indizierung über die Literaturrechercheportale ausfindig machen konnte,⁴ ergab die Suche nach »Butler AND NT« (und ähnliche Kombinationen) ebenfalls lediglich zwei Treffer.⁵

*Peter-Ben Smit*⁶ befasst sich in einem Beitrag aus dem Jahre 2019 mit den Zusammenkünften der Gemeinde von Korinth (1 Kor 11,17-34) in Auseinandersetzung mit Judith Butlers Gedanken über Protestversammlungen und deren performative und körperliche Dimensionen. Mit Recht stellt er fest, dass die Dimension der Körperlichkeit in der neutestamentlichen Exegese eine marginale Rolle spielt.⁷ Seine Untersuchung setzt dazu einen erfreulichen Kontrapunkt und sollte Anstoß sein, zukünftig in dieser Richtung weiterzuarbeiten. Denn Smit konstatiert: »Bodies and their performances matter deeply, not just to Judith Butler, but also to Paul of Tar-

3 Ebd.

4 Pohl, Michael: »Feministische Interpretationen des zweiten Schöpfungsberichts im Lichte der allgemeinen Feminismuskritik Judith Butlers«, in: *lectio difficilior* (2007), S. 1-30; Rüdele, Viola-Kristin: »Die Verwundbarkeit des Körpers als Perspektive, Ezechiel 16 und 23 zu verstehen«, in: *lectio difficilior* (2018), S. 1-31.

5 Es ist bemerkenswert, dass drei dieser vier indizierten Beiträge in der Zeitschrift *lectio difficilior* erschienen sind. Im bibelwissenschaftlichen *mainstream* ist Butler somit nicht angekommen.

6 Smit, Peter-Ben: »The Resurrection of the Body of Christ in 1 Corinthians 11. Paul as a Theologian of the Body in Conversation with Judith Butler«, in: *lectio difficilior* (2019), S. 1-24.

7 Ebd., S. 2: »Bodiliness as such hardly ever plays a leading role in the (modern) interpretation of the New Testament, even if bodies frequently occur on its pages. [...] Additionally, the role of bodies in rituals, such as the Lord's Supper, has not been the focus of too much attention [...]«.

sus. It is to be hoped that the latter's interpreters will follow suit in their readings of Paul⁸.

Anne Daniell⁹ beschäftigt sich ebenfalls mit »Pauline and Butlerian Embodiment Themes«. Sie stellt in ihrem Beitrag die Theorien zum Thema »Verkörperung« (*embodiment*) zweier Personen vor, die aus vollkommen unterschiedlichen kulturellen und zeitlichen Kontexten (Paulus und Butler) stammen, und kommt zu der These, dass man beide jeweils im Licht des anderen betrachten kann und so neue Einblicke in das Konzept des »Körpers« und dessen Beziehung zu Subjektivität, Materialität und Göttlichkeit gewinnt. Dies exemplifiziert sie anhand der Parousie: »If the Parousia can be defined as the presence and coming of Christ as *communal* spiritual body – the social body of Christ – we might interpret a Butlerian-inspired emancipatory vision of ›which bodies matter‹ to be an evocation of an earthly Parousia«¹⁰.

Bei einem etwas genaueren Blick in die feministische Exegese sowie die Gender- und Queer-Studies der Bibelwissenschaften (wobei letztere zumindest in der deutschsprachigen Exegese noch nicht besonders ausgeprägt sind) lassen sich einige Erwähnungen Butlers in Teilabschnitten von Publikationen finden.¹¹ Da Butlers Hauptthese, die sie in »Das Unbehagen der Geschlechter« und »Körper von Gewicht« vorgelegt hat, darin besteht, dass *sowohl* Gender *als auch* Sex vom gesellschaftlichen Diskurs geformt werden, unser Diskurs aber landläufig über Geschlechteridentitäten und binäre Überzeugungen läuft, stand und steht natürlich die Frage im Raum, ob die Kategorien »männlich« und »weiblich« keine natürlichen Tatsachen sind, sondern vielmehr Akte der Performanz. Somit ist es naheliegend, dass eine Spitzenaussage, wie sie Paulus in Gal 3,27f. formuliert¹²

8 Ebd., S. 17.

9 Daniell, Anne: »The Spiritual Body. Incarnations of Pauline and Butlerian Embodiment Themes for Constructive Theologizing toward the Parousia«, in: JFSR 16 (2000), S. 5-22.

10 Ebd., S. 22.

11 Da in diesen Fällen Butler nicht im Titel anzutreffen ist und eben auch nicht indiziert wurde, ergeben die folgenden Literaturangaben nicht mehr als ein sporadisches Bild und sind keineswegs vollständig. Ich will vor allen Dingen knapp darlegen, in welchen Themenfeldern Butler bislang eine Rolle spielte und spielt.

12 Gal 3,27f. (Nestle-Aland²⁸): οὐκ ἐνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, οὐκ ἐνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (»Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft wurden, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude oder Grieche, da ist nicht Sklave oder Freier, da ist nicht männlich oder weiblich; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus«) Vgl. dazu exemplarisch Standhartinger, Angela: »Religion, Utopie und Emanzipation. Feministische Auslegungen von Galater 3,28 in Geschichte und Gegenwart«, in: Carmen Birkle et al. (Hg.): Emanzipation und feministische Politiken. Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen (= Geschlecht zwischen Vergangenheit und Zukunft, Band 4), Sulzbach: 2012, S. 94-105; Kahl, Brigitte: »Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität«, in: Claudia Janssen/Luise Schottroff/Beate Wehn (Hg.): Paulus. Umstrittene Traditionen, lebendige Theologie: Eine feministische Lektüre, Gütersloh: 2001, S. 129-145.

und in welcher es um die Aufhebung der Geschlechterdifferenz im Raum der christlichen Ekklesia geht, damit häufiger in einen theoretischen Zusammenhang gebracht wird.

So verweist *Silke Petersen* in einem Aufsatz aus dem Jahr 2010, der den Titel »Nicht mehr ›männlich und weiblich‹« (Gen 1,27) trägt,¹³ im Zuge ihrer Ausführungen zur Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum auch auf Judith Butler, allerdings nur, um einen fundamentalen Unterschied im theoretischen Zugriff hervorzuheben:

»Die antiken Texte erscheinen auf den ersten Blick oft fremdartig. Sie diskutieren die Fragen der Geschlechterdifferenz nämlich nicht, wie wir es heute (mit Judith Butler und anderen) gewohnt sind, auf einer theoretischen Ebene, sondern beschäftigen sich mit mythologischen Spekulationen im Hinblick auf gottbebildliche Urmenschen und eschatologische Idealmenschen. Wenn wir diese Texte jedoch jenseits ihrer Fremdheit als Beiträge zum ungelösten abendländischen Diskurs über die Geschlechterdifferenz ernst nehmen, so zeigen sie m.E., dass wir nach wie vor über dieselben Alternativen stolpern«¹⁴.

Auch in apokryphen Texten spielen Geschlechterdifferenzen oder das Männlich-Werden eine Rolle, so etwa besonders prominent in *EvIthom* 114 (NHC II p.51,18-26), wo Frauen dazu aufgefordert werden, männlich zu werden, oder im *EvÄg*, das in Fragmenten bei Clemens von Alexandrien erhalten ist, und in dem der Erlöser dazu aufruft, »die Werke der Weiblichkeit zu zerstören« (Strom III, 63,1f.).¹⁵ Erneut ist es *Silke Petersen*, die in einem im Erscheinen begriffenen Aufsatz in diesem Zusammenhang auch auf Judith Butler hinweist.¹⁶

13 Petersen, Silke: »Nicht mehr ›männlich und weiblich‹ (Gen 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum«, in: Irtraud Fischer/Christoph Heil (Hg.): Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums (= Exegese in unserer Zeit, Band 21), Wien/Berlin/Münster: 2010, S. 78-109.

14 Ebd., S. 117.

15 Vgl. dazu Petersen, Silke: »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!« Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen in christlich-gnostischen Schriften (= NHMS, Band 48), Leiden: 1999, bes. S. 115-118.

16 Petersen, Silke: »Männlich-Werden und die Aufhebung der Geschlechterdifferenz. Rückkehr ins Paradies?«, in: Outi Lehtipuu/Silke Petersen (Hg.): Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums (= Die Bibel und die Frauen, Band 3.2), Stuttgart: 2020, S. 64-78. In demselben Band rekurriert auch King, Karen L.: »Nicht länger marginal. Vom Diskurs über Orthodoxie und Häresie zur Kritik der Kategorien und darüber hinaus«, in: Lehtipuu O./Petersen S.: 2020, S. 1-16 auf Butler, in ihrem Falle in Bezug auf das Ordnungssystem frühchristlicher Schriften und des Christentums an sich, das »als Objekt erst hergestellt wird« (ebd., S. 4); vgl. auch Dies.: »Gender Contestation as Political Critique. Four Cases from Ancient Christianity«, in: Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger (Hg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (= WUNT, Band 302), Tübingen: 2013, S. 75-98.

Ruth Heß¹⁷ legt einen recht umfänglichen Artikel zu neutestamentlichen Aspekten der Geschlechterdifferenz vor, wobei die eschatologische Frage nach dem Geschlecht des Auferweckungsleibes im Zentrum steht. Sie identifiziert diesbezüglich vier Antwortversuche, die sie den Diskursen der christlichen Tradition entnimmt: Der Modus des Auferstehungsleibes wird gedacht a) als Vermännlichung der Frau als Medium der Erlösung, b) als Neutralisierung der Geschlechterdifferenz als Moment der Erlösung, c) als eschatische Beibehaltung des Geschlechterduals, d) als programmatisch unbestimmte Schwebel. Heß favorisiert demgegenüber,

»dass die 1 Kor 15 erwartete Transformation der Auferweckungsleiber auch deren Geschlechtlichkeit involviert. [...] Diese Involvierung könnte sich, anders als die Kirchenväter (und -mütter) sich dies gedacht haben, jenseits der eschatologischen Alternative Monismus vs. Dualismus der Geschlechterdifferenz ereignen[,] und zwar so, dass mit und in der radikalen Transformation ihrer Geschlechtlichkeit die (Geschlechts-)Identität der Auferweckten nicht beeinträchtigt, sondern allererst angemessen entfaltet wird«¹⁸.

Es liegt auf der Hand, dass an diesem Punkt Butlers Konzepte eine theoretische Diskussionsgrundlage für die Argumentation bieten.¹⁹

Als letzte Referenz möchte ich schließlich auf einen Aufsatz von *Joseph A. Marchal*²⁰ hinweisen. Im fast schon radikalen Anschluss an Eve Kosofsky Sedgwick und Judith Butler (und mit Blick auf den Römerbrief) möchte Marchal Gegenstände von Ursprung, Kontinuität und Differenz in biblischen Argumentationen ganz neu denken und damit »Geschichte machen«: »With help from queer thinkers reflecting on other eras, then, this [...] kind of approach can explore the many senses of ›making history‹ by remaining invested in, but not particularly bound to historiography«²¹. Mit diesem Ansatz verbindet er weitreichende Hoffnungen: »In biblical studies, such a practice could make a new history of interpretation, but more importantly it could be history-making for our own ongoing practices of being, doing, and living«²². Ob er damit richtig liegt, wird sich erst noch erweisen müssen.

Dieser recht kompakt gehaltene Überblick zeigt, dass Judith Butler im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaften zwar immer wieder als analytische Refe-

17 Heß, Ruth: »Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden«. Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz«, in: Ruth Heß/Martin Leiner (Hg.): *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, Neukirchen-Vluyn: 2005, S. 291-323.

18 Ebd., S. 301.

19 Vgl. ebd., bes. S. 303-305, wo auf Butler rekurriert wird.

20 Marchal, Joseph A.: »›Making History‹ Queerly. Touches across Time through a Biblical Behind«, in: *Biblical Interpretation* 19 (2011), S. 273-395.

21 Ebd., S. 273.

22 Ebd., S. 395.

renzgröße eine Rolle spielt, dies jedoch vorrangig – wenn nicht gar ausschließlich – im Kontext der paulinischen Briefe oder apokryphen Schriften geschieht. Und so werde ich im Folgenden gezielt einen anderen Impuls setzen und mich der Jesusunterweisung bzw. -erzählebene zuwenden. Ausgangspunkt ist das politische Essay »Gefährdetes Leben«,²³ das dazu anregen kann, unterschiedliche Themen und Topoi der Jesusgeschichte vor diesem Hintergrund in den Blick zu nehmen. Exemplarisch wähle ich als neutestamentlichen Text die sog. erste Antithese der Bergpredigt aus, da diese das zentrale Gebot, welches in »Gefährdetes Leben« eine maßgebliche Rolle für die Argumentation einnimmt, enthält: »Du sollst nicht töten«. Im Anschluss daran werde ich assoziativ Themenfelder benennen, für die mir in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit Butler lohnens- und bedenkenswert erscheint. Dies ist ein Experiment. Und es wird sich erst im Nachgang und im Zuge der Weiterarbeit von Kolleginnen und Kollegen herausstellen, ob Butlers Analysen einen in einzelnen Punkten frischen Blick auf diese (anderen) neutestamentlichen Themenfelder ermöglichen.

3. Ansprache des Anderen

3.1 Judith Butlers »Gefährdetes Leben«

Dass das Leben erklärtermaßen immer auch »gefährdetes Leben« ist, ist eine Banalität. Da jedoch die vielfältigen Gefährdungen, die sich gemäß Butler vorrangig struktureller Gewalt verdanken, auch in neutestamentlichen Texten – quer durch alle Groß- und Kleingattungen – eine zentrale Rolle spielen, erscheint es lohnenswert, meine Überlegungen mit dem gleichnamigen politischen Essay aus dem Jahr 2004 zu beginnen. Im Kern dreht sich Butlers Analyse darin um den Zusammenhang zwischen Ansprechbarkeit und Ethik, die sie in Anknüpfung an Emmanuel Lévinas' Konzept des *visage* (Gesicht, Antlitz) entwickelt. Die Kategorie des Angesprochenenseins steht für sie im Zentrum der moralischen Verpflichtung, da dieses zwingend eine Reaktion einfordert:

»Dieser Einfluß, den die Ansprache des Anderen auf uns ausübt, konstituiert uns zuallererst gegen unseren Willen, oder vielleicht passender formuliert, noch vor der Ausbildung des Willens. Wenn wir also glauben, bei der moralischen Autorität gehe es darum, seinen eigenen Willen herauszufinden und zu ihm zu stehen, dem Willen seinen Namen aufzuprägen, ist es möglich, daß wir die Art verfehlen, wie

23 Butler, Judith: »Gefährdetes Leben«, in: Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays* (= es, Band 2393), Frankfurt a.M.: 2017, S. 154-178.

moralische Forderungen vermittelt werden. Das heißt, wir verfehlen die Situation des Angesprochenenseins, die Forderung, die von anderswo an uns herantritt, manchmal ein namenloses Anderswo, von dem unsere Pflichten ausgesprochen und uns zugemutet werden. In der Tat gebe ich mir die Vorstellung von dem, was moralisch bindend ist, nicht selbst; sie entspringt nicht meiner Autonomie oder meiner Reflexivität. Sie fällt mir von anderswo zu, unerbeten, unerwartet und ungeplant«²⁴.

Um zu erklären, wie es dazu kommt, dass andere moralische Forderungen an uns richten, die wir einerseits nicht gewollt haben, andererseits aber auch nicht ablehnen können, greift Butler – wie bereits erwähnt – auf Lévinas' Konzept des *visage* zurück: Das Gesicht, das nicht ausschließlich ein menschliches Gesicht ist,²⁵ gehört zur Sphäre der Ethik, insofern es die äußerste Gefährdetheit des Anderen versinnbildlicht:²⁶ »Auf das Gesicht zu reagieren, seine Bedeutung zu verstehen heißt, wach zu sein für das, was an einem anderen Leben gefährdet ist, oder vielmehr wach zu sein für die Gefährdetheit des Lebens an sich«²⁷.

Nach der Vorstellung von Lévinas erweckt das Gesicht des anderen in seiner Gefährdetheit und Schutzlosigkeit die Versuchung, ihn zu töten, impliziert aber zugleich den Aufruf zum Frieden gemäß dem Gebot: »Du sollst nicht töten«²⁸. Diesen inneren Kampf verortet Butler als das Zentrum der Ethik unter Rückbezug auf die Gottesstimme vom Sinai (vgl. Ex 20,13; Dtn 5,17):

»Es ist wohl Gottes Stimme, die von der menschlichen Stimme verkörpert wird, da es Gott ist, der durch Moses sagt: »Du sollst nicht töten.« Das Gesicht, das mich einerseits mordlustig macht und mich andererseits daran hindert, zu morden, ist das Gesicht, das mit einer Stimme spricht, die ihm nicht gehört, das mit einer Stimme spricht, die keine menschliche Stimme ist«²⁹.

Sehr richtig konstatiert Butler im Zuge dessen, dass die von Lévinas befürwortete Gewaltlosigkeit damit keinem friedlichen Ort entspringt, sondern sich einer andauernden Spannung verdankt, die zwischen der Angst, Gewalt zu erleiden,

24 Ebd., S. 155f.

25 Vgl. Lévinas, Emmanuel: »Paix et Proximité«, in: Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Paris: 1995. S. 138-150.

26 Vgl. ebd., S. 147 (Übers. Wördemann, Karin, s. Anm. 22): »Das Gesicht als die äußerste Gefährdetheit des Anderen. Frieden als Erwachen für die Gefährdetheit des Anderen«. Bei allen direkten Zitaten übernehme ich die Rechtschreibung und Zeichensetzung von Wördemann.

27 J. Butler: ⁵2017, S. 160.

28 Vgl. E. Lévinas: 1995, S. 147.

29 J. Butler: ⁵2017, S. 161. Wie Butler in einer Fußnote deutlich macht (ebd., Anm. 4), ist der theologische Hintergrund im Buch Exodus auszumachen: »Gott verdeutlicht Mose, daß Gottes Gesicht niemandem ansichtig sein kann, das heißt, das göttliche Gesicht ist dem Sehen entzogen und der Darstellung nicht zugänglich« (vgl. Ex 33,20; 33,23; auch 34,30.33-35).

und der Angst, Gewalt zuzufügen, changiert.³⁰ Verfolgt man diesen Gedankengang konsequent weiter, führt er unweigerlich zu der Erkenntnis, dass »Gesicht« und »Gespräch« miteinander verbunden sind und damit den Wurzelgrund des Diskurses markieren, der einen ethischen Anspruch an uns stellt: Noch vor dem eigenen Sprechen wird uns etwas zugesagt. In der Diktion Butlers:

»In einem einfachen Sinne, und vielleicht nicht ganz so wie von Lévinas beabsichtigt, werden wir von einem Anderen angesprochen, der zu uns spricht, bevor wir selbst die Sprache erwerben. Und wir können folgern, daß wir nur unter der Bedingung, daß wir angesprochen werden, fähig sind, von der Sprache Gebrauch zu machen. In diesem Sinne ist der Andere die Voraussetzung des Diskurses. Wenn der Andere ausgelöscht ist, ist es die Sprache ebenfalls, denn außerhalb der Bedingungen der Ansprache kann Sprache nicht überleben«³¹.

Da Butler in ihrem Essay einen dezidiert politischen Ansatz verfolgt, kommt sie nach diesen eher grundsätzlichen Überlegungen zu den Anwendungsfeldern in der Gegenwart, die sie zum einen »auf dem Gebiet der Darstellung, wo Vermenschlichung und Entmenschlichung unaufhörlich vor sich gehen«, und zum anderen im Bereich einer »jüdischen Ethik der Gewaltlosigkeit«³² sieht. Bezüglich des ersten Aspekts greift sie erneut auf Lévinas zurück, für den das Menschliche eben nicht vom Gesicht *dargestellt* wird:

»Das Gesicht stellt also genaugenommen gar nichts dar, in dem Sinne, als es das, worauf es verweist, nicht einzufangen und zu übermitteln vermag. Damit die Darstellung das Menschliche vermitteln kann, muß sie nicht nur scheitern, sondern sie muß ihr Scheitern zudem noch *zeigen*. Es gibt etwas Nichtdarstellbares, das wir dennoch darzustellen versuchen, und dieses Paradox muß in der Darstellung, die wir geben, beibehalten werden«³³.

Um den Zusammenhang von Bild und Vermenschlichung zu verstehen, ist die Bedeutung von Identifikation und Gegenidentifikation wichtig, denn die Identifizierung beruht immer auf einer Differenz, andernfalls würde sie ja mit der Identität zusammenfallen.

30 Vgl. ebd., S. 163.

31 Ebd., S. 165; weiter heißt es dort: »Diese Sprache teilt die Gefährdetheit des Lebens mit, welche die anhaltende Spannung einer gewaltfreien Ethik erzeugt. Die Situation des Diskurses ist nicht dasselbe wie das Gesagte oder sogar das Sagbare. Für Lévinas besteht die Situation des Diskurses in der Tatsache, daß die Sprache bei uns wie eine Ansprache ankommt, die wir nicht wollen und von der wir in einem ursprünglichen Sinne gefangen, wenn nicht gar, mit den Worten von Lévinas, als Geisel genommen werden.«

32 Ebd., S. 167.

33 Ebd., S. 170f.

»Die Forderung nach einem wahrhaftigeren Bild, nach mehr Bildern, nach Bildern, die den ganzen Schrecken und die Wirklichkeit des Leidens übermitteln, ist wichtig und angebracht. Die Tilgung des Leidens durch das Verbot von Bildern und Darstellungen grenzt allgemeiner betrachtet die Sphäre des Erscheinens ein, den Bereich dessen, was wir sehen und was wir wissen können. Es wäre aber ein Fehler, zu glauben, wir müßten lediglich die richtigen und wahren Bilder finden, und dann werde eine bestimmte Wirklichkeit schon übermittelt. Die Wirklichkeit wird nicht von dem vermittelt, was im Bild dargestellt wird, sondern dadurch, daß die Darstellung, welche die Realität übermittelt, in Frage gestellt wird.«³⁴.

Butler appliziert ihre Überlegungen auf die Ereignisse in den USA nach dem 11. September 2001, wo Bilder von getöteten oder enthaupteten US-Soldaten im Irak oder auch Bilder von durch amerikanische Bomben verstümmelten und getöteten Kinder nach und nach durch Luftbildansichten ersetzt wurden. Im einem wie im anderen Fall dienten Bilder der strategischen Kriegsführung und wurden Teil einer Gewaltspirale aller beteiligter Kriegsparteien. Dass US-Präsident George W. Bush damals nach gerade einmal zehn Tagen öffentlichen Trauerns nach den Ereignissen von 9/11 ein »Ende der Trauer« forderte, motiviert Butler zu folgender Entgegnung:

»Das Leiden kann zur Erfahrung der Demut, der Verletzbarkeit, der Manipulierbarkeit und Abhängigkeit führen, und diese Erfahrungen können zu Ressourcen werden, wenn wir sie nicht allzu schnell ›auflösen‹; sie können uns über die Berufung zum paranoiden Opfer hinausführen, das die Rechtfertigungen für den Krieg endlos erneuert. Das ist ebenso eine Angelegenheit des ethischen Ringens mit den eigenen mörderischen Impulsen, die eine übermächtige Angst bezwingen wollen, wie eine Angelegenheit, die verlangt, das Leiden anderer zu begreifen und sich darüber klarzuwerden, welches Leiden man selbst zugefügt hat.«³⁵.

Gerade dieser letzte Absatz bietet aus neutestamentlicher Sicht zahlreiche Anknüpfungspunkte. Ich möchte in diesem Zusammenhang zunächst den für die Jesusgeschichte so zentralen Aspekt der *Gewaltlosigkeit* herausgreifen, der auf vielfältigen Ebenen eine Rolle spielt.

3.2 Die erste Antithese (Mt 5,21-26): »Du sollst nicht töten«

Denkt man an die alttestamentliche Forderung »Du sollst nicht töten«, um die Butler im Anschluss an Lévinas ihre ethische Konzeption in »Gefährdetes Leben« aufbaut, kommen einem aus Sicht des Neuen Testaments sicherlich als erstes die sogenannten *Antithesen* der Bergpredigt in den Sinn (Mt 5,21-48). In den Antithesen geht es um den »ungespaltene[n] und heilen Menschen, um die Übereinstimmung

34 Ebd., S. 173.

35 Ebd., S. 176f.

von Innen und Außen, von konkretem Verhalten und innerer Überzeugung, von Reden und Tun (5,19), von vorgegebener Tora bzw. Halacha und konkretem Alltag³⁶. Matthäus überliefert sechs Antithesen. Dabei übernimmt er eine Redefigur der tannaitischen Schriftgelehrten, so dass Jesus hier gezielt als Rabbi, als Lehrer charakterisiert wird.³⁷ In den Thesen werden jeweils alttestamentliche Gebote bzw. entsprechende Lehraussagen zitiert, denen in den korrelierenden Antithesen die Weisungen Jesu gegenübergestellt werden. Diese Weisungen legen die Ursprungsgebote aus, bedeuten mithin keineswegs eine Aufhebung der Tora, sondern in manchen Punkten deren Verschärfung.³⁸ Das Besondere an diesen sechs Mahnungen ist nun, dass Jesus mit selbstbewusster und starker Autorität seine eigene Auffassung von der in der Tora und den Propheten niedergelegten Willenskundgabe Gottes darlegt. Zwar ist es richtig, dass der Form nach der Schulstreit zwischen zwei rabbinischen Auslegern im Hintergrund steht, doch gibt es einen wichtigen Unterschied, der häufig übersehen wird: Der matthäische Jesus knüpft nicht einfach nur an eine bestimmte Lehrmeinung an, sondern bezieht sich unmittelbar auf die Sinaioffenbarung. Den »Alten«, d.h. der Mosegeneration (Mt 5,21), wurde von Gott dieses oder jenes Gebot gesagt, aber nun ist es Jesus, der der jetzigen Generation erschließt, was genau der Wille Gottes ist, der darin für sie heute zum Ausdruck kommt. Es ist sicher nicht falsch, hier das fundamentale Grundmuster zu identifizieren, auf das Butler abhebt: Die *Ansprache* geschieht vorgängig von einem ganz Anderen und führt zu einer ethischen Forderung, die außerhalb und vor der eigenen moralischen Selbstvergewisserung oder Reflexion liegt.

In der ersten Antithese geht es um das Tötungsverbot (Mt 5,21f.):

»Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt wurde:

Morde nicht!

Wer aber mordet, wird dem Gericht verfallen sein.

Ich nun sage euch:

Jeder, der seinem Bruder zürnt, wird dem Gericht verfallen sein!

36 Frankemölle, Hubert: Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf: ²1999, S. 232; vgl. zu den Antithesen auch die Ausführungen von Feneberg, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (= HBS, Band 58), Freiburg: 2009, S. 173-176, der mit vielen anderen die Bezeichnung Antithesen abschaffen möchte (s.u. Anm. 38).

37 Vgl. Strecker, Georg: Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen: ²1985, S. 64-67; instruktiv auch Davies, William D./Allison, Dale C.: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 1: Matthew 1-7 (= ICC), London/New York: 2004, S. 505-509.

38 Aus diesem Grunde forderte Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (= ThK.NT, Band 4,1), Stuttgart: ²2004, S. 131, die »irreführende Bezeichnung ›Antithesen‹ aufzugeben; ähnlich auch H. Frankemölle: ²1999: S. 226f.

Wer aber zu seinem Bruder spricht:

Hohlkopf! –

wird dem Synhedrion verfallen sein!

Wer aber spricht: Narr! –

wird der Feuerhölle verfallen sein!³⁹

Ein Überschreiten des fünften Dekaloggebots (»*Morde nicht!*«, vgl. Ex 20,13; Dtn 5,17) sanktioniert die jüdische Rechtsordnung eigentlich mit der Todesstrafe (Ex 21,12; Lev 24,17).⁴⁰ Doch der matthäische Jesus verdeutlicht dieses Verbot mit einer dreigliedrigen Ausführung (Mt 5,22) und stellt nicht nur den heimtückischen Mord⁴¹, sondern auch jedes Verhalten, das den Mitmenschen (oder sogar einen selbst?) schädigt, unter das Verdikt. Indirekt ist dies als eine Spitze gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer zu verstehen (5,20), die das Dekaloggebot lediglich als einen Rechtssatz lesen, bei dem es einzig und allein um den Straftatbestand des Mordes geht. Damit würde aber alles, was unterhalb dieser Schwelle liegt, nicht tangiert.⁴² Dem setzt Jesus eine dreigliedrige Reihe von Gerichtsankündigungen entgegen: Bereits der Zorn⁴³, der eine Wurzel des späteren Blutvergießens sein kann,⁴⁴ oder das Belegen des anderen mit Schimpfwörtern wie »Hohlkopf« und »Narr« ziehen das Gericht nach sich. Es spricht einiges dafür, die verschiedenen Gerichtsaussagen dieser Reihe additiv zu verstehen;⁴⁵ »Gericht« wäre dann der Oberbegriff, der in zwei Richtungen entfaltet wird: »Synhedrion« meint das menschlich-irdische Gericht, die »Feuerhölle« das göttlich-endzeitliche Strafgericht. Dabei ist eine formale Differenz zu beachten: Während 5,22b grundsätzlich formuliert (»*Jeder, der xy*

39 Übersetzung Poplutz, Uta: Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium, Stuttgart: 2016, S. 43; grafische Darstellung nach Konrad, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus (= NTD, Band 1), Göttingen: 2015, S. 82.

40 Für Mt 5,21-26 relevante Texte der rabbinischen Literatur finden sich bei Neudecker, Reinhard: Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus. Matthew's Antitheses in the Light of Early Rabbinic Literature (= Subsidia biblica, Band 44), Roma: 2012, S. 49-55.

41 Um nichts anderes geht es im sechsten (bzw. fünften) alttestamentlichen Gebot; das verwendete Verbum (*raah*) kommt nur vor, wenn es sich um das Töten oder Ermorden eines persönlichen Gegners handelt; *raah* wird also weder für die Tötung im Krieg noch für die Tiertötung und auch nicht im Zusammenhang mit der Todesstrafe verwendet; vgl. etwa Schmidt, Werner H.: Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (= Edf, Band 281), Darmstadt: 1993, S. 107f.

42 Vgl. M. Konrad: 2015, S. 81.

43 Zum antiken Konzept des Zorns, vgl. Weidemann, Hans-Ulrich: »Vergeltet nicht dem bösen Mann! Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt«, in: Hans-Ulrich Weidemann (Hg.): Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (= SBS, Band 226), Stuttgart: 2012, S. 25-70, hier S. 45-48.

44 In rabbinischen Texten wird bereits die öffentliche Beschämung des Nächsten scharf verurteilt: »Wer seinen Nächsten hasst, siehe, er gehört zu den Blutvergießern!« (DER 11,15); vgl. aber auch Sir 22,24: »Dem Feuer gehen Rauch und Qualm voraus, ebenso dem Blutvergießen Schmähungen« sowie Did 3,2a: »Werde nicht zornig, denn der Zorn führt zum Mord.«

45 So der Vorschlag von M. Konrad: 2015, S. 82.

tut ...«), folgen in 5,22c.d exemplarische Einzelfälle (»*wer xy sagt ...*«); dies legt den Schluss nahe, dass 5,22b als Obersatz zu 5,22c.d zu verstehen ist. Das führt dann aber zu der Konsequenz, dass hier Mord und Beschimpfungen als »Artikulationen des Zorns«⁴⁶ verstanden werden:

»Präzise gefasst liegt die Pointe der Gegenthese damit nicht darin, dass das verbotene Tun von der äußeren Handlung des Tötens auf die innere Regung des Zorns hin verschärft wird. Die Gegenthese legt vielmehr zunächst die dem Mord zugrunde liegende Haltung frei und stellt dann heraus, dass der Vollsinn und die Intention des Dekaloggebots erst dann erfasst sind, wenn man auch unterhalb der Schwelle des Mordes liegende Artikulationen ebendieser Haltung mit unter das im Gebot ausgesprochene Verdikt fallen sieht. [...] Für die mt Rede vom Zorn in V. 22 ergibt sich damit, dass hier zwar die dem Töten zugrunde liegende Haltung namhaft gemacht und insofern über die äußere Handlung hinaus der ganze Mensch in den Blick gerät. Wenn V. 22b Obersatz zu V. 21c.22c.d ist, legt Matthäus das Augenmerk hier aber nicht auf den Zorn als einer inneren Regung, ohne dass diese sich im sozialen Verhalten manifestiert. Der Zorn wird vielmehr in seiner sozialen Dimension, im Sinne konkreten Verhaltens, verhandelt. Die in V. 22 artikulierte ethische Forderung ist damit immer noch radikal, aber sie ist doch ein Stück weit realistischer als bei einem Verständnis von V. 22 als klimaktischer Reihe. Eine negative Emotion, die sich gegen einen anderen richtet, kann in einem Menschen hochkommen. Aber im guten Fall kann er damit umgehen; aus einer solchen Emotion muss keine Handlung – und sei dies »nur«, dass ein Schimpfwort herausrutscht – erwachsen«⁴⁷.

Wenn wir auf die von Butler so vehement eingeforderte Punktualität zurückkommen, lässt sich schon feststellen, dass diese in der hier greifbaren Tradition umfunktioniert wird zu einem andauernden Prozess der Übersetzung. In mehrfacher Hinsicht *sprechen* die Antithesen *an*. Das »... *dass gesagt wurde...*« verweist auf die hinter der Tora stehende Autorität Gottes (vgl. Ex 20), während die Ergänzung »*ihr habt gehört...*« auf den (synagogalen) Vorgang der Vermittlung dieser Gebote verweist. Das Ganze wird weitergeführt in die matthäische Gemeinde. Es ist bemerkenswert, dass Jesus überhaupt nicht danach fragt, ob der Zorn gegen den Bruder (oder die Schwester) gerechtfertigt ist – was vermutlich sogar der Fall ist, wenn man die antiken Konzeptionen von »Zorn« in Betracht zieht. Gemäß Aristoteles etwa hat ein zürnender Mann auch einen Grund zu zürnen, denn Zorn ist so gut wie immer eine *Reaktion* und keineswegs eine grundlose Emotion der Antipathie.⁴⁸ Doch die Weisung Jesu gilt uneingeschränkt, also gerade auch für die, die sich –

46 Ebd.

47 Ebd., S. 83.

48 Vgl. Aristoteles, EthNic IV, 11; vgl. H.-U. Weidemann: 2012, S. 46.

menschlich beurteilt – zu Recht provoziert fühlen könnten. Das Gegenteil von Zorn ist Sanftmut, womit die Verurteilung des Zorns Mt 5,22 auf den dritten Makarismus Mt 5,5 zurückweist: Wer auf Provokationen nicht mit verbalen Beleidigungen reagiert, gehört zu den Sanftmütigen und wird das Land erben (vgl. Ps 37,11 LXX).

Mt 5,23f. führt das Gebot weiter, allerdings mit einem Perspektivwechsel: Nun ist der »Täter« angesprochen,⁴⁹ der seinen Bruder in irgendeiner Weise geschädigt hat:

»Wenn du nun bringst deine Gabe zum Altar und dich dort erinnerst, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, lass deine Gabe dort vor dem Altar und geh zuerst weg, versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und bring deine Gabe.«

Damit wird die Interpretation des Gebotes positiv im Blick auf die gestörte Beziehung gewendet: Mit dem Bruder oder der Schwester, die »etwas gegen dich haben«, ist aktiv die Versöhnung zu suchen. Es ist klar, dass die Rede vom »Bruder« (und der Schwester) hier weder auf direkte Familienangehörige noch auf die Gemeinde alleine verengt werden sollte: Grundsätzlich kommt hier jeder Mitmensch in den Blick (vgl. Mt 7,3-5; 25,40). Die Offenheit der Formulierung, die keinerlei Details des zugrundeliegenden Konflikts benennt, lässt dabei die Mahnung als grundsätzlich geltendes Prinzip erscheinen.⁵⁰ Zugleich ist der kultische Kontext wichtig: Wenn sich derjenige, der gerade eine Opfergabe zum Altar bringt, in diesem Moment daran erinnert, dass er jemanden ins Unrecht gesetzt hat, soll er seine Gabe »vor dem Altar liegenlassen« und sich erst mit dem Bruder versöhnen:⁵¹ »Wahre Gottesverehrung manifestiert sich für Matthäus zentral im sozialen Verhalten (vgl. Jak 1,26f): Wer Gott verehrt, sucht die Versöhnung und den Frieden mit seinen Geschöpfen«⁵². Mt 5,25f.⁵³ greift schließlich nochmals den Gerichtsgedanken auf und spricht erneut den »Täter« bzw. »Schädiger« an: Ein drohender Schulprozess dient als Folie für das drohende Gericht Gottes (5,22). Angesichts der »Schulden« (vgl. 6,12b), die man bei anderen hat, ist auf dem Weg dorthin nicht nur höchster Einsatz, sondern auch höchste Eile geboten: Man sollte alles daransetzen, Versöhnung

49 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison: 2004, S. 517.

50 Vgl. M. Konradt: 2015, S. 85.

51 Betz, Hans Dieter: The Sermon on the Mount. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis: 1995, S. 223: »The moment is crucial. The thought interferes at the precise moment when the gift is to be placed on the altar, when it leaves human hands and becomes the property of God«.

52 M. Konradt: 2015, S. 85.

53 »Sei wohlgesonnen deinem Rechtsgegner – schnell, solange du mit ihm auf dem Weg bist, damit der Rechtsgegner dich nicht dem Richter ausliefert und der Richter dem Gerichtsdienner und du ins Gefängnis geworfen wirst. Amen, ich sage dir: Nicht wirst du von dort herauskommen, bis du zurückgegeben hast den letzten Cent«.

zu erreichen und Feindschaft zu überwinden (vgl. 5,43-48: Feindesliebe), ansonsten wird man jeden einzelnen Cent zurückzahlen müssen.⁵⁴

4. Impulse für weitere Anknüpfungspunkte

Kommen wir damit zu Judith Butler und ihren ethischen Überlegungen zurück. Auch wenn ich in diesem kurzen Beitrag lediglich ein exemplarisches Essay herausgegriffen habe, besteht das Œuvre Butlers ja nicht aus nebeneinanderstehenden Untersuchungen, die nichts miteinander zu tun haben, sondern stellt ein internes (und externes) Referenzwerk dar, in welchem die Gedanken fest miteinander verzahnt sind und mehrdimensional aufeinander verweisen. So fokussiert Butler in ihren Analysen von Gewalt – anders als die klassische pazifistische Ethik, die auslotet, wie man auf Gewalt anders als mit Gewalt reagieren kann – vorrangig darauf, wie man mit Verletzlichkeit umgehen kann, ohne andere zu verletzen.⁵⁵ Dazu entwickelt sie den Begriff der »ethischen Gewalt«⁵⁶, den sie auf der Ebene des persönlichen Austausches verortet und womit sie beispielsweise totalisierende Urteile meint, die dem anderen aufgezwungen werden und die so vernichtend sein können, dass sie bei diesem die Ressourcen der Selbstanerkennung und Entwicklung auslöschen.⁵⁷ Die Aufforderungen Mt 5,21f. und 5,23f. sind in meinen Augen ein Paradebeispiel, wie dies einzulösen ist: Die negative Ansprache des anderen wird unter das Verdikt gestellt, und der »Täter« selbst soll aus sich heraus tätig werden, um Unrecht, das er verursacht hat, aus der Welt zu schaffen. Das vorgängig zugesprochene Gebot dazu lautet: »Du sollst nicht töten«.

Butler insistiert darauf, dass jede moralische Situation auf ihre »rhetorische Voraussetzung«⁵⁸, d.h. auf die Anredeszene, reflektiert, »in der sich die beteiligten Parteien unausweichlich in einer Beziehung befinden«⁵⁹. Die Kommunikation, die sie einfordert, soll die Teilblindheit, die man sich selbst gegenüber hat, mit ins Kalkül ziehen,⁶⁰ weshalb Festlegungen zu vermeiden sind. Aus diesem Grund schlägt Butler vor, die gewöhnliche Qualifizierung »Anerkennung als ...« durch die offene Frage an den anderen zu ersetzen: »Wer bist du?« Damit würden »die Grenzen der Anerkennung selbst anerkannt«⁶¹. Problemlos ließen sich zahlreiche neutes-

54 Vgl. M. Konradt: 2015, S. 85.

55 Vgl. E. von Redecker: 2011, S. 130.

56 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt (= es, Band 1792), Frankfurt a.M.: 2007.

57 Vgl. ebd., S. 66. Ethische Gewalt kann sich aber auch in moderaten kritischen Urteilen finden.

58 Ebd., S. 69.

59 E. von Redecker: 2011, S. 131.

60 Vgl. Mt 7,3-5 par Lk 6,41f.: »Warum aber siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken in deinem Auge aber beachtest du nicht? ...«

61 J. Butler: 2007, S. 59.

tamentliche Beispiele finden, in denen diese Haltung eine Rolle spielt und einen spezifisch ethischen Zugriff darstellt.⁶²

Butler definiert Gewaltlosigkeit nicht als friedlichen *Zustand*, sondern versteht sie als *Praxis*.⁶³ Die ethische Forderung besteht darin, die eigene Aggression in den Dienst der Gewaltlosigkeit zu stellen und damit in »aggressive Wachsamkeit«⁶⁴ zu überführen: Aufgrund der Verbindung mit dem anderen schützt ein solches Verhalten nicht nur diesen, sondern auch einen selbst. Immer wieder fordert Butler daher das aktive Betreiben zur eigenen Selbsttransformation und Enteignung: Wenn wir uns »außer Gefecht« setzen lassen, unsere Verletzlichkeit zeigen, eröffnen wir damit vielfältige Möglichkeiten von Identität und Relationalität.⁶⁵ Nicht nur die ethische Unterweisung der Bergpredigt mit der subversiven Aufforderung zu Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48)⁶⁶ ließe sich damit produktiv ins Gespräch bringen, man kann auch viel basaler beim Inkarnationsgeschehen selbst ansetzen: Gott wird Mensch und zeigt darin kein triumphales Gesicht, das über alles und jeden erhaben wäre, sondern das Gesicht des (Mit-)Leidens und des Todes. Dieses Leiden wiederum kann nach Butler »zur Erfahrung der Demut, der Verletzbarkeit, der Manipulierbarkeit und Abhängigkeit führen, und diese Erfahrungen können zu Ressourcen werden, wenn wir sie nicht allzu schnell »auflösen«.⁶⁷ Zugleich geht die Darstellung der Wirklichkeit, wie oben erläutert, über das Bild hinaus: »Die Wirklichkeit wird nicht von dem vermittelt, was im Bild dargestellt wird, sondern dadurch, daß die Darstellung, welche die Realität übermittelt, in Frage gestellt wird«⁶⁸.

In Bezug auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist dem zuzustimmen, insofern die geglaubte Wirklichkeit das Scheitern und den Tod zu überwinden vermag und das »Bild« nicht die letzte übermittelte Realität ist, sondern der »Auferstehungsleib« eine weitere Perspektive (neben anderen) hinzufügt.

62 Man denke nur an die Themen Sündenvergebung und Heilungen, wo es keinerlei Rolle spielt, welche Vorgeschichte oder gesellschaftliche Position ein Sünder/eine Sünderin oder ein Kranker/eine Kranke hat (vgl. exemplarisch Joh 9); Jesus schaut die Menschen an, ohne den Stab über sie zu brechen, und bietet ihnen damit den Ermöglichungsgrund für ein neues Leben (vgl. exemplarisch Joh 7,53-8,11).

63 Vgl. E. von Redecker: 2011, S. 135: »Gewaltlosigkeit entsteht in der Auseinandersetzung oder gar im ›Kampf‹ des Subjekts an der Schaltstelle verschiedener Gewaltpotentiale«.

64 Butler, Judith: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M.: 2010, S. 170.

65 Vgl. E. von Redecker: 2011, S. 118.

66 Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von Konradt, Matthias: »... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet«. Erwägungen zur ›Logik‹ von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38-48«, in: ders.: Studien zum Matthäusevangelium (= WUNT, Band 358), Tübingen: 2016, S. 348-380.

67 J. Butler: ⁵2017, S. 176.

68 Ebd., S. 173.

Ich komme zum Schluss. Mein Wunsch ist es, dass diese Gedanken, die im vorgegebenen Rahmen nur angerissen werden konnten, als Ermutigung verstanden werden, Judith Butlers breit gefächertes Werk auch einmal außerhalb der gängigen Zuschreibungen im Kontext paulinischer Theologie weiterzuverfolgen. Die Jesustraditionen bieten dafür etliche Anknüpfungspunkte.

Butler beschließt ihr ausgesprochen impulsreiches Essay »Gefährdetes Leben« mit einer allgemeinen Bemerkung zur Rolle der Geistes- und Kulturwissenschaften, die in meinen Augen auch für unsere Arbeit als Neutestamentlerinnen und Neutestamentler, als Theologinnen und Theologen Gültigkeit besitzt:

»Falls die Geisteswissenschaften eine Zukunft als Kulturkritik haben, und die Kulturkritik zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Aufgabe hat, dann ist es zweifellos die Aufgabe, uns zum Menschlichen zurückzuführen, wo wir nicht erwarten, es zu finden: in seiner Fragilität und an den Grenzen seiner Fähigkeit, verständlich zu sein«⁶⁹.

69 Ebd., S. 178.

Systematisch-Theologische Zugänge

Fragiles Subjekt und Gnade

Magnus Striet

In seinen aus dem Nachlass edierten Vorlesungen aus *Die Regierung der Lebenden* aus den Jahren 1979-1980 äußert Michel Foucault die Vermutung, dass der »Antrieb, sich von der Macht frei zu machen«, »als Indikator für die Veränderungen des Subjekts und der Beziehung« diene, »die es zur Wahrheit unterhält«¹. Ich eröffne deshalb meine Überlegungen zu Judith Butlers Subjektdenken mit diesem Hinweis auf Foucault, weil bis heute zu hören ist, dass Foucault kein Subjekt kenne. Die Explizitheit, mit der er in diesen späten Vorlesungen am *Collège de France* den Subjektbegriff nutzt, ist eindrücklich, und: Sie ist auch nicht überraschend. Und ebenso selbstverständlich ist, dass auch Butler ein Subjekt kennt. Sie verkörpert ein solches, und zwar mit Gewicht.

Dass das Subjekt nicht so begriffen werden darf, wie es René Descartes noch tat², sollte auch nicht Anlass geben, so paradox dies klingen mag, das Konzept »Subjekt« aufzugeben. Entscheidend ist, welches Konzept von Subjekt vertreten wird. Denn soll nicht eine deterministische oder naturalistische Philosophie des Geistes vertreten werden, so ist nicht nur darauf zu bestehen, dass es eine um sich wissende Subjektivität gibt, sondern dass es eine in den Alltagspraktiken gegenseitig unterstellte Aktivität gibt, die als die Aktivität von Subjekten bestimmt wird. Es war Kant, der gegen alle theoretischen Aufhebungsprogramme dessen, was im Subjektbegriff gedacht wird, und damit zur Ehrenrettung der Wirklichkeit von Freiheit, das entscheidende Argument lieferte: Es darf gar nicht erst versucht werden, die Aktualität von menschlicher Freiheit und damit ihre Wirksamkeit durch eine Kausalität zu erklären, die nicht sie selbst wäre (auch nicht eine göttliche im Übrigen).³ Faktisch folgt Butler in diesem Punkt Kant, ohne ihn an

-
- 1 Foucault, Michel: *Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979-1980*. Aus dem Französischen von Michael Hamburger, Berlin: 2020 (2014), S. 113.
 - 2 Vgl. Descartes, René: *Meditationen über die erste Philosophie*. Auf Grund der Ausgabe von Artur Buchenau hg. von Erich Ch. Schröder (= PhB, Band 250), Hamburg: 1956, S. 137: Descartes meint zeigen zu können, dass das Ich von seinem »Körper wirklich verschieden« sei »und ohne ihn existieren könne«.
 - 3 Vgl. Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 216 (= Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel, Band 7), Frankfurt: 1977, S. 810.

dieser Stelle ausdrücklich aufzurufen. Ihr Gesprächspartner ist Theodor W. Adorno. Selbstverständlich gibt es keinen Nullpunkt für ein Subjekt, von dem aus es sich die Welt und mit ihr sich selbst vollständig durchsichtig machen könnte. Es gibt kein ›Ich‹, das »außerhalb der herrschenden Matrix ethischer Normen und widerstreitender moralischer Rahmenvorgaben« existiert. Aber es ist auch nicht aus »diesen Normen kausal ableitbar«, »ganz einfach die Wirkung oder Werkzeug eines vorhergehenden Ethos oder eines zugrunde liegenden Feldes widerstreitender oder diskontinuierlicher Normen«⁴ sei. Was bei Butler, aber auch bei Adorno oder aber auch bei Michel Foucault zu studieren ist, ist, dass dann, wenn die immer wieder aufbrechenden Kontroversen um den Begriff des Subjekts, sollte in ihm die Möglichkeit von Eigenaktivität von Individuen aus Freiheit gedacht sein, diese schlicht unsinnig sind. Jedenfalls dann, wenn die Debatte als eine um das Erbe Kants geführt wird. Es gilt, mit Kant über Kant hinauszudenken.

Entscheidend ist zu beschreiben, wie groß der tatsächliche Freiheitsraum von Menschen ist. Jedoch Subjekte als vermachtet zu begreifen und Veränderungen der realen Verhältnisse für möglich zu halten, ist gleichbedeutend damit, mit Subjekten zu rechnen, die Veränderungen von Ordnungen registrieren, sich dazu ins Verhältnis setzen können, indem sie diese normativ bewerten (woher sie auch immer ihre Kriterien nehmen) und sich politisch einsetzen können. Foucault hat seine Antrittsvorlesung am *Collège* über Kant gehalten.⁵ Bei Kant meint Kritik, das Geschäft der Selbstkritik der Vernunft zu betreiben, um so die Möglichkeit und Grenzen des Vernunftgebrauchs bestimmen zu können. Dabei ist Kants kritisches Sondierungsunternehmen stark darauf konzentriert, einer Metaphysik ihr Ende zu bereiten, die nicht die Grenzen des menschlichen Vernunftvermögens beachtet.

Foucault denkt Kritik komplexer. Er sucht zwar den deutlichen Anschluss an Kants kritisches Unternehmen, radikalisiert ihn aber zugleich, indem er Vernunft nicht mehr ahistorisch und als apriorisches Vermögen begreift. Es gibt für ihn nicht die, von Empirie unbelastete oder sich von dieser befreien könnende Vernunft. Vielmehr sind immer bereits Episteme wirksam, die im historischen Prozess erzeugt wurden und damit auch veränderbar sind.⁶

Bei Butler taucht Kant nur relativ selten als unmittelbarer Gesprächspartner auf. Das scheut mich nicht, sie als eine Denkerin zu beschreiben, die insofern Aufklärungsphilosophie in der Tradition Kants betreibt, als dieser sich strikt gewei- gert hatte, das Phantasma zu akzeptieren, dass es jemals ein aufgeklärtes Zeitalter geben könnte. Was möglich und zugleich notwendig ist, ist das Projekt der Auf-

4 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Auflage, Frankfurt: 2007, S. 14f.

5 Foucault, Michel: Einführung in Kants Anthropologie. Aus dem Französischen von Ute Friesch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger, Frankfurt: 2010.

6 Vgl. exemplarisch Foucault, Michel: Was ist Kritik?, Berlin: 1992, S. 15.

klärung auf Dauer zu stellen⁷, was bedeutet – dieses Projekt hat Kant nicht mehr verfolgt, deshalb schließt Butler auch an Hegel und das im 19. Jahrhundert mit Friedrich Nietzsche einsetzende Projekt einer Genealogie von Vernunft und Moral an –: den Prozess der Reflexion darüber, welche Ordnungen der Macht subjektivierend wirken, immer wieder neu anlaufen zu lassen. Wer dies will, verfolgt aber ein Interesse – und zwar das Interesse eines »Ich«, das nicht nur bestimmt sein will, durch die es vermachtenden und zugleich ermöglichenden Ordnungen, sondern das sich in ein Verhältnis zu diesen bringen will, das – frei sein will, und: für das Selbstbestimmungsrecht anderer, der Übersehenen und der unter den herrschenden Ordnungen Leidenden eintreten will. Ein Ich kann sich dazu bestimmen, diesen unvertretbar in der Instanz einer ersten Person übernommenen Willen zu einem ethischen Universalismus als den eigenen zu identifizieren. Einen solchen Universalismus zu vertreten bedingt aber gerade, das Kantische Vermächtnis des Aufklärungsprojekts zu verstetigen. Deshalb verortet sich Butler auch ausdrücklich in den Aufklärungstraditionen, die die Grenze der Vernunft als »Zeichen unserer Humanität«⁸ anerkennen.

1. Subjektivation

In Theologiekontexten hat die Rezeption von Theoriefiguren und -konzepten Butlers in den letzten Jahren insgesamt zwar deutlich zugenommen. Dies gilt insbesondere für religions- bzw. theologieaffine Kreise, die auf die Ablösung einer schöpfungstheologisch begründeten essentialistischen Anthropologie drängen und auf eine Implementierung von Genderdiskursen in die theologische Theoriebildung drängen. Dasselbe gilt für Ethikdiskurse. Werden die Vulnerabilität des Menschen beziehungsweise Externalisierungen von Menschen aus gesellschaftlicher Normalität als Themen zentral gestellt, entwickelt Butler eine hohe Attraktionskraft. An ihrer Rezeption beziehungsweise strikten Ablehnung auf dem religiösen Feld ist abzulesen, wie sich die Protagonisten zu einer in einer reflexiven Weise darum wissenden Moderne stellen, die um die historische Genealogie von sozialen Praktiken, Ethiken etc. weiß.⁹

7 Vgl. Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? (= Werkausgabe. Hg. von W. Weischedel, Bd. 11), S. 59: »Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.«

8 J. Butler: 2007, S. 113.

9 Zur Rezeption und Auseinandersetzung mit Butler in Religionsdiskursen beziehungsweise Theologie vgl. Werner, Gunda: » Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: Theologische Revue 114 (2018), S. 179-203. Vgl. zum Folgenden meine Überlegungen: Striet, Magnus: »Freiheit und Subjektivationsprozesse. Oder:

Einen deutlichen Nachholbedarf gibt es jedoch bezogen auf die christlich-theologische Anthropologie. Dies gilt insbesondere für die Frage, was es bedeutet, dass Menschen subjektiviert werden – eine Einsicht, die Butler immer wieder im Anschluss an Foucault und Louis Althusser herausgearbeitet hat. Der weitgehend negative Befund sollte deshalb in theologischen Kreisen deutlich irritieren, weil das Theoriekonzept »Subjektivierung« beziehungsweise »Subjektivierung« in der Soziologie und der philosophischen Anthropologie inzwischen mehr oder weniger selbstverständlich akzeptiert wird.

Butlers Augenmerk liegt nicht, wie bereits gesehen, auf einer weiteren Ausarbeitung eines Subjektbegriffs in der Tradition der klassischen, zumal durch Kant eröffneten Philosophietradition, auch wenn die Gemeinsamkeiten beziehungsweise die faktische Verwendung beziehungsweise Beanspruchung des Subjektbegriffs nicht zu übersehen ist. Ihr, so Paula-Irena Villa, »Hauptaugenmerk richtet sich zunächst auf die Frage, wie das Subjekt *produziert* wird, und weniger, wenn überhaupt darauf, einen neuen Subjektbegriff zu entwickeln«¹⁰. Jedes Subjektdenken steht bei ihr unter dem Generalverdacht, abstrahierend und damit unwahr, unpolitisch beziehungsweise, weil es keinen politikfreien Raum gibt, ideologisch zu sein. Butler denkt über reale, Repressionen ausgesetzte Subjekte nach. Und darüber, dass es keine repressionsfreien Räume gibt. Wer dies behauptet, verkennt, wie Menschsein zustande kommt, oder aber unterschlägt, wie Menschen zu Menschen werden. Ob Butler schon deshalb, weil sie arbeitsprogrammatisch nicht daran interessiert ist, in der Tradition der klassischen Freiheitsphilosophie weiter am Subjektbegriff zu laborieren, nicht gleichwohl an den praktischen Grundüberzeugungen, die im Subjektbegriff wirksam sind, festhält, wird noch gesehen werden müssen. Man kann auch Hegel stark machen, Objektivationen von Geist wie Staat, Gesellschaft, Recht, Religion etc. zum Ausgangspunkt des Nachdenkens machen, sich an Desillusionierungstheoretikern wie Nietzsche und Freud abarbeiten, wenn es darum geht, die Behauptung einer absoluten Selbstdurchsichtigkeit als Illusion zu entlarven, ohne die im Subjektbegriff behauptete Aktualität von Freiheit zu verneinen.

Von Subjektivierung zu reden, bedeutet anzuerkennen, dass Menschen gemacht werden, bevor sie zu Subjekten ihrer eigenen Biographie werden. Bereits im historischen Prozess generierte, gesellschaftlich und sozial wirksame Normsysteme und Werte, kulturelle Praktiken etc. formatieren Menschen, aber: Diese subjektivierenden Faktoren sind zugleich auch die Bedingung dafür, dass Menschen überhaupt zu Subjekten werden können. »Subjektivierung«, so Butler, »bezeichnet den

Über die Rede von Gnade im Horizont einer reflexiven Moderne«, in: *Cardo* 11 (2013), S. 27-33 (auch online erreichbar).

10 Villa, Paula-Irene: *Judith Butler*, Frankfurt: 2003, S. 41.

Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozeß der Subjektwerdung«¹¹. Weil alle subjektivierenden Faktoren in ihrer objektivierten Gestalt im historischen Prozess generiert, und d.h. zugleich durchgesetzt wurden, ist der Raum, in dem Menschen subjektiviert werden, zugleich als ein vermachteter zu begreifen. Macht gibt es nur in Relationen, und deshalb existieren auch subjektivierte Subjekte relational – und umgekehrt. Wird dies reflexiv ins Bewusstsein gehoben, so ist auch noch der ebenfalls keineswegs einfach feststehende *Begriff* des Subjekts als ein im diskursiven Prozess erzeugter zu begreifen. Was wiederum bedeutet, dass dieses Reflexivmachen bereits wieder als eine diskursive, soziale Wirklichkeit herstellende und damit subjektivierende Praxis zu begreifen ist. Es gibt demnach überhaupt keinen theoretischen Begriff des Subjekts, der nicht auch bereits wieder einen Menschen subjektivierender und damit vermachtender wäre. Kritik kann bisherige Machtstrukturen und hegemoniale Diskurse kennzeichnen, sie – begrenzt – in ihrer Genealogie aufklären. Dass es jedoch machtfreie Räume geben könnte, ist als Vorstellung bereits wieder Ideologie.

Umgekehrt betont Butler auch mit Nachdruck, dass das Subjekt sich »nicht auf die Macht *zurückführen*« lasse, der »es seiner Entstehung« verdanke. Und genauso wenig ließe sich »die Macht auf das Subjekt *reduzieren*«¹². »Die Bedingungen der Macht« müssten »ständig wiederholt werden, um fortzubestehen«. Das Subjekt sei »der Ort dieser Wiederholung, einer Wiederholung, die niemals bloß mechanischer Art«¹³ sei. Das Subjekt wird damit zum Reproduktionsort sozial und gesellschaftlich wirksamer Werte und Normen, sozialer Praktiken etc., aber: Es wird bei Butler nicht auf einen Reproduktionseffekt reduziert, weil es in der Lage ist, diese zumindest in relativer Weise kritisch zu distanzieren, abzulehnen oder aber auch zu bejahen. Das konkrete existierende Subjekt ist damit immer auch als ein politisches zu begreifen. Es moduliert die Wirklichkeit neu, indem es sich auf die auf die in ihm bereits wirksamen Faktoren bezieht. Dies gilt dann auch für den Begriff des Menschen, der als historisch hervorgebrachter wirksam ist.

2. Theologische Konsequenzen? Das subjektiviertes Subjekt als Subjekt im Singular

Welche theologischen Konsequenzen ergeben sich aus dem Bisherigen?

Theologisches Denken neigt dazu, in überzeitlich gültigen Ordnungen zu denken. Dies ist selbst dann zu beobachten, wenn mit einem Gott gerechnet wird,

11 Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt: 2001, S. 8.

12 Ebd., S. 20.

13 Ebd.

dem sich diese Weltwirklichkeit und aufzufindenden Ordnungen deshalb verdanken, weil er sie so wollte, wie sie existieren. Die Möglichkeit, dass existierende Ordnungen unkalkulierbaren Veränderungen dadurch ausgesetzt sind, weil Gott absolut frei ist, versuchte man durch die Denkfigur auszuschalten, dass Gott notwendig das seinem Wesen Entsprechende tut, sprich das Gute. Erst im historischen Nominalismus des 14. Jahrhunderts wird man den Akzent auf die Freiheit Gottes radikal anders setzen. Allein den Gedanken zu riskieren, Gott könnte jede Möglichkeit realisieren, ist bis heute theologisch geächtet. So viel Unkalkulierbarkeit ist nicht gewollt, wenn es um Gott geht.

Stattdessen wurde und wird ein Gott angesetzt, der die Welt deshalb so eingerichtet hat, wie sie existiert, weil jede andere Weltwahl seiner Vollkommenheit widersprochen hätte. Dies führt in der Konsequenz dazu, dass auch anthropologisch stabile Verhältnisse angesetzt werden. Es gibt in diesem Denken nur eine Ordnung, die aus Freiheit hervorgegangen ist, die göttliche Ordnung; wenn der Mensch ihr entspricht, so entspricht er der wahren und guten Ordnung. Eine Evolution des menschlichen Selbstverständnisses, eine Veränderung im Begriff des Menschen von sich selbst ist in diesem Denken nicht vorgesehen. Es ist *der* Mensch, der theologisch als Mensch von Gott erschaffen wurde und nun vor diesem existiert. Aber kann man dies im 21. Jahrhundert noch sagen? Steht eine solche Aussage nicht konträr zum Wissen um die nicht nur biologische, sondern auch kulturelle Evolution »des« Menschen?

Wenn künftig vom Menschen im Singular gesprochen wird, so ist dies der essentialisierenden Wirkweise von Sprache und der Notwendigkeit diskursiver Verständigungen geschuldet. Diskursive Prozesse bringen generalisierende Begriffe hervor, ja mehr noch: sie setzen solche voraus. Begriffe bleiben, wenn das Konkrete zum Maßstab genommen werden, immer hinter diesem zurück. In gewisser Weise betreiben sie eine anthropologisch notwendige Komplexitätsreduktion dadurch, dass sie in einer essentialisierenden Weise verallgemeinern.

Nominalistisch zu denken, was bedeutet: darum zu wissen, dass Begriffe nie mit dem konkreten Sachverhalt identisch sind, Begriffe wie Mensch, Individuum, Person oder auch Subjekt immer verallgemeinernde Begriffe sind, die deshalb, weil sie verallgemeinern, nie den konkreten Menschen erfassen können –, ist deshalb gleichbedeutend damit, Ideologiekritik zu betreiben. Das ohnehin schon in seiner Körperlichkeit vulnerable Individuum soll vor dem Zugriff des verallgemeinernden und deshalb leicht verletzenden Begriffs geschützt werden. Zugleich bleibt aber eine solche Reduktion, der Gebrauch von Allgemeinbegriffen notwendig, wenn überhaupt Diskurs und Verstehen möglich sein sollen. Und was grundsätzlich gilt, kann theologisch nicht anders sein. Ein theologisches Nachdenken über den Menschen hat in der Logik der bisherigen Überlegungen historisch dimensioniert zu sein und in Rechnung zu stellen, dass der Begriff des Menschen aus diskursiven Praktiken hervorgeht, die immer vermachtet sind und zugleich bereits wieder Menschen sub-

jektivieren. Daraus ergibt sich, dass theologisch-anthropologische Begrifflichkeiten aus ethischen Gründen einem Prozess dauerhafter Infragestellung auszusetzen sind. Menschlich sein zu wollen, heißt, die eigene Fehlbarkeit anzuerkennen, weil sich selbst undurchsichtig zu sein in einer grundlegenden Weise das Menschsein bestimmt. Sie ist »ein fester Bestandteil unserer Selbstformierung«, und zugleich geht der Mensch in »seiner Undurchschaubarkeit für sich selbst einige seiner wichtigsten ethischen Bindungen«¹⁴ ein.

Wenn die begriffliche Explikation des Menschen relational zu anderen Tieren erfolgt, ist zwar auch mit Konstanzen in dieser Selbstexplikation zu rechnen. Sich selbst in die Objektstellung des Denkens zu bringen und sich selbst bestimmen zu können, gehört zu einer solchen Rahmenbeschreibung von Menschsein, aber: So auf sich aufmerksam zu werden, hat auch bereits wieder eine Genealogie und verändert als reflexives Wissen nicht nur den Begriff des Menschen von sich selbst, sondern auch dessen praktisches Selbst- und Weltverhältnis. Noch drastischer verändert sich der Selbstbegriff des Menschen in dem Moment, da dem Menschen in einer reflexiven Weise bewusst wird, dass die bereits subjektivierend wirksam gewesenen Weltausdeutungen, Normsysteme etc. im historischen Prozess erzeugt wurden. Wenn aber der Begriff des Menschen aus diskursiven Prozessen hervorgeht, dann zwar stabile Strukturen aufzeigen mag, aber ansonsten dem historischen Prozess ausgesetzt ist und sich faktisch auch Wandlungen im Selbstverständnis zeigen – ja mehr noch: der Singular in der Rede vom Menschen sowohl in diachroner als auch in synchroner Perspektive problematisch ist, so kann dies theologisch nicht ignoriert werden. Dies betrifft auch zentrale theologische Begrifflichkeiten, die sich allesamt in der Vorstellung konzentrieren, der Mensch sei das Ebenbild Gottes. Ist auch diese Vorstellung nur historisch?

Zunächst einmal ja. Es gibt *den* Menschen nicht, wenn es den Menschen nicht ohne einen Begriff von sich selbst gibt und das diskursiv erzeugte Selbstverständnis des Menschen, das nicht nur dem historischen Wandel unterliegt, sondern zudem plural ausgeformt ist und zugleich wieder subjektivierend wirksam ist. Jedenfalls gibt es dann keinen Begriff des Menschen, der aus einer Quelle ableitbar ist, die nicht mit dem Menschen und damit seiner Vernunft identisch wäre. Stabil wirksam ist lediglich, dass der Mensch das »nicht festgestellte Thier«¹⁵ ist, was wiederum damit zusammenhängt, dass das Mensch genannte Tier zwar wie alle anderen Organismen und Tiere auch aus biologisch-evolutiven Prozessen hervorgegangen ist, aber – was seine faktische Sonderstellung im Reich des Lebendigen ausmacht – in einer eigentümlichen Bewusstseinsspaltung existiert: Es weiß in einer auf sich zurückgewendeten Weise um sich, kann sich in einer reflexiven Weise

14 J. Butler: 2007, S. 30-31.

15 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. 2., durchgesehene Auflage (= KSA, Band 5), München: 1988, S. 81.

zum Objekt des Nachdenkens machen. Dies geschieht solitär, aber auch in einer sozialisierten Weise. Deshalb gibt es nicht nur Natur und biologische Evolution, sondern Kultur, die wiederum ständigen Transformationsprozessen ausgesetzt ist und deren Wertesysteme, normative Ordnungsmuster und sozial geteilte Praktiken durchgesetzt wurden, d.h.: die das Ergebnis von machtförmigen Prozessen sind. Es gibt dann auch kein Subjekt, das unabhängig von den diskursiven Praktiken existieren würde, in denen darüber befunden wird, was Menschen sind. Weil dem so ist, ist die Geschichte eine Geschichte des Grauens. Auch der ethische Universalismus führt den Index historischer Kontingenz mit sich, er hat eine Geburtsstunde erlebt, wenn nicht gar mehrere – und ist stets gefährdet.

Ein theologisches Denken wird über diese Einsichten in eine, vorsichtig gesagt, unbequeme Lage versetzt. Sie kann als unbequem oder gar als prekär beschrieben oder aber auch in ihren Möglichkeiten wahrgenommen werden. Theologisch gebräuchliche Begriffe wie *imago dei*, Natur des Menschen, Sünder etc. sind keine in ihrer Bedeutung feststehenden Begriffe, sondern sie werden diskursiv semantisiert, durchgesetzt und sind dann wiederum als semantisierte Begriffe subjektivierend wirksam. Es ist nicht lohnend, nach wahren Ursprungsbedeutungen dieser Begriffe zu suchen. Sie sind genealogisch in ihrer faktischen normativen subjektivierenden Wirksamkeit aufzuklären, um sie dann einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Ethische Praxis verlangt, wenn sie verantwortet sein will, nach einer immer wieder neu einsetzenden Kontrolle ihrer normativen Grundlage. Dass die ethische Praxis eines Menschen, der sich als gläubig beschreibt, keine andere sein wird und sein darf als die Praxis anderer Menschen, die eine Menschen mögliche Menschlichkeit praktizieren wollen, sollte keiner Diskussion bedürfen. Theologie als Reflexion auf den gelebten Glauben wiederum hat diese Kontrolle so zu praktizieren, dass sie theoretische Einsichten anderer Wissenschaften in ihre Theoriebildung einbindet. Subjektivierungstheoretische und ethische Einsichten Butlers fruchtbar zu machen, kann nur humanisierend sein.

3. Meditation der »Kritik der ethischen Gewalt«: säkulare Gnade?

Die erweiterte Ausgabe der *Kritik der ethischen Gewalt* endet mit fast schon meditativen Ausführungen, die mich bereits seit einigen Jahren nachdenklich stimmen. Butlers Theorie von Subjektivierung als vermachtendem und zugleich freiheitseröffnendem Faktum ist auch für diese grundlegend.

Sie beschreibt hier eine eigentümliche Überforderung des Subjekts, die sie ihrerseits nochmals als den Effekt einer sozialen Formung und damit als ethische Gewalt beschreibt. Sie spricht von »Versionen selbstversunkener moralischer Befragung«, die auf einen »Narzissmus« hinausliefen. In der Frage von »Selbstannahme oder Vergebung« kenne diese Gewalt »keine Gnade«, will sagen: Es gibt aufge-

zwungene Formen der Selbstdisziplinierung auch in Fragen der Ethik, die endliche Subjekte gnadenlos überfordern. Zugleich identifiziert Butler in der ethischen Praxis die Chance, »menschlich zu werden«, indem das »selbstgenügsame, als Besitz verstandene ›Ich‹ hinter sich« gelassen werden könne. Butler spricht bezogen auf solche ethischen Situationen von »Momenten unseres Unwissens«, in denen wir uns »aufs Spiel« zu setzen hätten.¹⁶ Es sind bisher ethische Positionierungen, die in diesen Momenten fraglich werden – und: sich auf Ungewissheiten einlassen zu müssen, wenn ich mich zum Handeln veranlasst sehe, weil ich als soziales Wesen dazu aufgefordert werde. Solche Momente sind risikobehaftet. Entscheidungssituationen sind unklar, und dennoch muss auf eine nur begrenzt kalkulierbare Zukunft hin entschieden werden. Zudem vermag das Ich nie ganz durchsichtig zu werden. Nie ist damit restlos abzuschätzen, welche Faktoren und Motive möglicherweise auch noch wirksam sind und unter welchen Bedingungen und mit welchen möglichen Folgen ein solches Handeln geschieht. Verantwortungsvoll handeln zu wollen, ist nicht gleichbedeutend damit, auch tatsächlich verantwortungsvoll zu handeln. Oder besser gesagt: Verantwortung zu übernehmen bedeutet immer, als subjektiviertes Ich-Subjekt dies nur in einer relativen Weise bezogen auf die immer bereits subjektivierend wirksamen Faktoren tun zu können, die diesem Ich aber nie ganz durchsichtig werden können. Weder ist der Wille mit der Apriorizität in Reinform zu bestimmen, wie Kant es um der Moral willen gefordert hatte, noch kann man sich gewiss sein, dass das Wissen um mögliche Handlungsfolgen hinreichend so zur Verfügung steht, dass Negativfolgen auszuschließen sind.

Aber: Ich muss handeln, wenn ich mich überhaupt ethisch beanspruchen lassen und so menschlich werden will. Butler lässt ihre Ausführungen mit einem hoffnungslosen Satz enden: »Wenn wir von hier aus sprechen und Rechenschaft zu geben versuchen«, und damit meint Butler: von einem Standpunkt aus, der kein selbstgenügsames Ich mehr kennt, sondern eines, das sich selbst nur begrenzt durchsichtig ist und sich ins Offene, ebenfalls nur begrenzt Durchschaubare hinein riskiert, »werden wir nicht verantwortungslos sein, und wenn doch, so wird man uns bestimmt vergeben«¹⁷.

Faktisch verantwortungslos, wie sich retrospektiv betrachtet zeigen kann, und zwar deshalb, *weil* ich Verantwortung übernommen, mich ausgesetzt und gehandelt habe. Es gibt ein Schuldigwerden jenseits eines moralischen Versagens. Sprachlich drückt sich dies Phänomen in der Redewendung aus, einem anderen Menschen etwas schuldig geblieben zu sein, obwohl ich ihm nichts schuldig bleiben wollte. Nicht genügend tun zu können, gehört zu den grundlegenden Erfahrungen von Menschen. Aber wer verantwortet dies? Muss ich nicht entschei-

16 J. Butler: 2007, S. 180.

17 Ebd.

den und handeln, wenn ich menschlich werden will? Wenn menschlich zu werden heißt, Verantwortung zu übernehmen?

Der Satzschluss *so wird man uns bestimmt vergeben* berührt mich deshalb so, weil er von einer unerschütterlichen Gewissheit gestimmt ist. Niemand, so scheint Butler sagen zu wollen, wird mich doch auf das fixieren, was ich angerichtet habe, wenn ich mich redlichen Gewissens so entschieden habe, wie ich mich entschieden habe. Woher nimmt Butler die Gewissheit, dass Vergebung gewährt werden wird, wenn Menschen ethische Verantwortung übernehmen und fehlgehen in ihren Annahmen?

Ich weiß es nicht, aber: Der Abschluss ihrer *Adorno-Lectures* löst in mir ein ähnliches Gefühl aus wie der der *Kritik der praktischen Vernunft* Kants. Zwei Dinge, so äußert sich Kant, erfüllten das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, der »bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir«¹⁸. Eine metaphysische Gottesgewissheit kennt Kant nicht mehr, nur – aber was heißt schon »nur« angesichts der Größe dieses Glaubens, schließlich gründet er auf Moral: eines praktischen Vernunftglauben. Gottes Dasein sei notwendig zu postulieren.¹⁹ Will sagen: Ohne Gott laufen die dem Menschen möglichen Sehnsüchte, dass da noch jemand Gerechtigkeit schafft und das Ärgernis des Todes nicht das letzte Wort über den Menschen sein lässt, ins Leere. Wie gewiss dieser Glaube Kant war, weiß ich nicht; am Ende tut es auch nichts zur Sache. Ich kann auch nicht entscheiden, ob Butler, wenn sie den Begriff Gnade in ihre Überlegungen aufnimmt, ein theologisches Konzept von Gnade aufruft, das sich zu leben lohnt. Aber es wäre darüber nachzudenken, ob angesichts der fragilen Situation subjektivierter Subjekte, die verantwortlich handeln und so menschlich werden wollen, sich jedoch niemals gewiss sein können, was aus ihrer Übernahme ethischer Verantwortung folgt, von grundsätzlichen Überforderungsmomenten endlicher Freiheit ganz zu schweigen –, das Bewusstsein, in der Gnade eines ganz Anderen, nein nicht eines ganz Anderen: eines Gottes, der es unendlich gut mit dem Menschen meint, leben zu dürfen, nicht eine ganz eigentümliche Dynamik entwickeln kann. Und zwar ein Gefühl von Freiheit und Verantwortungsbewusstsein, das nicht überfordert, weil es am Ende auf die immer noch größeren Möglichkeiten Gottes vertraut. Kierkegaard lässt an dieser Stelle grüßen. Aber warum der eine Mensch so menschlich werden kann und ein anderer wiederum nicht, ist auch wiederum nicht restlos aufzuklären. Auch in dieser Frage spielen Subjektivationsfaktoren eine entscheidende Rolle.

Irrational ist ein solches Gnadenerleben nicht, solange die Möglichkeit eines solchen Gottes nicht ausgeschlossen werden kann. Und mit einer Dispension ethi-

18 Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (Werkausgabe. Hg. von W. Weischedel; Bd. VII), A 289.

19 Ebd., A 226.

scher Autonomie hat ein solcher Gottglaube ganz gewiss nichts zu tun. Wenn man nicht den ethischen Monotheismus eines kantianischen Judentums ablehnt zugunsten eines Gnadenabsolutismus eines Augustinus, der in allen Selbstregungen des Menschen nur noch die Ursprungssünde sich austoben sieht.

Ich muss leider noch hinzufügen, dass auch ein solches, sich in einem Gott festmachenden Gnadenerleben aus diskursiven Selbstverständigungspraktiken subjektiver Subjekte hervorgeht. Über Gott zu reden, hieß aber immer bereits, über den Menschen zu reden, den es nicht gibt. Wer er ist, muss sich das seltsame Geschöpf oder aber auch Nicht-Geschöpf Mensch selbst sagen. Jedoch gibt es gute und schlechte Gründe dafür, sich so oder anders zu begreifen und zu wollen. Die Differenz zu vergangenen Generationen liegt lediglich darin, dass dies nun reflexiv bewusst sein *könnte*.

Judith Butler – Herausforderungen aus der Sicht einer theologischen Ethik

Walter Schaupp

Judith Butler legt eine auf Sprache als diskursiver Macht beruhende Sozialisationstheorie des Subjekts vor.¹ Das reflexive »Ich« des konkreten Subjekts bildet sich durch seiner Entstehung vorgängige »Anrufungen«. In ihnen trifft die Macht der sozial dominanten Sprache auf den Körper, dringt in ihn ein und bringt das Subjekt in den Möglichkeitsbedingungen seiner Weltwahrnehmung und seines Selbstverständnisses hervor. Als diskursive »Anfangsbedingungen« sind sie im Subjekt noch vor jeder Bewusstwerdung und jeglicher sprachlichen Artikulation durch das Subjekt präsent und begrenzen den Rahmen, innerhalb dessen sich das Subjekt auf der Bühne der sozialen Öffentlichkeit zu präsentieren und hier Anerkennung zu finden vermag. In seinem Streben nach vorbehaltloser Anerkennung bleibt es im Gefängnis der verfügbaren sprachlichen Begriffe und Identitäten stecken.

Die diskursive Hervorbringung des Subjekts ist gleichzeitig weder unfehlbar noch zeitlich endgültig. Die »Anrufungen« scheitern immer wieder, sodass ihr Effekt im Subjekt nie vollständig vorhersehbar ist.² Darüber hinaus kommt es im Rahmen der ständig notwendigen Wiederholungen und körperlichen Reinszenierungen der sprachlichen Strukturen zu Verschiebungen und Brüchen in deren Bedeutungsgefüge. Das Subjekt kann so in Widerstand zu den Machtstrukturen geraten, die es konstituiert haben, was in einen Konflikt führt, weil das Subjekt die entsprechenden Identitätszuschreibungen ja benötigt, um in der Gesellschaft als Subjekt wahrgenommen und anerkannt werden zu können.

Der Prozess der performativen Konstitution von Wirklichkeit, von Identität, durch die Sprache ist begleitet durch die Hervorbringung eines sprachlich unverfügbaren »Außen« des jeweils Benennbaren und Benannten.³ Die Macht der Spra-

1 Zu dieser Charakterisierung vgl. Lange-Kirchheim, Astrid: »Melancholie als Effekt heterosexueller Geschlechtersozialisation. Überlegungen im Anschluss an Judith Butler«, in: Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien 22/2 (2016), S. 75-96, hier S. 75.

2 Vgl. u.a. Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.: 92017, S. 81-100.

3 »Und überdies benötigt und instituiert dieser Imperativ, diese Einschärfung, ein »konstitutives Außen« – das Unaussprechliche, das Nichtmachbare, das Nichterzählbare, das die ei-

che verschafft dem Subjekt mit ihren Zuschreibungen von Begriffen und Unterscheidungen zwar einen diskursiven »Ort« innerhalb der Gesellschaft und damit eine wahrnehmbare und benennbare Identität. Weil die Begriffe der Sprache aber immer über einen Mechanismus der Abgrenzung von etwas anderem funktionieren, sind sprachliche Identitätszuschreibungen von Exklusionen begleitet, die einem Schatten des nicht Sagbaren und des nicht Lebbareren entsprechen.

Weil Sprache das Subjekt zuallererst konstituiert und gleichzeitig immer exkludierend wirkt, hat das Subjekt, und hier schließt Butler an die Tiefenpsychologie an, ein ursprünglich entfremdetes Sein. Es erscheint von Beginn an einer diskursiven »Gewalt« ausgesetzt, die sein Inneres zugleich besetzt und hervorbringt – in einer Weise, die es selbst niemals ganz durchschauen kann. Immer trägt es in sich den erwähnten Schatten all dessen an Lebens- und Begehrensmöglichkeiten mit, was in der historisch kontingenten Konstitution, die es durchlaufen hat, nicht ans Licht kommen konnte und kommen darf, weil es keinen sprachlichen »Ort« dafür auf der Bühne der Gesellschaft gibt.

Die genaue Herkunft dieses Schattens bleibt bei Butler allerdings unklar. Eine Deutungsmöglichkeit ist, dass die Körper mehr sind als nur passive Folie von Materialität, in die sich die sprachlichen Formationen einschreiben; dass ihnen eine aktive Dynamik des Begehrens innewohnt, welche die ihnen diskursiv zugewiesenen Lebens- und Identitätsmöglichkeiten überschreitet. Dieser Überschuss an Begehren wird zur entscheidenden Quelle von Leid und von Widerstand.

1. Begehren nach Anerkennung und soziale Exklusion – ein Zugang zum ethischen Programm

Alle Analysen Butlers kreisen in der einen oder anderen Weise um die Frage gesellschaftlicher Anerkennung und Exklusion. Seine ethische Dramatik gewinnt dieses Problem dadurch, dass das Subjekt nur über soziale Anerkennung ein befriedigendes Leben zu führen vermag. Sein Begehren zu leben ist zugleich ein Begehren nach sozialer Anerkennung. Wer jedoch in der Gesellschaft wie wahrgenommen wird und wie daher die Lebenschancen verteilt werden, ist abhängig von den öffentlich verfügbaren sprachlichen Kategorien und Begriffen. Weil diese neben der positiven Identität, die sie vermitteln und gesellschaftlich zuweisen, immer auch exkludieren, gibt es überall auch versagte Anerkennung und damit exkludierte Lebensmöglichkeiten. Butler konzentriert sich auf das Aufdecken dieser mit unseren Begriffen und sprachlichen Kategorien verbundenen Mechanismen der Exklusion und bringt immer wieder Beispiele, wo dies unmittelbare Folgen für die Be-

gentlichen Grenzen der Materialität sichert und daher scheitert sie zu sichern« (Butler, Judith: Körper von Gewicht, Frankfurt a.M.: 102019, S. 260f.).

troffenen hat. In ihren ersten Veröffentlichungen wird dies im Hinblick auf die geschlechtlichen Körper und das geschlechtliche Begehren analysiert, in späteren Beiträgen im Hinblick auf die soziale Exklusion von AsylbewerberInnen, Geflüchteten oder von im eigenen Land unterdrückten Gruppen wie jene der PalästinenserInnen.

Weil auch Butler sich bewusst ist, dass Gesellschaften nicht ohne Sprache existieren können und soziale Anerkennung Sprache voraussetzt, gib es keinen anderen Weg als die ständig wiederholte kritische Überprüfung von Sprache und aller sprachlichen Identitätszuweisungen auf ihr exkludierendes Potential hin. Darüber hinaus muss gesellschaftliche Gewalt, weil die Exklusionsmechanismen erst nach und nach sichtbar werden, von vornherein, gleichsam im Sinn eines Tutorismus, auf ein Minimum reduziert werden.

Der Weg, den sie in diesem Zusammenhang in Kritik der ethischen Gewalt in den Mittelpunkt rückt, ist die Forderung, sich die Frage »Wer bist du?«⁴ immer wieder neu zu stellen. Dieser für die moderne Moralphilosophie unübliche Zugang⁵ bekommt vor dem Hintergrund von Butlers Analysen zur Subjektkonstitution jedoch Sinn. Butler argumentiert, dass die soziale Verteilung von Lebenschancen auf der Basis von diskursiven Identitätszuschreibungen erfolgt, die wiederum ein – vermeintlich – sicheres »Wissen« über die Betroffenen voraussetzen. Dagegen stellt sie, dass wir die oder den Andere/n nie wirklich kennen und uns daher der Vorläufigkeit und mangelnden Treffsicherheit unserer Identitätszuschreibungen bewusst bleiben müssten. Die Frage »Wer bist du?« radikalisiert sich auf einer zweiten Ebene, da das Subjekt auch sich selbst gegenüber keine abschließende »Rechenschaft« zu geben vermag. Es bleibt sich selbst undurchsichtig und unübersichtlich und findet auch in sich selbst keinen absoluten Standpunkt, von dem aus Urteile möglich wären, wie dies etwa bei Kant vorausgesetzt wird. Eine eklatante Verletzung dieses Prinzips sieht Butler im Institut der Todesstrafe, die das Extrembeispiel eines absoluten Urteils über ein Individuum ist, bei dem man ihm zugleich jegliche Chance für ein zukünftig anderes Handeln nimmt.⁶ Auch wenn die Frage »Wer bist du?« offen bleiben muss, plädiert Butler trotzdem dafür, dass wir füreinander Verantwortung übernehmen müssen, weil wir, gerade in unserer wechselweisen Verwiesenheit und Abhängigkeit voneinander, ein Wissen um

4 Vgl. den vierten Abschnitt von Kap. 1 in *Kritik der ethischen Gewalt* (Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a.M.: 42014, S. 44).

5 Seit längerem konzentriert sich die Moralphilosophie aufgrund der unlösbaren Probleme heterogener individueller Lebensentwürfe und dahinter stehender Menschenbilder auf die Beurteilung von *Handlungen*. Sie versucht absolut zu schützende Freiräume und nicht zu verletzende Grenzen im Umgang der Subjekte miteinander unter Voraussetzung ihrer gleichen Würde herauszuarbeiten.

6 Vgl. J. Butler: 2014, S. 69.

das verletzende Potential all der Begriffe, Kategorien und Identitätszuschreibungen haben, die wir verwenden. Es gilt, die Individuen zu schützen und gleichzeitig zu versuchen, die sozialen Exklusionen schrittweise aufzuheben und so Lebenschancen freizusetzen.

Offen bleibt bei diesem Ansatz, ob der sprach- und normkritische Prozess unendlich weitergeführt werden muss, ob die Aufhebungen von Exklusionen einen dauerhaften Effekt auf die Lebensmöglichkeiten der Menschen haben und ob nicht jede Aufhebung einer Exklusion, weil sie notwendig sprachlich ist, neue Exklusionen produziert. Gibt es keine dauerhaften Effekte und produziert die Macht der Sprache mit jeder Freisetzung neue Exklusionen, droht man in einen ausgeweglenen Zirkel zu geraten. Auffällig ist darüber hinaus, dass die Vision von einer gerechten Gesellschaft wie sie Butler in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*⁷ vorschwebt, neben all dem, was wir nicht übereinander wissen können, doch auch viel an *gewissem* Wissen voraussetzt: dass wir alle Subjekte sind, die vergleichbare Bedürfnisse und Interessen haben, dass wir alle auf die gleiche Unterstützung angewiesen sind, was unsere materiellen, körperlichen und psychischen Bedürfnisse angeht, dass wir einen Hunger nach Leben verspüren und unter der Macht entfremdender diskursiver Formatierungen leiden. Würden wir all dies nochmals als Effekt performativer Sprachspiele ansehen, wüssten wir nicht mehr, was es bedeuten sollte, Gerechtigkeit herzustellen.

2. Theologische Anknüpfungspunkte

In Butlers ethischem Programm, das sie allerdings bislang nicht systematisch entfaltet hat und das hier nur in Ansätzen skizziert werden konnte, zeigen sich wichtige Anknüpfungspunkte für eine theologische Ethik. Drei Motive sollen hier genannt werden, der universalistische Ausgriff ihrer Ethik, eine anti-individualistische Anthropologie, welche die Verflechtung, Verwiesenheit und Verletzbarkeit der Subjekte untereinander betont und dann eine grundsätzliche Unabgeschlossenheit des Ethischen.

In *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* plädiert Butler für eine globale Verantwortungsübernahme, was die Verhältnisse von Anerkennung und Exklusion und damit die Lebenschancen von Menschen betrifft: »Ich möchte im Folgenden auf ethische Verpflichtungen eingehen, die ihrem Charakter nach global sind und die sowohl in der Distanz als auch in Beziehungen der Nähe entstehen«⁸. Der Boden dafür sind nicht eine universale ethische Vernunft oder univer-

7 Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Frankfurt a.M.: 2018.

8 Ebd., S. 133.

sale Strukturen der Sprache, sondern das Faktum einer universellen wechselseitigen Vernetzung und Abhängigkeit der Menschen voneinander, sowie die Tatsache, dass auch das Antlitz eines mir fernen Menschen, wird es mir z.B. über die Medien nahegebracht, mich anrühren und ansprechen kann. Es gibt eine offensichtlich vordiskursive »Empfänglichkeit« der Körper für die Bedürftigkeit anderer, die in ihrer Bedürftigkeit zu einer »Anrede« für mich werden.⁹ Jede und jeder hat in der erfolgreichen Führung seines eigenen Lebens immer schon Leistungen anderer in Anspruch genommen und ist darin abhängig von diesen. Weil diese Verflechtung sich nicht »auf nationale Zugehörigkeit oder kommunitäre Angliederung reduzieren«¹⁰ lässt, lehnt Butler alle gruppenbezogenen Einziehungen des Ethischen ab. Butler beschreibt diese universale »Sozialität« etwa folgendermaßen:

»Meiner Ansicht nach (und damit stehe ich gewiss nicht allein) ist das Leben der anderen, das Leben, das nicht unser eigenes ist, auch unser Leben, denn welchen Sinn »unser« Leben auch haben mag, er rührt genau von dieser Sozialität her, von der Tatsache, dass wir immer schon, von Anfang an, von einer Welt der anderen abhängig sind, dass wir in und von einer sozialen Welt konstituiert werden«¹¹.

In einer paradox anmutenden Formulierung wird gesagt, dass die »ethische Beziehung« der Konstitution des Subjekts als bewusstes und reflexives vorausgeht:

»Die ethische Beziehung geht der Individuation voraus und wenn ich ethisch handle, löse ich mich als begrenztes Wesen auf. Ich falle auseinander. Ich werde gewahr, dass ich meine Beziehung zu dem »Du« bin, dessen Leben ich zu erhalten versuche, und dass das »Ich« ohne diese Beziehung sinnlos ist und seine Verankerung in der Ethik, die der Ontologie des Ego immer vorausgeht, verloren hat«¹².

Offensichtlich ist also das Faktum, dass wir ohneeinander nicht ins Leben treten, uns darin erhalten und als Subjekte konstituieren können, eine Tatsache, die wir, bei aller Unterschiedenheit, auch mit den Tieren teilen, *in sich* schon etwas »Ethisches« und dieses »Ethische« geht der Subjektkonstitution voraus, weshalb alle Versuche, das Ethische in der bewussten, reflexiven Entscheidung der Subjekte zu verankern, abgelehnt werden.

9 »Die ethische Beziehung bedeutet, eine bestimmte egologische Perspektive abzutreten und einen Standpunkt einzunehmen, der grundlegend von einem Modus der Anrede strukturiert ist« (ebd. S. 147).

10 J. Butler: 2018, S. 144.

11 Ebd. S. 144.

12 Ebd. S. 146; oder: »Du rufst mich an und ich antworte [...] diese Empfänglichkeit und Verwundbarkeit konstituiert mich auf der fundamentalsten Ebene und besteht, so könnte man sagen, schon vor jeder bewussten Entscheidung, auf den Ruf zu antworten« (ebd., S. 147).

Die Art und Weise wie Butler ethische Verantwortung unmittelbar aus einer faktischen, präreflexiven Verflochtenheit und einem Geöffnet-Sein der Körper füreinander und ihre jeweiligen Bedürfnisse ableitet und aus diesem Grund nicht nur kommunitaristische, sondern auch vertragstheoretische Begründungen von Moral zurückweist – »der Bereich der Verpflichtungen [dürfe] weder durch Konsens noch durch Kommunitarismus gerechtfertigt oder eingegrenzt [werden]«¹³ –, erinnert an naturrechtliches Denken. Thomas von Aquin kennt die *inclinationes naturales*, also natürliche Neigungen, zu denen er den Überlebenswillen zählt und die für den Menschen, allerdings über die Vermittlung der praktischen Vernunft, zu ethischen Verbindlichkeiten werden.¹⁴ Butler geht von einem Begehren nach Leben und einem Hunger nach sozialer Anerkennung in jedem Individuum aus, die für uns überall dort, wo sie im Angesicht des anderen oder in der performativen Versammlung von Körpern begegnen, unmittelbar einen ethischen Aufforderungscharakter haben. Wenn diese Analysen zutreffen, wird das Ethische bei Butler interessanter Weise nicht in der Sprache begründet, sondern in Strukturen des Menschseins, die ihr vorausliegen. Zu diesen Strukturen gehört auch, dass wir Sprache benötigen, um ins (gesellschaftliche) Sein zu kommen.

Diese konstitutive Verflochtenheit alles Lebendigen, die Butler gegen eine »Zelebration der Autarkie« verteidigt, kommt gegenwärtigen theologisch-ethischen Bemühungen entgegen, den Menschen wieder stärker als Teil einer umfassenden Gemeinschaft alles Lebendigen zu begreifen. Der bekannte christliche Sozialethiker Wilhelm Korff hat das universale Vernetzt-Sein alles Lebendigen untereinander und in ökologische Zusammenhänge außerhalb unter das Prinzip der Retinität gefasst.¹⁵ Sie kommt darüber hinaus auch einem relationalen Konzept der menschlichen Person entgegen bzw. theologischen Versuchen, das »Sein« der Person ganz aus ihrer schöpfungstheologischen und heilsgeschichtlichen Beziehung zu Gott heraus zu verstehen und sie hat schon immer den universellen, nicht eingrenzenden Charakter der christlichen Liebe betont, die in der Liebe und Fürsorge des »Vaters« für alle Menschen gründet, der »seine Sonne aufgehen« lässt »über Bösen und Guten« und »es regnen« lässt »über Gerechten und Ungerechten« (Mt

13 Ebd. S. 138; auf S. 160 wird formuliert: »nicht aus irgendwelchen Vereinbarungen, die wir getroffen haben, oder aus einer bewussten Entscheidung«.

14 Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, I, II, q. 94, a. 2, c.

15 Beschreibung des Prinzips: »Die Zukunftsfähigkeit unserer zunehmend durch Technik und emanzipative Technologien geprägten Zivilisationssysteme hängt vielmehr im Prinzip unauflösbar von deren gleichermaßen zureichender Einbindung in das Netzwerk der sie umgreifenden und tragenden ökologischen Funktionssysteme ab (Retinitätsprinzip)« (Korff, Wilhelm: »Auf der Suche nach der Vernunft menschlichen Handelns«, in: Konrad Hilpert (Hg.): *Theologische Ethik – Autobiografisch*, Paderborn: 2007, S. 83.).

5,45)¹⁶. Dabei muss natürlich, wie angedeutet, offen bleiben, wie weit Butler sich überhaupt auf die Kategorie des Personalen einlässt.

Auch bei der bei Butler zu Tage tretenden Unabschließbarkeit der ethischen Bemühung in Form eines ständig notwendigen sprach- und normkritischen Prozesses¹⁷ gibt es Strukturanalogien zu christlichem Denken. Einen unabgeschlossenen Horizont historisch eingelöster Menschlichkeit gibt es auch hier, und zwar im Sinne eines eschatologischen Vorbehalts, unter dem alle innerweltlichen Bemühungen um Gerechtigkeit und Liebe stehen. Paulus sieht die Schöpfung bleibend und unausweichlich von einer geschichtlich nie vollständig einlösbaren Sehnsucht nach der »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« geprägt und beschreibt ihren gegenwärtigen Zustand mit dem Bild einer »Knechtschaft«, der sie unterworfen sei (Röm 8, 19-22). Denkt man das Hervortreten der »Herrlichkeit der Kinder Gottes« – auch – als einen Prozess, dann entsteht das Bild einer zunehmenden Befreiung von Fesseln. Auch Butler spricht im Zusammenhang mit der Aufhebung von Exklusionen von einem In-Erscheinung-Treten und damit in gewisser Weise auch von einem »Offenbarwerden« menschlicher Lebens- und Daseinsformen, das nie abgeschlossen ist. Bei Butler liegt das Übel allerdings allein in der entfremdenden und exkludierenden Macht der Sprache, die sich wie ein Gefängnis über den Menschen legt, während das Begehren der Körper und ihr Widerstand dagegen etwas Unschuldiges haben. Stimmt dies tatsächlich oder könnten die verschiedenen Phänomene von Gewalt und Unterdrückung in unserer Welt nicht auch in der Struktur des Begehrens selbst wurzeln, das in seinem Willen, Sein und Leben zu sichern, sich aus sich heraus nicht zu begrenzen vermag? Das Böse würde dann nicht nur in der Exklusion von Lebensmöglichkeiten liegen, sondern auch in einer überschießenden, maß- und grenzenlosen Selbstbehauptung.

Zusammenfassend überraschen die erwähnten starken universalistischen und anti-dezisionistischen Tendenzen bei Butler natürlich angesichts ihres diskurs-theoretischen Ansatzes, der die performative, wirklichkeitskonstituierende Macht der Sprache an anderen Orten bis in Extreme hinein betont. Die radikale Abhängigkeit des Subjekts von der Macht einer Sprache, die in sich kein Ziel und keine Vernünftigkeit kennt¹⁸ und sich gleichzeitig immer wieder verändert, ließe sich auch in die Richtung heterogener, miteinander nicht mehr vermittelbarer moralischer Auffassungen weiterdenken. Hier setzt die Art und Weise, wie Butler universale ethische Verantwortung in universalen Merkmalen unserer menschlichen Konstitution verankert, auch wenn sie dabei sehr vorsichtig vorgeht, eine Rückkehr zu

16 Die Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart: 2016.

17 Zur Unabschließbarkeit des Prozesses vgl. etwa J. Butler: 2017, S. 183: »Das Beharren im eigenen Sein bedeutet, von Anfang an jenen gesellschaftlichen Bedingungen überantwortet zu sein, die niemals ganz die eigenen sind.«

18 So zumindest scheint diese »Macht« bei Butler interpretiert werden zu müssen; sie scheint aus sich heraus keine »Vernünftigkeit«, keinen »Logos« in sich zu bergen.

einem referentiellen Sprachgebrauch voraus, zu einer Sprache also, *durch die* wir uns in einer uns gemeinsamen Wirklichkeit, in einer gemeinsamen »Ontologie« verankern.

3. Ethische Gewalt – kritische Relektüre der eigenen Tradition

Eine der großen Herausforderungen, vor die uns das Denken von Judith Butler stellt, besteht in der Radikalität, mit der sie die Möglichkeit von festen Identitäten in Frage stellt. *In Kritik der ethischen Gewalt* zeigt sie, wie aus verfestigten Vorstellungen von Identität auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Formen Gewalt entstehen kann. Ihre diesbezüglichen Überlegungen stellen tatsächlich eine nicht zu unterschätzende Herausforderung für eine religiös gegründete oder kontexturierte Ethik, wie die katholische Moraltheologie eine ist, dar.

Butler schließt zunächst an Theodor Adorno an, für den sich die latente Gewalttätigkeit aller gesellschaftlichen Normvorstellungen darin zeigt, dass sie notwendig allgemein bleiben. Sie werden der Singularität des Individuums nie gerecht, dieses kann sich nie vollständig darin wiederfinden, sodass es zu einer notwendigen Entfremdung kommt. Butler geht über dieses Problem von Allgemeinheit und Singularität hinaus und betrachtet das Problem von ihrem sozial-diskursiven Ansatz her. Gesellschaften weisen den Individuen bestimmte Identitäten zu und operieren mit entsprechenden Identitätsbegriffen. Die entsprechenden Vorstellungen regulieren wie schon erwähnt die Zuteilung von Anerkennung und gesellschaftlichen Lebensräumen. Die sozial-diskursiv zugewiesenen Identitäten treffen jedoch nie die Wirklichkeit des Individuums, mehr noch, schon die Vorstellung, dass Individuen über eine eindeutige und klare Identität verfügen könnten, ist nach Butler eine Illusion. Die Forderung, eindeutig über sich selbst Rechenschaft ablegen zu müssen, ist selbst schon die erste Form ethischer Gewalt. Hier liegt die Bedeutung der von Butler immer wieder kritisch aufgenommenen Frage »Wer bist du?« Sie kann nie eindeutig und abschließend beantwortet werden, weder gegenüber der Gesellschaft, noch gegenüber sich selbst.

Anders gesprochen gibt es keine Möglichkeit, über ein eindeutiges und abschließendes Narrativ über die eigene Identität zu verfügen. Die Narrative, mittels derer wir versuchen, unser eigenes Leben anderen verständlich zu machen, ändern sich permanent und bleiben im Fluss. Über sie heißt es: »Jede dieser Genealogien ist eine mögliche Erzählung, aber von keiner einzigen kann ich mit Gewissheit sagen, dass sie die einzig wahre ist«¹⁹. In diesem Sinn bleiben wir uns selbst und der Gesellschaft gegenüber undurchsichtig und unübersichtlich, es gibt keine absolute Wahrheit über uns selbst oder über unsere Stellung in der Gesellschaft. Die Frage

19 J. Butler: 2014, S. 54.

»Wer bist du?« muss offen gelassen werden mit der Konsequenz, dass wir uns der Vorläufigkeit und Revisionsbedürftigkeit aller Identitätszuschreibungen bewusst bleiben und versuchen müssen alles gewalttätige Eingreifen in das Leben der Individuen im Namen solcher Vorstellungen und Begriffe zu minimieren.

Kirche als Volk Gottes kann als ein soziales Kollektiv aufgefasst werden, das über ein Identität stiftendes, heilsgeschichtliches Narrativ verfügt. Dieses ist uns nicht in einem Einzeltext verfügbar, sondern schon immer in einer Pluralität von Narrativen,²⁰ die sich im weiteren historischen Verlauf in viele Einzelnarrative und gesonderte Diskurse verzweigen. Konkret ist hier an Narrationen über Heilige als ethische und spirituelle Vorbilder zu denken, an Narrative der Kirchengeschichtsschreibung, an spekulative dogmatische Diskurse wie auch an kodifizierte christliche Moralvorstellungen aller Art.

Über Jahrhunderte hinweg herrschte die Vorstellung, christliche Identität sei in ihren verschiedenen Aspekten diskursiv eindeutig definierbar und von anderen Identitäten abgrenzbar, wie dies in der Idee von »definitiven« lehramtlichen Entscheidungen zum Ausdruck kommt. Derzeit stehen wir dagegen vor einem Prozess der zunehmenden Auflösung der scheinbaren Eindeutigkeit dieser Diskurse. Es zeigt sich, dass die Geschichte von Heiligen nicht abschließend erzählbar ist, weil jede Biographie von bestimmten Vorstellungen von Heiligkeit geleitet ist und auf jeweils verfügbare religiöse und profane Begriffe zurückgreifen muss. Zu Recht lässt sich daher sagen, dass jede dieser Erzählungen von einem Schatten an noch nicht Erzähltem begleitet ist. Die Frage, wer diese Menschen »wirklich« gewesen sind, ist nicht abschließend beantwortbar.

Die Geschichte der neueren Ökumene, um ein weiteres Beispiel zu nennen, kann als Prozess beschrieben werden, wo es gelang, bisher dominante Narrative über die eigene und die fremde Identität in ihrer Begrenztheit zu durchschauen und so ein neues Verständnis vom jeweils anderen zu gewinnen. In der Folge wurde der exkludierende Bedeutungsgehalt von theologischen Schlüsselbegriffe verschoben.²¹ Allgemein zeigt sich im Hinblick auf den Umgang der Kirche mit Häresie und Spaltung regelmäßig, dass jene, über die Urteile gefällt wurden, nicht wirklich verstanden wurden. Der Ausschluss von bestimmten Gruppen setzte immer die Konstruktion von Identitäten voraus, die sich im Nachhinein meist als zu wenig differenziert erwiesen. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil konnten die so genannten »Atheisten« plötzlich als Menschen die Bühne der kirchlichen Wahrnehmung betreten, die auf der Suche sind und denen Gott in ihrer Suche nahe ist, und nicht nur wie früher als starrköpfige Gottesleugner.

20 Die Gestalt Jesu als »Ursakrament« ist uns nur in der Heterogenität einer Mehrzahl an neotestamentlichen Schriften verfügbar.

21 Z.B. »Heil«, »Gnade«, »Kirche« u.a.

Kirchliche Morallehre und Bußpraxis sind ein weiteres Feld, wo sich der Zusammenhang von diskursiv verfassten normativen Vorstellungen und exkludierenden Urteilen zeigt. Die ursprüngliche Strafe für schwere Sünden war die umfassende Exklusion aus der äußeren kirchlichen Gemeinschaft, die mit dem inneren Verlassen des unsichtbaren göttlichen Gnadenraums gleichgesetzt wurde. Früher nur den Bischöfen, später allen Priestern, wurde das Urteil zugemutet, aber auch zugetraut, im Rahmen des Bußverfahrens bzw. der Beichte über den äußeren und damit auch inneren Status des Pönitenten zu urteilen. Das sakramentale Selbstverständnis der Kirche war der entscheidende Punkt, der hier innere und äußere Wirklichkeit verknüpfte, bzw. es forderte, bei einer äußeren Exklusion auch von einem inneren Bruch mit Gott auszugehen und bei der äußeren Wiederversöhnung mit der inneren Wiederaneignung von Gnade zu rechnen. Immer mehr schiebt sich im weiteren Verlauf im Verständnis des Sakraments der performative Charakter der Worte des Priesters »Ich spreche dich los« bzw. »Ich spreche dich *nicht* los« in den Vordergrund, sodass die innere Wirklichkeit sakramententheologisch durch die Worte konstituiert wird. Hier geht es jedoch um noch etwas Anderes. Nicht nur im Rahmen seiner eigenen Gewissensforschung, auch bei der der Absolution vorausgehenden notwendigen Klärung der Sünden durch den Beichtpriester in seiner Rolle als »Richter«²² stieß und stößt der Pönitent notwendig auf ein bestimmtes System diskursiver dogmatischer und moralischer Vorstellungen, die das Verständnis seiner Lebenswirklichkeit im Hinblick auf das Vorliegen oder Nicht-Vorliegen einer (schweren) Sünde vorab strukturieren und begrenzen. Es ist also ein diskursives System, durch welches die Individuen immer auch zu Sündern *gemacht* werden.

Die aktuellen kirchenrechtlichen und moralischen Auseinandersetzungen um die Zulassung von wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakramenten und um die Beurteilung gleichgeschlechtlicher Sexualität lassen sich als Prozesse verstehen, wo es vormalig exkludierten Gruppen gelingt, in der sozial-diskursiven Öffentlichkeit der Kirche neu wahrgenommen zu werden und Anerkennung zu finden. Dies geschieht, indem bislang vorhandene diskursive Linien neu gedeutet und in ihrem Verhältnis zueinander neu gewichtet werden; zum Beispiel indem der Beziehungsaspekt (*significatio unitatis*) von Sexualität aufgewertet und personalisiert und der Fruchtbarkeitsaspekt (*significatio procreationis*)²³ ganzheitlich ausgelegt wird. Immer wieder scheint es für solche Prozesse elementar zu sein, dass

22 Vgl. Konzil v. Trient, Lehre über das Bußsakrament, Kap. 5, DH 1681. Das Urteil darüber, ob überhaupt eine Sünde vorliegt und wenn ja, ob sie »schwer« ist (*peccatum grave* oder *veniale/leve*) und von welcher Art (*species*) sie ist, ist von Begrifflichkeiten und Differenzierungen abhängig, die sich in entsprechenden lehramtlichen Dokumenten, Katechismen und in moraltheologischen Lehrbüchern finden.

23 Vgl. Papst Paul VI: Enzyklika *Humanae Vitae*. Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, Rom: 1968, Nr. 12.

Betroffene die Möglichkeit haben, bisher dominanten Zuschreibungen ihre eigenen, dazu quer stehenden Narrative entgegenzusetzen.

Einige der von Butler angeschnittenen Probleme hat die katholische Moraltheologie allerdings schon länger erkannt und für Revisionen plädiert. Zum Beispiel geht die nach dem Zweiten Vatikanum entwickelte Lehre von der Grundentscheidung (*optio fundamentalis*) zwar von einer anderen Anthropologie als Butler aus, sie macht aber ebenso auf die unüberschaubare Komplexität und Vielschichtigkeit der Handlungsmotive und auf eine daraus folgende nicht aufhebbare Uneindeutigkeit der menschlichen Handlung aufmerksam. Dabei wird in umgekehrter Richtung wie bei Butler gefragt, wie weit sich die Person überhaupt in einer umschriebenen und singulären Handlung in Raum und Zeit vollständig »auszudrücken« vermag und wie weit daher Handlungen als Symbole der Person eindeutig lesbar sind.²⁴

Eine hohe Sensibilität gegenüber ethischer Gewalt im Sinne Butlers wird auch bei Papst Franziskus sichtbar. In *Amoris Laetitia* findet sich die bekannte Warnung, die Kirche dürfe nicht mit Gesetzen wie mit Steinen auf die Menschen werfen: »Daher darf ein Hirte sich nicht damit zufrieden geben, gegenüber denen, die in »irregulären« Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft«²⁵.

Das Bild der Steine, das die Assoziation mit realen Steinigungen weckt, macht auf die handgreiflichen und körperbezogenen Konsequenzen von ethischer Gewalt aufmerksam, auf ihre mögliche reale lebenszerstörende Macht, die in der kirchlichen Wahrnehmung der Durchsetzung moralischer Normen oft übersehen wurde.²⁶

In Kapitel acht von *Amoris Laetitia* versucht Franziskus bekanntlich einen anderen Zugang zur Situation von wiederverheiratet Geschiedenen zu eröffnen, der unter dem Primat von Inklusion steht.²⁷ Aus einer moraltheologischen Perspektive ist interessant, dass Franziskus in der Begründung für die von ihm geforderte veränderte Sichtweise keine konsistente Begründung bietet. Er ruft mehrere in der Tradition verfügbare und seinem Anliegen dienliche Motive in Erinnerung, wie den Unterschied zwischen allgemeinem Gesetz und konkreter Norm, das Prinzip der Gradualität, die moraltheologische Lehre von den Umständen (*circumstantiae*) und die Unterscheidung zwischen einer ethischen und einer kirchenrechtlichen Si-

24 Vgl. u. a. Demmer, Klaus: Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen, Paderborn: 1974.

25 Papst Franziskus: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia*, Rom: 2016, Nr. 305.

26 Steinigung war bekanntlich eine Form der Todesstrafe, die für Butler deswegen in sich unethisch ist, weil sie die Bedingungen einer ethischen Existenz zerstört, die Möglichkeit, überhaupt eine ethische Existenz zu führen (vgl. J. Butler: 2014, S. 69).

27 Vgl. der Titel von Kap. 8: »Die Zerbrechlichkeit begleiten, unterscheiden und eingliedern«.

tuation von Betroffenen und lässt diese nebeneinander stehen.²⁸ Er dekonstruiert damit die Eindeutigkeit der früheren kirchenrechtlichen und moralischen Statuszuschreibung, kehrt aber nicht zu einer alternativen Eindeutigkeit zurück, weil er ein Bündel an Theoremen an die Hand gibt, die für einen veränderten Status sprechen, die aber in ihrer Beziehung zueinander in einer gewissen Unübersichtlichkeit bleiben. Der neue Status von wiederverheiratet Geschiedenen bleibt somit, was ihre diskursive Positionierung angeht, unklar, was in der Rezeption des Schreibens entsprechend negativ vermerkt wurde. Mit Butler könnte diese Unübersichtlichkeit aber auch positiv gesehen werden, weil eine vorschnelle neue moraldiskursive Festschreibung des Problems vermieden wird und ein Raum für das Hervortreten neuer Sichtweisen offengehalten wird.

Die gegenwärtigen kirchlichen Auseinandersetzungen zeigen aber auch die Schwierigkeiten, die mit einem Festhalten an Uneindeutigkeit und Unübersichtlichkeit in Fragen der Moral verbunden sind. So leiden wiederverheiratete Geschiedene und andere Gruppen daran, dass ihr Status in der Kirche nicht eindeutig geklärt ist, sie wollen Eindeutigkeit in ihrer Zugehörigkeit. Eine solche lässt sich aber nicht völlig von der von Butler immer wieder ins Zentrum gerückten Frage »Wer bist Du?« bzw. »Wer bin ich?« loslösen. Die Herausforderung scheint darin zu bestehen, im Hinblick auf wiederverheiratet Geschiedene oder gleichgeschlechtliche Lebensformen zu neuen, *eindeutigen Beschreibungen* zu finden. Praktisch geschieht dies offensichtlich dadurch, dass die Merkmale, die für eine Zugehörigkeit zentral sind, neu bestimmt bzw. gewichtet werden. Dabei treten bestimmte Aspekte von Identität in den Hintergrund, andere rücken ins Zentrum.²⁹ Für diese Sichtweise spricht auch, dass im Hinblick auf Fragen der Migration, der sozialen Gerechtigkeit und vor allem des sexuellen Missbrauchs vielfach eine zu uneindeutige Haltung der Kirche beklagt wird. So löst die Tatsache, dass dem Diktator Augusto Pinochet vom Kardinal von Santiago in den achtziger Jahren öffentlich die Kommunion gereicht wurde, noch immer Empörung aus. Das Beispiel zeigt, dass es offensichtlich eine Größe und Dramatik des Fehlverhaltens

28 Vgl. Schaupp, Walter: »Amoris Laetitia und die Frage wiederverheiratet Geschiedener«, in: *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 37/1 (2017), S. 163-176.

29 Z.B. tritt die Frage der »Offenheit« einer sexuellen Beziehung für (biologische) »Fruchtbarkeit« in den Hintergrund und der Wille, Geschlechtlichkeit als Beziehungsgeschehen in Liebe und Verantwortungsübernahme zu gestalten, rückt kriteriologisch ins Zentrum. Die hier vertretene These, dass es immer auch um neue Eindeutigkeit geht, ließe sich im Sinne Butlers mit dem Axiom begründen, dass es keine soziale und damit auch kirchliche Anerkennung an sprachlich vermittelten Begriffen vorbei gibt. Neue Anerkennungsprozesse erfordern deshalb neue Begriffe und eine neue Sprache.

gibt, die eine Sanktion fordern, auch wenn auch in solchen Fällen die Frage »Wer bist Du?« nicht abschließend beantwortet werden kann.³⁰

All dies könnte darauf hinweisen, dass das Problem nicht so sehr in Identitätskonzepten als solchen liegt, sondern in einem falschen Festhalten an überkommenen und erstarrten Vorstellungen und damit verbundenen Institutionalisierungen. Wenn diese der lebendigen Realität nicht mehr gerecht werden, wird ihre eigentliche Funktion, den Individuen ein diskursiv vermitteltes soziales Dasein zu vermitteln, ins Gegenteil verkehrt.

4. Schwierigkeiten einer performativen Theorie von Sprache und Subjekt

4.1 Paradoxien der Subjektwerdung

Der letzte Gedanke leitet zu einer Auseinandersetzung mit einigen Schwierigkeiten über, die sich im Hinblick auf die sozial-diskursive Konstitution des Subjekts, wie Butler es zeichnet, ergeben. In *Psyche der Macht* wird die Subjektivation, also das Reflexiv-Werden der Körper im Rahmen ihrer sozialen Ich-Werdung als ein Prozess der *Unterwerfung* unter die diskursive Macht verstanden: »Ins Leben gerufen wir das Subjekt, sei es mittels Anrufung oder Interpellation im Sinne Althusser's oder mittels diskursiver Produktivität im Sinne Foucaults, durch eine ursprüngliche Unterwerfung unter die Macht«³¹. Die diskursiven Formationen und Identitätskategorien werden dem Körper *aufgezwungen* und führen konsequenter Weise zu einer ursprünglichen *Entfremdung*; das Subjekt unterliegt »einer letzten *Enteignung* im Medium der Sprache«³². Aus all dem kann das Subjekt sich nie völlig befreien, es bleibt im Käfig der Sprache wie in einem Gefängnis gefangen.

Die Begriffe, mit denen Butler den Konstitutionsprozess des Subjekts beschreibt, verbleiben in einem Rahmen, der durch die Antagonie von *Macht, Zwang und Gewalt* auf der einen Seite und *Unterwerfung, Komplizenschaft und Widerstand*

30 Die aktuelle theologische Ethik löst dieses Problem durch die Unterscheidung von moralischer »Richtigkeit« und »Gutheit« einer Handlung: »Gutheit« bezieht sich auf die innere Gesinnung und Motivation, die wir nicht abschließend beurteilen können, »Richtigkeit« darauf, wie eine Handlung objektiv zu beurteilen ist (vgl. Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf: 31987, S. 68-72). Die Unterscheidung ermöglicht es, gegen offensichtliches Unrecht vorzugehen, ohne dabei gleichzeitig ein Urteil über die innere Befindlichkeit von Tätern treffen zu müssen. In Situationen, wo Menschen vor anderen geschützt werden müssen, können Interventionen ethisch verpflichtend sein unabhängig von unserem Wissen um die Motive und Hintergründe des Täters.

31 J. Butler: 2017, S. 8.

32 J. Butler: 2014, S. 56; Hervorhebung W. S.

auf der anderen Seite geprägt ist. Gerade wenn man wie Butler den konstitutiven und zugleich exkludierenden Charakter von Sprache hervorhebt, wäre zu fragen, ob ein solcher Rahmen nicht Möglichkeiten von Intersubjektivität und sozialem Miteinander ausschließt, die jenseits der Logik von Macht, Unterwerfung, Komplizenschaft und Widerstand liegen. Sind Beziehungen denkbar und sprachlich ausdrückbar, die von einer wechselseitigen Bejahung geprägt sind – z.B. im Sinne der mittelalterlichen Definition von Liebe als »amo: volo ut sis«³³. Gibt es eine Bejahung des Anderen, die sich – notgedrungen – in Worten ausdrückt und die nicht Unterwerfung und auch nicht Komplizenschaft aus eigenen Interessen ist? Gibt es, weniger anspruchsvoll, ein Sein-Lassen des oder der Anderen? – Aus einer theologischen Perspektive ergibt sich die Frage, in welchen Begriffen und Kategorien Gottes Verhältnis zum Menschen zu denken ist, das aus jüdisch-christlicher Sicht radikal und durchgängig vom »Wort« her gedacht wird, dass Gott zum Menschen spricht, als Schöpfungswort und als Wort in Jesus Christus. Lässt sich die notwendige Kontingenz dieses Wortes als eine Form von Gewalt beschreiben, die Gott seiner Schöpfung gegenüber ausübt?

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der gleichzeitigen Betonung der performativen, das Subjekt zuallererst *hervorbringenden Macht* der Sprache und der Behauptung einer konstitutiven *Entfremdung* des Subjekts von Beginn an. Je mehr man den ersten Aspekt, also den Wirklichkeit hervorbringenden Charakter von Sprache betont, desto unverständlicher wird es, warum sich das Subjekt überhaupt entfremdet fühlen sollte. Die Rede von Entfremdung setzt einen Hintergrund voraus, die Existenz von etwas Eigenständigem, dem Gewalt angetan wird. Da Butler den entfremdenden Zugriff der Sprache auf das Subjekt ganz am Beginn ansetzt, als das, was die Subjektivation zuallererst in Gang bringt, kann es nicht einfach um Entfremdung anderen Subjektivationsformen gegenüber, also um einen Konflikt zwischen verschiedenen Diskursformationen gehen. Der Realitätsraum, dem gegenüber Sprache entfremdet, scheint bei Butler vielmehr durch die Körper mit ihrem Begehren nach Sein, Leben und Anerkennung eingenommen zu werden. Der genaue Status dieser Körper und die Natur ihres Begehrens, denen gegenüber Sprache entfremdet, bleiben jedoch im Dunkeln. Demgegenüber wird er z.B. in der Theorie von Freud, auf den Butler sich auch bezieht, deutlich als ein triebhaftes »Es« beschrieben und vorausgesetzt. Sicher scheint zu sein, dass den Körpern und ihrem Begehren ein durch die Sprache nicht einholbarer Überschuss an Entfaltungspotential eignet, vor dem sich immer wieder die sprachlich induzierten

33 Die Formel wird bei Heidegger Augustinus zugeschrieben, findet sich nach Auskunft des Augustinus-Instituts in München jedoch bei Duns Scotus (Zugriff am 19.02.2018 von www.augustinus.konkordanz.de/forum/entry.asp?ld=211); genauer Ort bei Duns Scotus nicht eruierbar.

Exklusionen von Lebensmöglichkeiten ereignen.³⁴ Jedenfalls sind wir immer auch diese Körper mit ihrem Begehren nach Leben und Anerkennung und nicht einfach nur sprachliche Wesen oder eine Hervorbringung von Sprache.

Im Hinblick auf die These Butlers, dass die Körper immer nur sprachlich vermittelt zu Identität und Anerkennung finden und darin gleichzeitig die Quelle einer gewaltsamen Exklusion anderer Lebensmöglichkeiten liegt, kann man fragen, ob es dabei nicht einfach um *Kontingenz* geht. Damit ist gemeint, dass unsere Körper immer in ihrer Form und ihren Möglichkeiten durch Ursachen bedingt sind, die außerhalb ihrer selbst liegen und mehr noch, dass oft die eine Möglichkeit die andere ausschließt. So wäre es eine kontingente Bedingung, dass wir mit unseren menschlichen Körpern nicht fliegen können, dass wir auf Nahrung angewiesen sind, aber auch, dass es Variationen in Körpergröße und –stärke gibt, ebenso, dass wir innerhalb einer bestimmten Kultur aufgewachsen sind und in einer bestimmten Sprache erzogen wurden. Kontingenz hat es also ebenfalls immer mit Grenzen zu tun.

Nun kann es tatsächlich die ethische Pflicht geben, kontingente Bedingungen unseres Daseins auszugleichen, und zwar, wenn diese sich als diskriminierend erweisen. Fasst man aber die mit unserem Menschsein verbundenen Grenzen als solche als etwas Entfremdendes auf, kann dies sehr leicht dazu führen, auch die genetische Transformation des Menschen als einen ethischen Imperativ im Namen neuer Möglichkeiten des Menschseins aufzufassen. Wenn Butler in *Psyche der Macht* hinsichtlich der entfremdenden Konstitution des Subjekts beklagt »Nie und nimmer kann es sich autonom erzeugen«³⁵ und damit auf die äußeren und undurchsichtigen Mächte anspielt, die an seiner Entstehung mitgewirkt haben, fragt man sich, ob all dies nicht einfach zur Kontingenz des menschlichen Daseins gehört. Die Konsequenz wäre, dass wir begrenzende Bedingungen unseres Daseins auch annehmen müssen, dass wir, in der Sprache Butlers, unser Begehren nach Leben nur verwirklichen können, wenn wir zu den konkreten Möglichkeiten, die es bietet, Ja sagen. Damit soll nicht gesagt werden, dass wir alle Grenzen annehmen müssten. Plädiert wird vielmehr für die Notwendigkeit einer eigenen Begründung dafür, welche Grenzen jeweils bekämpft und welche besser anzunehmen sind.

4.2 Ethische Aporien

Die starke Betonung der Performativität von Sprache, wie sie Butler vertritt, bringt für die Ethik auch Schwierigkeiten mit sich, die hier kurz angesprochen werden

34 In der Auseinandersetzung mit Freuds Triebkonzept und mit Lacans Auffassung vom »Realen« in *Psyche der Macht* wird dieses Problem angesprochen, aber nicht gelöst (vgl. J. Butler: 2017, S. 113).

35 J. Butler: 2017, S. 182.

sollen. Ein sehr grundsätzliches Problem besteht darin, wie es sich vermeiden lässt, die Forderungen nach gerechter Verteilung von Lebenschancen, von »Prekarität«, wie Butler es nennt, nicht selbst einen diskursiv produzierten Effekt zu sehen. Wie sichern wir uns dagegen ab, dass die öffentlichen Versammlungen von Körpern mit ihren Forderungen nach Gerechtigkeit, wie wir sie allenthalben erleben, nicht Wirkungen einer Subjektivierung sind, einer Subjektivierung, welche die Individuen mit bestimmten Begriffen versorgt und ihr »Begehren« in diese Richtung lenkt? Müssen die Subjekte nicht mit einem vordiskursiven oder auch diskursresistenten Gerechtigkeitssinn ausgestattet sein, an den immer wieder angeknüpft werden kann, damit die Forderung nach einer gerechten Welt stabil bleiben kann? Man müsste wohl auch minimale Strukturen einer Rationalität akzeptieren, die den Individuen eine Bearbeitung von Gerechtigkeitsfragen über die Grenzen von Sprache hinaus ermöglicht.

Schließlich benötigen wir überall dort, wo wir Fragen der Gerechtigkeit diskutieren, insofern es dabei um konkrete, uns gemeinsame Ressourcen in Raum und Zeit geht (z.B. Nahrung, Wasser, Atmosphäre, geographischer Lebensraum, Bildungsinstitutionen), die Referenz auf eine den Subjekten gemeinsame Welt. Es muss für alle nachvollziehbar und in diesem Sinn »objektivierbar« sein, was prekäre und was nicht prekäre Lebensbedingungen sind. Im Hinblick auf die rezente Diskussion um sexuellen Missbrauch wäre es, um ein konkretes Beispiel zu nennen, absurd zu behaupten, das Leid, das Opfern sexuellen Missbrauchs angetan wurde, werde, »hervorgebracht«, indem es benennbar wird. In gewissem Sinn trifft dies natürlich zu, in einem anderen aber nicht. Schmerz und Leid, aber auch Freude und Glück müssen als elementare körperliche Erlebnisweisen anerkannt werden, denen trotz aller sprachlichen Modulation eine harte, nicht dekonstruierbare Autorität zukommt.

In diesem Sinn müssen die Leidenden davor geschützt werden, zum *Fake* erklärt zu werden. Das gelingt aber nur, wenn wir zulassen, dass in Begriffen wie »Hunger«, »Schmerz«, »Entbehrung«, aber auch »sexuelle Lust« eine uns als Menschen bzw. Lebewesen *gemeinsam zugängliche* und so *objektiv gültige* Erfahrungswelt entgegentritt. Die Macht der Sprache über die Subjekte darf nicht so verstanden werden, dass sie sich einfach an die Stelle dieser elementaren Erfahrungen setzen kann,³⁶ auch wenn sie natürlich beeinflusst, ob und wie die Subjekte ihre Erfahrungen von Leid und Not aber auch von Begehren und Glück in die Öffentlichkeit einbringen.

36 Weiter unten wird für die Realität einer *expressiven Sprachdimension* plädiert. Für den hier diskutierten Zusammenhang würde dies bedeuten, dass Leidende sich erfolgreich über Sprachgrenzen hinweg als Leidende artikulieren und als solche auch wahrgenommen werden können.

5. Jenseits der performativen Gewalt

5.1 Doppelte Transzendenz des Subjekts

Eine zentrale Herausforderung für Butlers Ansatz ist die Frage, wie das Subjekt, das durch die Macht diskursiver Anrufungen hervorgebracht wird, zu einem Widerstand gegenüber derselben in der Lage ist. Da es Butler zentral um politischen Widerstand geht, würde ihre Theorie versagen, könnte diese Frage nicht befriedigend geklärt werden. In der Beantwortung spielen zwei Zugänge eine Rolle, die zueinander in Spannung stehen. Der eine bezieht sich auf die diskursiven Formierungen selbst, die im Prozess der Subjektivierung und der ständig notwendigen Reproduktion Verschiebungen, Verwerfungen und Brüche erleiden. Die diskursive Formatierung der Subjekte gelingt immer nur unzureichend, sie ist »fehlbar«, die diskursive Macht wird, wenn sie auf die Subjekte trifft »verformt« oder »gebrochen« und »abgelenkt«. In manchen Formulierungen deutet sie an, dass es die diskursive Kraft selbst ist, die den Widerstand gegen sie produziert.³⁷

Der zweite Zugang kam schon zur Sprache und führt zur vordiskursiven Realität der »Körper« und ihres Begehrens, die durch die diskursive Macht immer nur unzureichend eine gesellschaftliche Identität erhalten. Der letzte Ursprung des Widerstands ist hier das durch die jeweilige Sprache Exkludierte, dasjenige, was sprachlich nicht sein darf und sich doch immer wieder in irritierender Weise zu Wort meldet. Butler formuliert z.B.:

»Und ich glaube nicht, dass Normen alles sind, was den Körper ausmacht. Tatsächlich, würde ich sagen, wirken Normen auf den Körper ein und informieren, strukturieren und modellieren ihn oder geben seiner Form Bedeutung. Aber der Körper ist in gewissem Sinne auch da, um sich zu verhalten, um interpretiert zu werden, und da gibt es Widerstand und Materialität, die nicht vollständig durch Normen materialisiert wurde«³⁸.

Wie schon angedeutet erscheint diese zweite Quelle des Widerstands wichtiger, um die Phänomene von Entfremdung und Exklusion in der existentiellen Dramatik zu verstehen, wie Butler dies tut.

Aus all dem folgt, dass das konkrete Subjekt bei Butler nicht nur im Horizont der Macht der Sprache steht, die sein faktisches Bewusstsein aktiv bestimmt, zugleich aber undurchschaubar und uneinholbar bleibt, wie Butler vielfach betont. Auch die Körper der Subjekte sind in ihrem ständigen Überschuss an Begehren

37 In einer biologischen Analogie könnte man an genetische Varianten und kreative Sprünge im Rahmen der Evolution denken, die durch Ablesefehler und Brüche in der Replikation der Gene auftreten.

38 Bublitz, Hannelore, Judith Butler zur Einführung, Hamburg: 2002, S. 130.

zu leben und nach Anerkennung ein in ihrem Leben ständig präsent Agens, das zwar immer spürbar, aber nie reflex einholbar ist. Sie sind mehr als lediglich Einschreibefläche für die performative Gewalt der Sprache. Der Befund ist bedeutsam, weil die Analysen Butlers der performativen Macht der Sprache ungleich viel mehr Aufmerksamkeit widmen als der Frage, wie denn die Körper in ihrem Begehren zu verstehen sind. Wie verhalten sich die beiden Horizonte ontologisch zueinander? Ist das körperliche Sein mit seinem Begehren zu leben das Ursprünglichere wie es eine evolutive Sicht nahelegen würde, oder ist die Sprache das Ursprünglichere, was in einen linguistischen Idealismus führen würde. Läuft anders gesprochen die Sprache dem körperlichen Begehren hinterher oder konstituiert jede sprachliche Beschreibung *neue* Sphären des Körperlichen?

5.2 Expressive Sprachen

Im Vorgang der Subjektconstitution, wie Butler ihn versteht, ist die Sprache eine von außen kommende, fremde Gewalt, die in das Subjekt eindringt, es besetzt, in ihm weiterwirkt und sich als Macht in ihm reinszeniert. *Diese Fremdheit der Sprache* den Körpern gegenüber, die sich in der schon mehrfach erwähnten entfremdenden Wirkung niederschlägt, soll im Folgenden problematisiert werden. Es könnte sein, dass hier das Verhältnis von Individuum und Sprache einseitig bestimmt ist.

In *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* analysiert Butler öffentliche Versammlungen als ein In-Erscheinung-Treten bislang exkludierter Gruppen. Sie formuliert:

»Denn wenn Körper sich versammeln, um ihrer Empörung Ausdruck zu verleihen oder um ihre plurale Existenz im öffentlichen Raum zu inszenieren, stellen sie zugleich auch weiter reichende Forderungen: Sie verlangen, anerkannt und wertgeschätzt zu werden, sie machen das Recht geltend, zu erscheinen und ihre Freiheit auszuüben, und sie fordern ein lebbares Leben«³⁹.

In der hier vorliegenden Beschreibung von politischen Versammlungen stößt man auf eine *expressive Funktion* von Handlungen und Sprache. Die Versammlung wird als zunächst körperlicher Gestus verstanden, der eine ihr vorgängige Emotion, das Gefühl der Empörung, zum Ausdruck bringt. In den Forderungen, die dann auf Plakaten und in Sprechchören erhoben werden, artikuliert sich diese Empörung sprachlich.

Nun stellt dieser »Ruf nach Gerechtigkeit«⁴⁰ im Hinblick auf seinen Adressaten, auf die herrschenden gesellschaftlich-diskursiven Verhältnisse, ohne Zweifel einen performativen Akt von Macht dar. Butler beschreibt dies als das Phänomen, dass

39 J. Butler: 2018, S. 39.

40 Ebd., S. 29.

die Macht sich gegen die Macht selbst wenden kann. Den Individuen selbst aber legt sich dieser »Ruf nach Gerechtigkeit« in diesem Moment nicht als diskursive Macht auf. Das in den Sprechchören Artikulierte wird aus der Empörung geboren und verhilft einer Sichtweise der Dinge zum Ausdruck, die bislang unterdrückt war. In diesem Sinn bewirkt Sprache hier nicht Entfremdung, sondern hebt sie auf.

An einer anderen Stelle fragt Butler sich, wie es für »Ausgeschlossene«, für die es keinen diskursiven Ort in der Gesellschaft gibt und die deshalb für die Gesellschaft nicht »lesbar« sind, möglich ist, im öffentlich-diskursiven Raum in Erscheinung zu treten. Wie können die, für die es keine Sprache gibt, wahrgenommen werden, wenn Sprache bestimmt, was überhaupt wahrgenommen werden kann. Sie schlägt vor: »Eine naheliegende Antwort wäre, die Frage zurückzugeben: Wie nennen sich die Ausgeschlossenen selbst?«⁴¹ In dieser unscheinbaren Antwort verbirgt sich die Möglichkeit, dass die vormals »Unlesbaren« *aus sich heraus und füreinander* eine Sprache finden, die es noch nicht gibt und die es dann ermöglicht, dass sie auch von anderen in der Gesellschaft »lesbar« werden.⁴² Auch diese Sprache hat einen expressiven Charakter und kann, insofern sie etwas bisher nicht Sagbares artikuliert, nicht als Zwang oder Gewalt beschrieben werden. Insofern sie bislang exkludierte Lebensmöglichkeiten eröffnet, ist sie nicht etwas »Fremdes«. Berücksichtigt man den Zusammenhang von Sprache und Identität steht man vor einer Form diskursiver Identitätskonstitution, deren Stoßrichtung nicht Exklusion, sondern Inklusion ist. Während Butler in *Psyche der Macht* und anderswo nur den Daseinsmöglichkeiten beschneidenden Charakter von Sprache reflektiert, lässt die Sprache aber offensichtlich auch Lebens- und Daseinsmöglichkeiten in einem positiven Sinn ans Licht treten. Sie bringt die Körper in ihrem Lebenswillen auch immer in einer *nicht* entfremdenden Weise ins soziale Sein. Würde man darauf antworten, dass in solchen Szenarien trotz aller Befreiung der exkludierende Charakter überwiegt, ergäbe sich die Rückfrage, warum wir dann einen solchen Ruf überhaupt wahrnehmen und auf ihn reagieren sollten.

Als kleiner Exkurs sei hier auf die Lyrik verwiesen, in der sich ebenfalls die expressive Funktion der Sprache und eine andere Art sprachlicher Interaktion zeigt. Die Worte eines guten Gedichts, das von jemandem vorgetragen wird oder das ich lese, übt ohne Zweifel eine Art von Macht aus, aber diese lässt sich kaum in den Kategorien einer Macht verstehen, deren Gegenpol Unterwerfung ist. Das gesprochene Wort des Gedichts zwingt nicht, sondern wartet darauf, wie Kunst überhaupt,

41 Ebd., S. 54.

42 »Wenn wir akzeptieren, dass es sexuelle und geschlechtliche Normen gibt, die festlegen, wer anerkannt und »lesbar« ist und wer nicht, können wir beginnen zu erkennen, wie sich die »Unlesbaren« als Gruppe formieren und Möglichkeiten entwickeln könnten, füreinander lesbar zu werden [...]« (ebd., S. 54)

eine *Resonanz* zu finden.⁴³ Der Begriff beschreibt ein freieres und offeneres Verhältnis zwischen Sprache und Körpern, die der Sprache ausgesetzt sind. Wie soll man es darüber hinaus verstehen, wenn man ein Gedicht oder einen Text aus freien Stücken immer wieder liest und man sich aus freien Stücken immer wieder gerade dieser Sprache aussetzt? Mit Foucault könnte man den Vorgang als die Anwendung einer Selbsttechnik verstehen. Aber der Begriff der Selbsttechnik beschreibt den geplanten Vorgang des wiederholten Lesens, nicht aber das Phänomen, dass etwas in diesem Gedicht mich in einer Weise anspricht, sodass ich aus freien Stücken versuche, mich seiner Kraft mehr und mehr auszusetzen. Man kann einwenden, dass die Körper, die sich versammeln, um sich Gehör zu verschaffen und auch das Gedicht, das auf mich wirkt, eine schon existente Sprache voraussetzen. Das trifft zu, aber worum es hier geht, ist, dass Sprache uns nicht immer nur fremd gegenübersteht, sondern es die Möglichkeit gibt, sich als Subjekt in einer Sprache, auch wenn sie schon existiert, positiv zu finden.

Gibt es die hier angedeutete expressive Funktion von Sprache tatsächlich, dann speichern die konkreten Sprachen, die auf uns einwirken, immer auch die Erfahrungen von Körpern, die vor uns gelebt haben. Sie tragen den Niederschlag eines gelungenen oder misslungenen Umgangs mit menschlichem Begehren in sich. Natürlich ist es denkbar, dass sie sich als diskursive Formate im Lauf der Zeit verfestigen, gleichsam erstarren, worin dann ein wichtiger Grund dafür liegt, warum sie für andere Individuen in anderen Kontexten zu Entfremdung führen.⁴⁴ Berücksichtigt man die hier postulierte expressive Funktion der Sprache, dann gelangt man zum Bild eines Zirkels zwischen der performativen Macht der Sprache über die Subjekte und der Macht der Subjekte, Sprache umzubilden, neu zu bilden und entsprechend zu institutionalisieren. Ist dieser Zirkel intakt, kann die entfremdende Macht der Sprache zumindest begrenzt werden. Voraussetzung für diesen Zirkel ist allerdings eine Gesellschaft, die es den Individuen ermöglicht, ihre Sprachen, ihre Narrative und Identitätsvorstellungen einzubringen.

5.3 Subjektive Aneignung und Freiheit

Psychoanalytische Ansätze bieten gewöhnlich einen Weg an, wie das Subjekt aus einer ursprünglichen Ohnmacht und Entfremdung heraus zu einem heileren Verhältnis zu sich selbst und zur Welt gelangt. Der berühmte Satz Freuds »Wo Es war, soll Ich werden«⁴⁵ steht für einen solchen Weg und für den Glauben daran, dass

43 Im Sinne von Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M.: 2019.

44 Dies ist sicherlich nicht der einzige Grund.

45 Gesamtes Zitat: »Ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden« (Freud, Sigmund: *Gesam-*

dieser auch gangbar ist. Der primäre Ort der Veränderung, die auf diesem Weg geschieht, ist das Subjekt, das sich – im Gespräch mit einer Therapeutin oder einem Therapeuten – die im ES und im Über-Ich wirksamen Kräfte neu aneignet. Butler setzt sich zwar intensiv mit psychoanalytischen Theorien auseinander, aber sie verlagert die emanzipative Auseinandersetzung der Subjekte mit den diskursiven Konstitutionsbedingungen ganz in den öffentlichen und politischen Raum. Sie zielt auf Formen öffentlicher Inszenierung und öffentlichen Widerstands, durch welche die Macht der Sprache nicht im Subjekt, sondern im öffentlichen Raum, als öffentliche und omnipräsente Realität gebrochen werden soll.

Wird in einer solchen Konzeption nicht ein wichtiger Schritt übersprungen? Lässt sich der öffentlich-politische Kampf, so wichtig er ist, sinnvoll ohne eine vorgängige *innere Auseinandersetzung der Subjekte mit diesen Bedingungen* denken? Butler schenkt der inneren Selbstvergewisserung der Subjekte offensichtlich deshalb wenig Aufmerksamkeit, weil sie diese völlig abhängig von den äußeren Zuschreibungen sieht und entsprechende Bemühungen für sie von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Überspringt man aber die Möglichkeit einer solchen inneren Auseinandersetzung, besteht die Gefahr, dass das Feld des Politischen zum Schauplatz einer blinden Auseinandersetzung von Kräften wird und die Subjekte als Marionetten diskursiver Mächte und ihres eigenen Begehrens erscheinen. Hier taucht das Problem der Freiheit auf: Wo ist im Szenario der Körper mit ihrem Begehren nach Leben und Anerkennung und der diskursiven Mächte, welche die Subjekte konstituieren, Freiheit zu verorten?

Der Philosoph Peter Bieri hat in *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens* ein Konzept von Freiheit angesichts der Herausforderung des neurobiologischen Determinismus vorgelegt.⁴⁶ Ähnlich wie bei Butler ist auch bei ihm das Wollen, das wir in uns vorfinden, nicht unser eigenes, vielmehr durch neurobiologische Prozesse bestimmt, die wir nicht durchschauen und über die wir nicht verfügen. Die Konstellation von Wünschen, Strebungen und Abneigungen, die wir in uns vorfinden ist uns oft unverständlich und fremd. Bieri vertritt daher die These, dass wir zunächst nicht frei sind, Freiheit im menschlichen Leben vielmehr das Ergebnis einer reflexiven Anstrengung ist, zu der wir Menschen fähig sind – daher der Begriff »Handwerk«. Sie besteht darin, sich in immer neuen Anläufen ein spontanes Wollen in den Schritten von *Artikulation, Verstehen und Identifikation* »anzueignen« und so zum Teil eines neuen Selbst werden zu lassen. Entsprechend gibt es für Bieri ein Mehr und ein Weniger an Freiheit und von vornherein nie absolute Freiheit in dem Sinn, dass wir etwas aus uns selbst einfach hervorbringen könnten.

melte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 15: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt a.M.: 1949, 31. Vorlesung).

46 Vgl. Bieri, Peter: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München: 2001.

Auf den Ansatz Butlers angewendet bedeutet dies, dass wir zwar nie frei von diskursiven Konstitutionsbedingungen sein können, die unser Selbst hervorgebracht haben, dass wir aber sehr wohl in ein mehr oder weniger reflektiertes Verhältnis dazu treten können und dass zur konkreten Freiheit eines Subjekts ein solcher Aneignungsprozess gehört. Auslöser dafür könnte sein, dass wir uns widersprüchlicher Zuschreibungen bewusst werden, die in uns wirken, oder eines Widerspruchs zwischen unserem Begehren nach Leben und verfügbaren Zuschreibungen. Sobald solche Konflikte bewusst werden, ermöglichen und fordern sie eine Art Stellungnahme, etwas, das Bieri als Identifikation bezeichnet. Klärungsprozesse dieser Art setzen in keiner Weise absolute Selbsttransparenz voraus und sie sind doch notwendig, um in bestimmten Situationen handlungsfähig zu bleiben. Sich ihnen zu stellen ist die einzige Möglichkeit, dem Gefühl zu entkommen, Spielball von in uns wirkenden Kräften zu sein. Über Identifikationsprozesse dieser Art bildet sich ein neues Selbst im Sinn einer neuen Konfiguration an Bedingungen, die uns ein neues Verständnis von uns selbst und neue Handlungsspielräume eröffnen. Anders als bei Butler wird dabei vorausgesetzt, dass die Aneignungsprozesse auch im Hinblick auf das eigene Begehren notwendig sind. Es liegt auf der Hand, dass die Prozesse, um die es hier geht, eine ethische Dimension haben, sich also immer auch ein *ethisches Selbst* konstituiert, und dass sie auch auf *religiöse und kirchliche* Subjektivierungen anwendbar sind, denen die Individuen unterworfen sind.

5.4 Was ist ein Subjekt?

Hannelore Bublitz bemerkt, dass Butler mit Foucault das klassische »transzendente, ahistorische Subjekt« dekonstruieren will, indem dieses als Effekt bestimmter diskursiver Formationen erscheint.⁴⁷ Trotz der Vielfalt an Subjektivierungsformen, vor denen wir ohne Zweifel stehen, könnte es sein, dass das Subjekt doch nicht so leicht zu verabschieden ist. Vielleicht müsste man stärker zwischen Subjektivierung und Subjektsein unterscheiden. Wie bei Foucault sind es bei Butler einfach »Körper«, auf welche die performative Macht der Sprache einwirkt, sie innerlich besetzt und die Strukturen eines ICH hervorbringt. Das Anliegen ist, dass Vieles von dem, was wir gewöhnlich mit Subjektsein verbinden, nichts anderes als der Effekt gesellschaftlicher Erwartungen ist. Jedoch scheinen Foucault wie auch Butler die Komplexität an Bedingungen zu übersehen, die ein »Körper« erfüllen muss, um in dieser Weise für die Macht der Sprache empfänglich zu sein. Artifizielle Geräte wie Sprachcomputer (Siri von Apple oder Alexa von Amazon) aber auch Pflanzen und Tiere reagieren auf »Anrufungen« nicht im Sinn einer Subjektivierung, obwohl sie Sprache wahrnehmen und auf ihre Weise darauf reagieren. Es braucht lebendige Körper mit hoch komplexen neuronalen Strukturen, die es ermöglichen, ein

47 Vgl. H. Bublitz: 2002, S. 46.

reflexives Verhältnis zu sich selbst auszubilden (Bewusstheit), damit diese Körper überhaupt auf soziale Anrufungen reagieren und sich als soziale Subjekte im Raum der Sprache etablieren können. Eine weitere erstaunliche Fähigkeit dieser Subjekte ist die gerade für Butler wichtige Fähigkeit, jede konkrete Subjektivation im Prinzip transzendieren zu können, ein Ort zu sein, wo sich das ständige »Außen« aller diskursiven Zuschreibungen ereignet. Auch wenn es kein »transzendentes« Subjekt ist, hat dieses Subjekt doch mit Transzendenz zu tun.

Man könnte somit vorschlagen, menschliche Subjekte als Wesen zu definieren, die *erstens* der Subjektivation *fähig* sind, die *zweitens* in der Lage sind, jede Form ihrer konkreten Subjektivation zu *transzendieren* und bei denen *drittens* beides nicht mechanisch erfolgt, sondern als Ergebnis *eines bewussten und reflexiven Verhältnisses* zu sich und zur Welt und in diesem Sinne *frei*. Je mehr das Begehren einerseits und die diskursiven Kräfte andererseits als anonyme Mächte erscheinen, desto mehr braucht es das Subjekt als einen Ort, wo die Vermittlung dieser Kräfte auf der Ebene von Freiheit erfolgt.

Im Hinblick auf die Funktion von Sprache wurde argumentiert, dass diese den Subjekten nicht nur als fremde Macht gegenübersteht, sondern immer auch als eine Schöpfung der Subjekte verstanden werden muss, mit der sie sich auf der Bühne eines gemeinsamen gesellschaftlichen Seins einbringen und eine positive Identität verschaffen. Wollen die Subjekte, wie Butler dies will, auf dieser Bühne auch über eine gerechte Verteilung ihrer Lebenschancen nachdenken, benötigen sie Sprache darüber hinaus auch, um sich auf eine ihnen gemeinsame, »objektive« Welt zu beziehen. Sie brauchen eine referentielle Sprache, die ihnen die Bezugnahme auf und die vergleichende Beurteilung von Lebenschancen und darauf aufbauend Urteile über vorenthaltene Lebensbedingungen möglich macht. In diesem referentiellen Sprachgebrauch werden sie versuchen, die produktive und wirklichkeitskonstitutive Kraft der Sprache zu minieren.

Das Gegebene als Maß des Möglichen zurückweisen

Zum Verhältnis von Ethik, Politik und Kritik

Anna Maria Riedl

»Wofür soll ein anderes Denken gut sein, wenn wir nicht im Voraus wissen, dass dieses andere Denken eine bessere Welt hervorbringt, wenn wir keinen moralischen Rahmen haben, in welchem mit Gewissheit zu entscheiden ist, ob bestimmte neue Möglichkeiten oder Weisen des Denkens jene Welt hervorbringen, deren Verbesserung wir mit sicheren und schon etablierten Standards beurteilen können?

Die einzige Erwiderung scheint mir in der Tat darin zu bestehen, zu einer fundamentaleren Bedeutung von ›Kritik‹ zurückzukehren, um zu sehen, was mit der so gestellten Frage nicht in Ordnung sein könnte, und so die Frage erneut zu stellen, um eine produktive Annäherung an den Stellenwert der Ethik in der Politik zu umreißen«.

(Butler, Judith: Was ist Kritik 2002, S. 252)

Das einführende Zitat von Judith Butler beschreibt in wenigen Sätzen das Ziel des folgenden Beitrags. Im Dialog mit Judith Butler wird es darum gehen, zu einer »fundamentaleren Bedeutung von Kritik zurückkehren«, um »den Stellenwert der Ethik in der Politik zu umreißen«.

Judith Butler wird im theologischen Diskurs vorwiegend als Gendertheoretikerin gelesen. Bewusst wird im Folgenden ein anderer Zugang gewählt, der ihre ethischen und politischen Überlegungen ins Zentrum rückt, wie sie spätestens in den anerkennungstheoretischen Auseinandersetzungen ab *Kritik der ethischen Ge-*

walt immer deutlicher hervortreten. Nach einer Einführung in diesen Themenkomplex werden diese Überlegungen dann auf ihr Potenzial für die Verhältnisbestimmung von Ethik und Politik untersucht.

Dafür folgen drei Schritte: Zunächst wird ein Ethos politisch-theologischer Ethik eingeführt (1) und so eine Standortbestimmung vorgenommen, die als Ausgangspunkt für den Dialog mit Judith Butler dient. Mit dem so abgesteckten Rahmen werden im zweiten Schritt Butlers Überlegungen zu Anerkennung und Subjektwerdung vorgestellt (2.1) und von dort das daraus resultierende Verhältnis von Ethik und Normen erhellt (2.2). Auf dieser theoretischen Grundlage wird abschließend die Praxis einer politisch sensiblen Ethik umrissen (3).

1. Zum Ethos politisch-theologischer Ethik

EthikerInnen als WissenschaftlerInnen sollten sich ihrer Rolle gegenüber der Politik bewusst sein, d.h. sie benötigen ein Ethos politischer Ethik. Das wird vor allem da relevant, wo sich Ethik und Politik begegnen, wo z.B. EthikerInnen neben ihrer akademischen Tätigkeit Mitglieder in Ethikkommissionen sind, politische Beratung ausüben und an öffentlichen Debatten teilnehmen und so zu gesellschaftlichen und politischen AkteurInnen werden. Hier zeigt sich besonders klar die Notwendigkeit, Unterschiede zwischen moralischer Reflexion und Politik herauszustellen und deutlich zu machen, dass Moral keine politische Kategorie ist. Die besondere Herausforderung besteht darin, sich den politischen und gesellschaftlichen Erwartungen zu widersetzen, gerade, wenn Ethik als Leitwissenschaft angefragt wird, denn ein

»Verständnis von Ethik als zuverlässige Lieferantin konkreter Lösungen für komplexe Fragen der Gegenwart stellt ein weit verbreitetes Verständnis von Ethik dar. Und die Sehnsucht nach einer solchen Ethik to go, die in all der Unübersichtlichkeit unbeirrt den einen richtigen Weg weist, ist groß. Doch so wünschenswert fertige Handlungsanweisungen auch sein mögen, Ethik auf ihre unmittelbare Handlungsrelevanz zu verkürzen, ist problematisch«¹.

An solchen Verkürzungen der Ethik auf Handlungsanweisungen sind EthikerInnen selbst nicht immer ganz unschuldig: Denn

»wenn Ethik [...] als Anwendungsethik abstrakter Prinzipien konzeptualisiert wird, dann steht sie in der Gefahr zu suggerieren, dass sie in normativer Hinsicht eindeutige Antworten auf strittige gesellschaftliche Fragen bereithalten könnte. Mit

1 Klöcker, Katharina: Freiheit im Fadenkreuz, Freiburg i.Br. u.a.: 2017, S. 13.

der Sicherheit als objektiv und universal ausgewiesener ethischer Prinzipien werden die Unwägbarkeiten gesellschaftlicher Dynamik oder politischer Deliberation scheinbar überwunden. Damit befördert Ethik teils selbst die gesellschaftliche Erwartungshaltung, dass sie normativ eindeutiges Orientierungswissen bereithalten könnte«².

Eine Gefahr, diese Erwartung nach eindeutiger Orientierung zu bedienen, liegt darin, für politische Zwecke instrumentalisiert zu werden und eine kritische Position aufzugeben. Das Potenzial einer spezifisch wissenschaftlichen Funktion von Ethik, nämlich komplexe wissenschaftliche Reflexion sachgerecht wahrzunehmen, würde hingegen verspielt.³ Die möglicherweise aber noch weitaus größere Gefahr liegt darin, damit das Prinzip der Demokratie selbst zu unterwandern, denn der Komplexität politischer Situationen und Entscheidungen würde eine moralisierende, auf Schwarz-Weiß-Malerei ausgerichtete Ethik nicht gerecht. Gefragt ist eher ein Gespür für Grautöne, aber nicht nur das: Ethik, die das nicht beachtet, verspielt ihre Chance, den demokratischen Willensbildungsprozess in seinem notwendig ergebnisoffenen Charakter tatsächlich zu begleiten. Eine Ethik, die sich selber als starke normative Leitwissenschaft versteht, die Handlungsanweisungen bereitstellt, kann dies nur um den Preis tun, gesellschaftliche Pluralität zu negieren.⁴

»Wer Ethik auf die Frage nach ihrer unmittelbaren Handlungsrelevanz reduziert, dem bleibt nichts anderes übrig, als die faktisch gegebene Pluralität ethischer Positionen auszublenden oder zu nivellieren. Denn auch Ethik kann den Pluralismus unserer Lebenswelten nicht ignorieren; sie reagiert darauf, indem sie selbst pluralistischer wird. Damit bedient sie aber gerade nicht das Bedürfnis nach Eindeutigkeit, genauso wenig wie das nach Endgültigkeit«⁵.

EthikerInnen, die das ernst nehmen, verstehen sich selber als PluralisiererInnen und KomplexisiererInnen mit der Folge, dass ihre Diskursbeiträge oft »eine plura-

2 Reder, Michael: »Ethik als kritische Gesellschaftsreflexion«, in: Dominik Finkelde/Julia Inthorn/Ders. (Hg.): Normiertes Leben. Biopolitik und die Funktionalisierung ethischer Diskurse, Frankfurt/New York: 2013, S. 207-227, hier S. 218-219.

3 Vgl. Rendtorff, Trutz: Ethik, Tübingen: 2011, hier S. 76. M. Reder verweist weiterhin darauf, dass eine politische Funktionalisierung von Bereichsethiken durch unterschiedliche Aspekte begünstigt wird. Diese macht er vor allem im gegenwärtig enggeführten Rationalitätsverständnis und im rationalistisch orientierten Politikverständnis des vorherrschenden Liberalismus aus. Vgl. M. Reder: 2013, S. 219.

4 Vgl. K. Klöcker: 2017, S. 11.

5 Ebd. S. 13.

lisierende Wirkung haben und dort, wo eindeutige Antworten erbeten wurden, ein noch höheres Ausmaß an Problembewusstsein und Komplexität erreicht wird«⁶.

Das ernst nehmend, wird Ethik sich bei der Ausformulierung konkreter Handlungsanweisungen – anders als es sich manche*r erhoffen vermag – zurückhalten. Das muss ihr jedoch nicht als Schwäche ausgelegt werden, sondern kann auch als Stärke gedeutet werden.⁷ Ethik ist dann nämlich nicht als normative Leitwissenschaft, sondern als kritische Reflexionswissenschaft zu konzipieren.⁸ Ausgangspunkt ihres Nachdenkens sind die pluralen, gesellschaftlichen, politischen, juristischen und kulturellen Praktiken des Zusammenlebens. Ethik ist darin »die ethisch zu verantwortende Stellungnahme zu ebendieser Komplexität und Differenziertheit der gesellschaftlichen, politischen und humanen Lebenswirklichkeit«⁹.

Damit soll wiederum nicht ausgesagt sein, dass Ethik, die diese pluralen und komplexen Umstände berücksichtigt, keinerlei Handlungsrelevanz besitzt oder jegliche Orientierungswirkung verliert. Sie gibt zwar keine endgültigen Antworten und stellt kein objektiv-normatives Leitwissen zur Verfügung,¹⁰ aber sie kann »auf die normativen Implikationen der jeweiligen Position aufmerksam machen, dabei Machtverzerrungen in normativen Diskursen diagnostizieren oder verschiedene politische Optionen auf ihre normativen Konsequenzen hin diskutieren. Sie [...] ist in dieser Hinsicht eine kritische Reflexionstheorie von Gesellschaft«¹¹. Kritische Reflexion meint hierbei, systematisch herauszuarbeiten welche Systeme und Ideen hinter politischen und gesellschaftlichen Positionen stehen

»und mögliche Folgen für unterschiedliche Handlungsoptionen auszuloten. Damit zeigt sich der kritische Charakter der Ethik [...] gerade in ihrer politischen Offenheit. Es geht ihr nicht um eine eindeutige normative Ausrichtung der Politik, sondern vielmehr um eine kritische Reflexion der normativen Implikationen von Politik«¹².

Es lässt sich festhalten: »Ethik weiß nichts besser als Politik und wird ihr auch keine To-Do-Liste vorsetzen, aber sie beeinflusst den langwierigen und komplexen Prozess, der Bürgerinnen und Bürger befähigt, die politisch virulenten Fragen unserer Zeit zu reflektieren, Verantwortung zu übernehmen und zu gerechten Entscheidungen zu kommen«¹³.

6 Lesch, Walter: »Christliche Ethik und die Pluralität gelebter Überzeugungen«, in: Jan Jans (Hg.): Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift für Karl Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag, Freiburg i.Br.: 2004, S. 50-64, hier S. 55.

7 Vgl. K. Klöcker: 2017, S. 14.

8 Vgl. M. Reder: 2013, S. 219.

9 T. Rendtorff: 2011, S. 75.

10 Vgl. M. Reder: 2013, S. 224.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 219.

13 K. Klöcker: 2017, S. 15-16.

Eine solcherart sensible politische Ethik als kritische Reflexionswissenschaft, setzt auf ein Ethos das: *erstens* Demokratie als einen abschließbaren Prozess versteht; *zweitens* auf die kritische Reflexion der normativen Implikationen politischer Entscheidungen setzt und als Theologische Ethik fühlt sie sich zudem *drittens* einem bestimmten Deutungshorizont verpflichtet. »Als theologisch gegründete Reflexion auf die gesellschaftlichen Institutionen, auf den sozialen Strukturen und Bedingungsgefüge menschlicher Existenz ist sie in einem bestimmten, durch den biblischen Gottesglauben geformten Horizont des Weltverstehens situiert«¹⁴. Die Suche nach gerechten Strukturen bzw. sozialer Gerechtigkeit und die vorrangige Option für die Armen, die eine Parteilichkeit erkennen lassen, sind Ausdruck dieses Deutungshorizonts und es gilt sie als Voraussetzungen transparent zu machen.

Mit dem bis hierher Skizzierten wird bereits deutlich, dass eine solcherart ausgerichtete Ethik keinesfalls nicht normativ ist, aber dass sie sich anders und vorsichtiger ins Verhältnis zu Normen setzen wird als es oft impliziert ist, wenn von Ethik die Rede ist. Sie wird neben der Notwendigkeit von Normen auch nach den Folgen und Konsequenzen ihrer Wirkung fragen.

2. Normative Wissenschaft: Ethik im Dialog mit Butler

Das bis hierhin vorgestellte Verständnis von Ethik lehnt sich zunächst eher an eine Simmelsche Variante normativer Wissenschaft an, der festhält:

»Was man normative Wissenschaft nennt, ist tatsächlich nur Wissenschaft vom Normativen. Sie selbst normiert nichts, sondern sie erklärt nur Normen und ihre Zusammenhänge, denn Wissenschaft fragt stets nur kausal, nicht teleologisch, und Normen und Zwecke können wohl so gut wie alles andere den Gegenstand ihrer Untersuchung, aber nicht ihr eigenes Wesen bilden«¹⁵.

Der von Simmel gesteckte Rahmen wird jedoch insofern überschritten, als in der Auseinandersetzung mit der Wirkung und den Folgen von Normen bereits ein kritisches Moment liegt, das weitergeht als allein eine Erklärung von Normen. Hier trifft sich das skizzierte Ethos einer politischen Ethik mit dem Verständnis Butlers. Butler ist für diesen Dialog nicht nur interessant, weil in ihren Texten immer wieder die Übersetzung eines religiösen Ethos in eine politische Ethik begegnet, sondern weil es ihr darum geht, die soziale Hervorbringung von Subjekten radikal ernst zu nehmen und daraus eine Theorie der Verantwortung zu entwickeln.

14 Heimbach-Steins, Marianne: »Biblische Hermeneutik und Christliche Sozialethik«, in: Dies. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1, Regensburg: 2004, S. 81-110, hier S. 88.

15 Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft: eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Stuttgart/Berlin: 1892/1993, S. 321.

Butler erweitert also das klassische Normativitätsverständnis: Es geht nicht nur darum, Gründe für Handlungen zu rechtfertigen, sondern viel grundsätzlicher in den Blick zu nehmen, wie Normen und Normierungen Subjekte hervorbringen, ermöglichen und begrenzen. Dabei weitet Butler diese Perspektive auf die regulierende und normierende Seite von Normen zunehmend um ethische und politische Aspekte.

2.1 Anerkennung, Subjektwerdung und Normen

Die ethische Frage – was sollen wir tun? – lässt sich nach Butler nur in Verbindung mit der Subjektwerdung stellen, denn es geht darum, wie sich überhaupt erst die Möglichkeit zum Tun, zur Handlung ergibt:

»[D]ie Frage, was wir zu tun haben, setzt voraus, dass das ›Wir‹ geformt wurde, und sie setzt weiter voraus, dass feststeht, dass die Handlung dieses ›Wir‹ möglich ist und dass das Feld, in dem das ›Wir‹ zu handeln vermag, eingegrenzt ist. Sollten alle diese Formationen und Abgrenzungen normative Konsequenzen haben, muss nach den Werten gefragt werden, die die Handlung vorbereiten, und das wird eine wichtige Dimension für eine jede kritische Untersuchung normativer Fragen sein«¹⁶.

Vor allem unter Bezugnahme auf Lévinas denkt Butler ein radikal interdependentes, relationales und vom Anderen abhängiges Subjekt und entwickelt so die These »des Ausgeliefertseins von Anfang an«¹⁷. Das Subjekt gewinnt sein Selbstsein erst durch die Antwort auf den Anderen.

Noch bevor es ein Subjekt gibt, steht es für Butler bereits im Verhältnis zu einem Du:

»[D]as ›Ich‹, das ich bin, ist ohne dieses ›Du‹ gar nichts, und es kann sich außerhalb des Bezugs zu Anderen, aus dem seine Fähigkeit zur Selbstbezüglichkeit überhaupt erst entsteht, nicht einmal ansatzweise auf sich selbst beziehen. Ich stecke fest, bin ausgeliefert in einer Weise, die sich nicht einmal durch den Begriff der Abhängigkeit beschreiben lässt«¹⁸.

Der Anfang des Subjekts, des Selbst ist die Anrufung des Anderen und die Unbedingtheit des Antworten-Müssens, die vor jedem Selbstbezug steht. Diese Abhängigkeit ist keine die abgeschafft werden kann. Weder durch die Proklamation von Autonomie, noch durch souveräne Handlungen, Sicherungsmaßnahmen oder

16 Butler, Judith: »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Zeitschrift für Philosophie (DZPhil) 50 (2002), S. 249-265, hier S. 251.

17 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt a.M.: 2007, hier S. 106.

18 Ebd., S. 112.

kriegerische Abwehr lässt sich nach Butler diese Abhängigkeit überwinden.¹⁹ Im Gegenteil, aus diesen Konstitutionsbedingungen rührt

»eine physische Verletzbarkeit, der wir nicht entrinnen können, die wir nicht abschließend im Namen des Subjekts auflösen können, diese Verletzbarkeit kann uns jedoch begreifen helfen, inwieweit wir alle nicht genau umgrenzt, nicht wirklich abgesondert, sondern einander körperlich auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, einer in der Hand des anderen. Das ist eine Situation, die wir uns nicht aussuchen. Sie stellt den Horizont unserer Wahl dar; in ihr gründet unsere Verantwortung. In diesem Sinne sind wir für sie nicht verantwortlich; und doch schafft sie die Bedingungen unter denen wir Verantwortung übernehmen. Wir haben die Lage nicht geschaffen; gerade deshalb haben wir sie zu beachten.«²⁰

Indem Butler die Haltung, die Subjekte zu diesem Anfang (der kein Anfang im zeitlichen Sinne ist), zu dieser Relationalität und zu den daraus resultierenden Grenzen einnehmen, geradezu als moralische Wasserscheide versteht,²¹ markiert sie nicht nur den Übergang von einer Theorie des postsouveränen Subjekts in eine postsouveräne Ethik, sie konzipiert auch Verantwortung neu: Verantwortung besteht in der Annahme der eigenen Gebundenheit.

Der Vorwurf, Butler könne keine Verantwortung und Handlungsfähigkeit jenseits ihrer Subjektconstitution begründen,²² übersieht »die Pointe von Butlers Subjektbegriff, die gerade darin besteht, Handlungsfähigkeit *im* Prozess der Subjektformation zu lokalisieren«²³.

Nach Butler entkommt man der Paradoxie nicht, dass das eigene Leben eben nicht das eigene ist, sondern von Anderen herkommt. Diese Paradoxie hat aber nicht nur ethische Folgen, Butler zieht daraus auch politische Konsequenzen: Denn die Anrufung und Antwort, die Begegnung von Du und Ich findet nicht im luftleeren Raum statt, sie ist kein dyadisches Treffen zwischen zwei abstrakten Wesen, sondern ein soziales Geschehen. Anerkennung erfolgt immer mit Hilfe konkreter, bereits existierender Normen.

Anerkennung ist damit bei Butler auch kein normativ anzustrebendes Ideal, sondern der Name für jenen Prozess, in dem durch die Unterwerfung unter bestehende Normen das Subjekt erst hervorgebracht wird und zwar nicht einmalig, sondern fortwährend. Butler führt neben dem Begriff der Anerkennung den der

19 Vgl. Butler, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt a.M.: 2005, hier S. 7-8.

20 J. Butler: 2007, 135-136.

21 Vgl. Redecker, Eva: Zur Aktualität von Judith Butler, Wiesbaden: 2011, hier S. 118.

22 Vgl. zu diesem Vorwurf u.a. Benhabib, Seyla: »Kritik des »postmodernen Wissens« – eine Auseinandersetzung mit Jean-Francois Lyotard«, in: Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (Hg.): Postmoderne, Reinbek: 2013, S. 103-127, hier S. 109.

23 Purtschert, Patricia: »Judith Butler«, in: Regine Munz (Hg.): Philosophinnen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt: 2004, S. 181-202, hier S. 192.

Anerkennbarkeit ein, um aufzuzeigen, dass es Normen sind, die festlegen, wer und was überhaupt als Subjekt aner kennbar ist. Sie schreibt: »Bezeichnet ›Anerkennung‹ einen Akt oder eine Praxis oder gar ein Aufeinandertreffen von Subjekten, so steht der Begriff der ›Anerkennbarkeit‹ für die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die nötige Form vermitteln«²⁴.

Butler macht nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Subjektwerdung ein soziales und politisches Geschehen ist. Niemand kann Subjekt werden, wenn die Bedingungen dafür nicht gegeben sind. Zu diesen Bedingungen gehören die Normen der Anerkennung, aber auch alle anderen Leben ermöglichenden und erhaltenden Voraussetzungen. Die fundamentale Abhängigkeit von Anderen reicht bis in die körperliche Konstitution des Menschen. Spätestens an diesem Punkt, aber sind Gerechtigkeitsfragen aufgeworfen: Denn während alle Menschen von anderen, und den sie umgebenden Bedingungen abhängig sind, gefährdet einige diese Abhängigkeit mehr als andere. Butler benennt die öffentliche Betrauerbarkeit als Merkmal, um die Wertschätzung und den Schutz, der einem Leben zugestanden wird, zu erkennen:

»Meiner Auffassung nach müssen wir, um diese Differenzierung in der Zuerkennung eines politisch gesicherten und gewollten Status zu verstehen, die Frage stellen, um welche Leben getrauert werden kann und um welche nicht. [...] Wessen Leben gilt bereits nicht mehr als Leben oder gilt nur teilweise als Leben oder gilt schon als tot und verschwunden, noch bevor es ausdrücklich zerstört oder aufgegeben wurde«²⁵?

Sie definiert weiter:

»Wenn nur ein betrauerbares Leben wertgeschätzt werden kann, und zwar auf Dauer, dann kommt auch nur ein solches betrauerbares Leben für gesellschaftliche und wirtschaftliche Unterstützung infrage, für die Versorgung mit Unterkunft, Krankenversicherung, Erwerbstätigkeit, politischen Ausdrucksrechten, Formen sozialer Anerkennung und Bedingungen der politischen Handlungsfähigkeit. Man muss gewissermaßen betrauerbar sein, bevor man verloren geht, bevor sich überhaupt die Frage stellt, ob man vernachlässigt oder aufgegeben wird, und man muss leben können im Wissen, dass der Verlust dieses Lebens, das ich bin, betrauert würde und dass daher alle Maßnahmen getroffen werden, um diesen Verlust zu verhüten«²⁶.

24 Butler, Judith: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M. u.a.: 2010, hier S. 13.

25 J. Butler: 2012.

26 Ebd.

Als Konsequenz fordert Butler »eine Politik, die bei der Einsicht in die menschliche Abhängigkeit und wechselseitige Abhängigkeit einsetzt oder die, anders gesagt, der Beziehung zwischen Prekarität und Performativität gerecht zu werden vermag«²⁷. Diese Forderung geht über die Reflexion, welche Schutz- und Unterstützungsmaßnahmen für Prekäre politisch etabliert werden müssen, hinaus. Butler verlangt, dass die Voraussetzungen, die manche Leben anerkenntbar machen und andere nie in den Status eines anerkannten Subjekts gelangen lassen, reflektiert werden. Sie zielt darauf ab, die Rolle der Performativität im Politischen wahrzunehmen. Das verlangt eine Haltung permanenter Kritik und – wenn nötig – eine Revision der herrschenden Anerkennungspraktiken.

2.2 Normativität, Ethik und Kritik

Butler verweist in ihrer Anerkennungstheorie darauf, dass Normen die Anerkennbarkeit regulieren. »Das bedeutet, indem man die Norm oder Normen verkörpert, durch die man Anerkennbarkeit erlangt, ratifiziert und reproduziert man bestimmte Anerkennungsnormen gegenüber anderen und schränkt so das Feld der Anerkennbarkeit ein«²⁸. Es bedeutet aber auch, dass man, um anerkannt zu werden und anzuerkennen, auf Normen angewiesen ist.

Eine politisch sensible Ethik, wie sie zu Beginn skizziert wurde, müsste sich daher auch nicht gegen Normen an sich stellen, aber als sensibel in Bezug auf Normen verstehen: Ihre erste Aufgabe wäre nicht Normbegründung; nicht gute Normen gegen als schlecht erachtete Normen ins Spiel zu bringen, sondern auf die andere Seite der Normativität immer wieder hinzuweisen, als Kritikerin der negativen Seite bzw. der Folgen von Normen aufzutreten.

Diese Aufgabe ist nicht notwendig, weil Normen an sich schlecht wären oder sie abgeschafft werden sollten, was im Übrigen auch gar nicht möglich ist, sondern weil Normen immer etwas festlegen. Jede Festlegung gibt auf der einen Seite Identität und Orientierung, birgt aber auf der anderen auch die Gefahr des Ausschlusses. Butler selbst beschreibt die Spannung wie folgt:

»Die Schwierigkeit, die ich damit habe, ist nicht aus der Sturheit geboren oder aus dem Willen, dunkel sein zu wollen. Sie ergibt sich einfach aus der doppelten Wahrheit, dass wir zwar Normen brauchen, um leben zu können, und gut leben zu können, und um zu wissen, in welche Richtung wir unsere soziale Welt verändern

27 Ebd.

28 Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin: 2016, hier S. 51.

wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen werden, sie uns manchmal Gewalt antun«²⁹.

Wenn etwas so oder so ist oder zu sein hat, ist eben etwas Anderes nicht mehr möglich und anerkenbar. Ist jemand Mann ist er nicht Frau, sagen wir Kind meinen wir nicht Erwachsener, bezeichnen wir jemanden als Flüchtling impliziert das nicht heimisch. Normen, Rechte und rechtliche Abkommen sind keine naturgegebenen Wahrheiten und nicht einfach nur Beschreibungen dessen was ist, sie sind eben immer Teil jener Praxis, mit der Subjekte angeordnet und reguliert werden.³⁰

Nachvollziehbar wird diese abstrakte Warnung Butlers an einem konkreten Beispiel wie etwa der UN-Behindertenrechtskonvention:

»Die unterzeichnenden Staaten haben nicht nur soziale Rechte für behinderte Menschen entdeckt, sondern ebenso Diskurse und soziale Praktiken entwickelt, mit denen das Subjekt der Behinderung konstituiert wird. [...] Indem man behinderte Menschen international zu einer rechtlichen Gemeinschaft aufgrund gemeinsamer medizinisch feststellbarer Merkmale und Eigenschaften erklärt, wird es ihnen zu gleich schwergemacht, die gesellschaftlich auferlegten Identitätsmerkmale abzuschütteln«³¹.

Damit Normen in dieser Art und Weise wirken können, bedürfen sie eines historisch gewachsenen Rahmens der Verständigung, der ihnen Autorität verleiht. Kritik an der negativen Wirkung von Normen – wie Butler sie formuliert – richtet sich damit auch nicht gegen Normen an sich, sondern zielt letztlich auf diesen Rahmen, mit dem Normen Verständigung und Autorität erlangen. Es ist Kritik an den theoretischen und gesellschaftlichen Ordnungssystemen, die die Grenze zwischen anerkenbar und nicht anerkenbar, lebbar und nicht lebbar markieren. Mit Judith Butler ließe sich sagen, es geht nicht nur um die Gewalt, die von Normen ausgehen kann, sondern letztlich um die »Gewalt vor der Gewalt«³².

Es geht also um soziale Pathologien zweiter Ordnung – jene Gewalt, die bestimmte Existenzen gar nicht erst als Exkludierte und Marginalisierte des politischen Systems in den Blick geraten lässt. Und es geht um die Frage, wie dasjenige, was nicht offensichtlich sichtbar ist, dennoch den Diskurs mitstrukturiert, »zudem auch diese ›Struktur‹ nicht einfach mit bloßem Auge ersichtlich ist, nicht einmal

29 Butler, Judith: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a.M.: 2012, hier S. 237.

30 Vgl. J. Butler: 2010, S. 132.

31 Rösner, Hans-Uwe: »Auf's Spiel gesetzte Anerkennung«, in: Norbert Ricken/Nicole Balzer (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: 2012, S. 373-397, hier S. 380.

32 E. Redecker: 2011, S. 138.

unter den kontrolliertesten Bedingungen, ist etwas anderes als selbstsicheres Postulieren von Normen oder Geltungsansprüchen vonnöten«³³.

Kein selbstsicheres Postulieren von Normen also, sondern der Versuch die Raster, in denen wir das Menschliche deuten, zu verstehen und zu verändern. Der Weg dazu führt für Butler über soziale Pathologien erster Ordnung, wo sich Leiderfahrungen, Ungleichheit und Demütigungen äußern und wo Marginalisierte aus dem Schatten der bestehenden Anerkennungsordnung treten, Teilhabe und Recht einfordern, werden bestehende Norm- und Rechtssysteme rechtfertigungsbedürftig. In diesem Moment, in dem Normen offensichtlich fragwürdig werden, entstehen Lücken im bislang scheinbar Selbstverständlichen.³⁴ Butler spricht im Zusammenhang mit diesen Lücken vom »Riss im Gewebe unseres epistemischen Netzes«³⁵.

Gerät eine bislang für richtig geglaubte Norm, ein Ideal in die Krise, besteht die Möglichkeit, sie für die Dauer der Kritik auszusetzen, zu pausieren, ihre Kontingenz zu entlarven, ihre Mehrdeutigkeit aufzuzeigen, einen Blick auf das Verworfenen zu erhaschen und so *das Gegebene als Maß des Möglichen zurückzuweisen*.³⁶ »Das Verworfenen [...] bezeichnet hier genau jene ›nicht lebbaren‹ und ›unbewohnbaren‹ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des ›Nicht-Lebbaren‹ jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen«³⁷. Dieses Verworfenen beschreibt also die Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, die es herauszufinden, zu besetzen, zu markieren und zu verschieben gilt. Es handelt sich um einen Standort der Kritik, der deutliche Nähe zur gefährlichen Erinnerung der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz zeigt. Butler selbst räumt ein, dass dieser Standort ein unsicherer ist:

»Wir können nirgendwo anders stehen, aber auch dort gibt es keinen ›Grund‹, nur eine Erinnerung daran, die Vertriebenen und die Unausprechlichen als Anhaltspunkt im Auge zu behalten und sich mit Bedacht fortzubewegen, während man versucht, Macht und Diskurs so einzusetzen, dass der politische Jargon des Staates

33 Butler, Judith: »Dynamische Konklusionen«, in: Dies./Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.): Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: 2013, S. 325-347, hier S. 339.

34 Vgl. Riedl, Anna Maria: »Anstiftung zur Kritik«, in: Ethik und Gesellschaft 2 (2017), S. 1-27, hier S. 12.

35 J. Butler: 2002, S. 249.

36 Vgl. J. Butler: 2013, S. 331.

37 Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.: 1997, hier S. 23.

und sein Status als primäres Instrument von Legitimierungseffekten nicht naturalisiert werden«³⁸.

Hier könnte ein möglicher Einsatzpunkt für die Theologie sein. Denn die Suspension einer Norm, bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie für immer aufgegeben wird, sondern gleicht eher einem Projekt der Übersetzung auf eine neue Inklusion hin. Das bietet die Möglichkeit, die Perspektive der eigenen Tradition einzubringen und so festgefahrene Diskurskonstellationen zu öffnen, indem noch eine andere Sichtweise aufgezeigt wird.

Die Aufgabe der Ethik bestünde dann darin

»zum Menschlichen zurückführen, wo wir nicht erwarten, es zu finden: in seiner Fragilität und an den Grenzen seiner Fähigkeit, verständlich zu sein. Wir werden das Entstehen und Verschwinden des Menschlichen an den Grenzen dessen, was wir wissen können, hören können, sehen können, empfinden können, untersuchen müssen. Dies wird uns vielleicht auf affektivem Weg veranlassen, die intellektuellen Projekte der Kritik, des Infragestellens, des Verstehens der Schwierigkeiten und die Erfordernisse kultureller Übersetzung und Nichtübereinstimmung mit neuer Kraft zu beleben und ein Gefühl der Öffentlichkeit zu schaffen, in dem oppositionelle Stimmen nicht gefürchtet sind, heruntergemacht oder abgetan werden, sondern wegen der Anstiftung zu einer empfundenen Demokratie geschätzt werden, die sie gelegentlich zuwege bringen«³⁹.

Was aber heißt das nun konkret für die politische Praxis und die Rolle einer politisch sensiblen Ethik darin?

3. Ethik und politische Praxis

Das letzte Zitat von Butler hat es bereits zum Ausdruck gebracht, die Aufgabe der Ethik besteht darin, Projekte der Kritik voranzutreiben. Konkret meint sie damit die Beteiligung an einem kritischen, demokratischen Projekt, und zwar als kritische Begleitung derer, die um Repräsentation kämpfen und sich ihrer Exklusion erwehren.

Das heißt politisch sensible Ethik zielt nicht direkt auf Politik und ihre Institutionen, sondern geht den Weg – mancher mag sagen Umweg – über das Politische. Sie sieht ihren Einsatzort bei jenen sozialen Bewegungen, AktivistInnen-Gruppen und Protesten, die für Repräsentation in der Sphäre der institutionalisierten Politik

38 Butler, Judith: »Konkurrierende Universalitäten«, in: Dies./Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.): Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: 2013, S. 171-226, hier S. 225.

39 J. Butler: 2005, S. 178.

kämpfen und darum, Wahrnehmung, Anerkennung und Beteiligung zu erhalten, um ins Gefüge der bestehenden sozialen und rechtlichen Normen inkludiert zu werden. Der Ausdruck ›kritische Begleitung‹ deutet dabei bereits an, dass es nicht einfach nur um Teilhabe an diesem Kampf geht: »Das Vorhaben, eine radikaldemokratische Theorie für unsere Zeit zurückzugewinnen und neu auszuarbeiten, verlangt daher nach einem kritischen Verhältnis zur ›Verwirklichung‹ des Ideals«⁴⁰. Kritische Begleitung evoziert eine gewisse Reflexion des Geschehens und das verlangte Distanz. »Diese Distanz ist die Bedingung des Kritischen selbst«⁴¹.

Die im Protest geäußerten kritischen Anliegen und Inklusionswünsche selbst noch einmal der kritischen Reflexion zu unterziehen, ist der Beitrag, den Wissenschaft und mit ihr auch die wissenschaftliche Ethik neben der Arbeit an der Übersetzung der Normen zum Projekt Demokratie beisteuern kann. Damit macht man sich nicht unbedingt beliebt. Butler sieht die Theoriefeindlichkeit in manchen aktivistischen Kreisen als Zeichen der Angst vor politischem Stillstand und kritisiert eine Haltung: »Solche Positionen fordern paradoxerweise die Lähmung kritischer Reflexion, um die Aussicht auf Lähmung auf der Handlungsebene abzuwenden. Mit anderen Worten, diejenigen, die die hemmenden Effekte der Theorie fürchten, wollen nicht allzu genau darüber nachdenken, was sie tun und welche Art von Diskurs sie führen«⁴².

Genau dieser Diskurs, diese Arbeit an der Theorie, wären aber die Aufgabe einer politisch sensiblen Ethik. Es geht ja nicht nur darum, diejenigen zu unterstützen, die darum kämpfen, unter die bestehenden Normen inkludiert zu werden, sondern darum, die Macht dieser Normen kritisch zu befragen. Es geht darum, viel grundsätzlicher eine Kritik an Exklusion zu üben und sich für offene Räume einzusetzen, in denen alternative Anerkennungsordnungen erprobt werden können.

Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Der Kampf derjenigen, die die Anerkennung des dritten Geschlechts fordern, ist zu unterstützen, gerade in einer Welt, in der oftmals so aggressiv mit der Zweigeschlechtlichkeit normative Regulierung erfolgt. Damit ist jedoch nichts gewonnen, für all diejenigen, die auch nicht in die Anerkennungsordnung des dritten Geschlechts passen. Im schlimmsten Fall wird sogar das Gegenteil erreicht, denn die Überzeugung, dass wir unbedingt klare Ein- und Zuordnung brauchen, ist eher gestärkt als geschwächt worden. Und so schreibt Butler:

»Die Aufgabe wird in der Tat nicht darin bestehen, das Unsagbare der Domäne des Sagbaren zu assimilieren, um es dort, innerhalb der bestehenden Normen der Herrschaft, zu beherbergen, sondern vielmehr darin, die Zuversicht der Herrschaft zu erschüttern, aufzuzeigen, wie mehrdeutig ihre Ansprüche auf Universa-

40 J. Butler: 2013, S. 331.

41 Ebd., S. 330.

42 Ebd., S. 326.

lität sind, und ausgehend von dieser Mehrdeutigkeit das Aufbrechen ihrer Ordnung zu verfolgen, also eine Öffnung gegenüber alternativen Formen der Universalität voranzutreiben, die der Arbeit der Übersetzung abgerungen werden. Eine solche Öffnung wird [...] die menschliche Spur, die der Formalismus [...] links liegen gelassen hat, als Bedingung der Artikulation selbst erneut etablieren«⁴³.

Damit ermöglicht ein solches Vorgehen noch etwas Zweites: Einen Kampf für jene Unaussprechlichen, Marginalisierten und Exkludierten, die nicht den Status eines wahrnehmbaren Subjekts erhalten, ohne sie repräsentieren oder anwaltschaftlich für sie sprechen zu müssen. Einer Theologischen Ethik, die sich der Option für die Armen verpflichtet weiß, bietet der Zugang über die butlersche Ethik einen Ansatz, der ein Agieren »im Namen derjenigen [ermöglicht], denen ein Name versagt bleibt, ohne dabei zu beanspruchen, für diese Anderen, die an den Rändern des Denkbaren aufgesucht werden müssen, sprechen zu können«⁴⁴.

Ein solches Vorgehen beruht auf der Erkenntnis, dass soziale Ungleichverhältnisse nicht deshalb so beständig sind, weil sie den Akteuren reflexiv nicht zugänglich sind, sondern weil sie soziale Bindekraft besitzen.⁴⁵ Wer Angst haben muss, jegliche soziale Wahrnehmung zu verlieren, der lebt lieber mit Missachtung als gar keine Beachtung zu erhalten. Missachtungen sind daher auch nicht zu überwinden, indem die Betroffenen zur reflexiven Einsicht in ihre Unterdrückung geführt werden, sondern im Eröffnen von alternativen Anerkennungsordnungen, die die scheinbar natürlichen Strukturen aufbrechen.⁴⁶ Der Weg zur Befreiung von Pathologien zweiter Ordnung, funktioniert also über die Unterstützung derer, die sich gegen Pathologien erster Ordnung wehren und über die gemeinsame Hervorbringung, Gestaltung und Sicherung von Alternativen, alternativen Lebensräumen, Milieus, Kulturen. In solchen Lebensräumen wird es auch denen möglich, Vertrauen in das eigene Selbst zu erwerben, die nicht in die herrschende Anerkennungsordnung passen und dieses Vertrauen ist die Grundlage für eine Tätigkeit der Kritik.⁴⁷

Es geht darum, für Räume zu kämpfen, in denen Marginalisierte keine Angst haben müssen, ihren möglicherweise schon eingeschränkten Subjektstatus ganz zu verlieren. Statt selber zu versuchen (lückenlose) Geltungsansprüche in den politischen Diskurs einzubringen, bestünde die Aufgabe der Ethik dann darin, »solche Geltungsansprüche zu entlarven und zu dekonstruieren, jene Lücken aufzuspüren, in denen es diesen Ansprüchen nicht gelingt, ihren geschichtlichen, kontextabhän-

43 J. Butler: 2013, S. 226.

44 P. Purtschert: 2004, S. 198.

45 Vgl. Herrmann, Steffen *Symbolische Verletzbarkeit*, Bielefeld: 2013, S. 213.

46 Vgl. Riedl, Anna Maria: *Ethik an den Grenzen der Souveränität*, Paderborn: 2017, S. 222.

47 Vgl. S. Herrmann: 2013, S. 214.

gigen und kontingenten Ursprung zu verschleiern«⁴⁸ und das Gegebene als Maß des Möglichen zurückzuweisen.

Die Aufgabe von Kritik und Ethik ist es – nach Butler – Systeme der Bewertung und ihre Wirkung aufzudecken. Es geht also weniger darum, selbst zu bewerten, was gut und schlecht ist, sondern zu fragen welche Verbindung Macht und Wissen eingehen und wie es zu bestimmten Ordnungssystemen und Strukturen kommt, die sich als so eindeutig natürlich oder richtig darstellen, dass alternative Möglichkeiten undenkbar erscheinen.⁴⁹

Es ist ein Auftrag von Kritik für die politische Ethik, der deutlich an den foucaultschen Ansatz einer Kritik als Tugend angelehnt ist und starke normative Verpflichtungen mit sich führt. Denn Butlers normkritische oder besser normsensible Ethik ist am Ende nicht frei von normativen Ansprüchen. Sie selbst hält fest:

»Die Konzeption von Politik, die hier zum Tragen kommt, ist wesentlich an der Frage nach dem Überleben interessiert, daran, wie eine Welt geschaffen werden kann, in der diejenigen, die [...] [sich] als nicht normenkonform verstehen, nicht nur ohne Gewaltandrohung von außen leben und gedeihen können, sondern auch ohne das allgegenwärtige Gefühl ihrer eigenen Unwirklichkeit, das zum Suizid oder zu einem suizidalen Leben führen kann. Letztlich würde ich fragen, welchen Ort das Denken des Möglichen in der Theoriebildung hat. Nun kann man Einspruch erheben und sagen, ja, du versuchst doch nur die Genderkomplexität zu ermöglichen. Das sagt uns aber gar nichts darüber, welche Formen gut oder schlecht sind; es verhilft uns nicht zu einem Maßstab, einer Richtschnur, einer Norm. Einen normativen Anspruch gibt es hier jedoch durchaus, und er hat mit der Fähigkeit zu tun, leben, atmen und sich bewegen zu können, und würde zweifellos bei dem einzuordnen sein, was man gemeinhin eine Philosophie der Freiheit nennt«⁵⁰.

Diese *Philosophie der Freiheit* Butlers setzt bei den fundamentalen Lebensbedingungen an und dazu gehört offensichtlich neben dem reinen Überleben auch Teilhabe an der Gesellschaft, ein Platz im sozialen Normgefüge.⁵¹

Am Ende kann man die Frage stellen, ob das ausreicht: Ist die Suche nach Freiheitsoptionen und das Eröffnen von Möglichkeiten tatsächlich ein ausreichendes und in sich selbst wertvolles Anliegen? Mit solchen Fragen geht meist ein Verdacht einher. Im Falle Butlers ist es der Vorwurf eine Tugendethik zu betreiben, ein zwar gut gemeintes aber viel zu theoretisches Projekt, das abgekoppelt sei vom echten Leben. Der zweite Vorwurf lautet, Butler würde, mit ihrer Betonung der Grenzensetzenden Funktion von Normen diese unter Generalverdacht stellen und keine

48 A. M. Riedl: 2018, S. 20.

49 Vgl. J. Butler: 2002, S. 252.

50 J. Butler: 2012, S. 347-348.

51 Vgl. E. Redecker: 2011, S. 53.

positiven Kriterien ausweisen.⁵² Dieser Vorwurf aber greift zu kurz. Es lassen sich in der butlerschen Verbindung von sozialer Konstitution des Subjekts und Ethik durchaus Kriterien finden, um Forderungen und neu entstehende Bewegungen im Feld des Politischen zu beurteilen: Handelt es sich um einen Diskurs, der neue Lebensräume eröffnet oder um einen, der einen Status quo fixiert? Wie wird mit der eigenen Abhängigkeit und Relationalität umgegangen, wird sie akzeptiert und zur Grundlage des Handelns oder schlägt sie in Gewalt und Abwehr der Anderen um? Führt Verunsicherung zu Abschottung? Wird aus Angst vor der eigenen Verletzbarkeit eine autonome Position bezogen und Gebundenheit an andere negiert und abgewehrt? Oder wird das gemeinsam einander Ausgesetztsein, die geteilte Erfahrung der Verletzbarkeit zur ethischen Maxime und zur Grundlage von Verantwortung? Werden hier Freiräume eröffnet, ohne dabei neue Räume des Ausschlusses zu produzieren?

Der Verdacht, es handele sich hier nur um ein Gedankenexperiment aus privilegierter Perspektive, hinter dem vielleicht ein theoretisch wertvolles Anliegen stehe, das aber letztlich einen Sitz im Leben entbehre, lässt sich am Ende am besten mit Butlers eigenen Worten zurückweisen: »Man mag fragen, wozu das ›Möglichkeiten-Eröffnen‹ am Ende gut sein soll, aber niemand, der verstanden hat, was es heißt in einer sozialen Welt als das zu leben, was ›unmöglich‹, unlesbar, unwirklich, illegitim und nicht zu machen ist, käme auf die Idee, diese Frage zu stellen«⁵³.

Diese Antwort Butlers lässt sich wie ein Auftrag für die Ethik lesen, das Gegebene als Maß des Möglichen zurückzuweisen und mit Blick auf eine offene Zukunft zu denken, in der Neues und Anderes möglich, anerkennbar und lebbar sein muss.

52 Vgl. ebd., S. 51.

53 Butler, Judith: *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. 2. Ed., New York: 1999, p. viii, Übersetzung see E. Redecker: 2011, p. 51-52.

Moral Accountability and Nonvoluntary Participation in Social Sin¹

Brianne Jacobs

Introduction

This chapter argues that the work of Judith Butler can be used productively to intervene at the intersection of one of the most pressing questions in Christian ethics and theology today: how we understand individual moral accountability and right action within the context of social sin. I proceed by outlining debates among Christian ethicists who seek to explain how accountability for sin, traditionally understood as voluntary, is possible within social structures that influence free choice. I describe Butler's reception within Christian feminist ethics, before arguing that her notion of the social "I" can help us think through the moral accountability of nonvoluntary participation in evil structures. I then explore expressions of public grief and practices of assembly as contexts for right action within social sin. My thesis throughout is that Butler's concept of a social self makes accountability possible even as one participates nonvoluntarily in evil, and it helps us imagine how we might judge right choices and work toward justice in that context.

Sin is an important category when thinking about justice, but it is often misunderstood. It is invoked incorrectly to shame and to name people as fundamentally broken. When correctly engaged, sin as a category should label a relationship as broken, not a person. As a category, sin is ultimately hopeful: it presumes that healed relationships of justice and love are possible, that things might be otherwise, that we are capable of loving God and others, that our interconnection is the means of our flourishing, and that we are each worthy of God's offer of love. Retrieving this category of sin from its misuse, and reflecting on it with Butler's work, I hope to show how Christian moral theology can advance the causes of love and justice with practices of grieving and assembly in the context of the social, structural sin that does so much harm.

¹ Many thanks to Elizabeth Pyne and Adam Beyt for their thoughtful engagement with this chapter through its iterations.

1. The State of the Question on Accountability and Social Sin

At the turn of the twentieth century, Protestant and Catholic theologians alike began to analyze social structures, rather than individual malice, as a cause of evil. While charity and the corporal acts of mercy continued to be a cornerstone of Christian morality, American theologians like Reinhold Niebuhr and Walter Rauchenbush began to examine the ways in which the structure of society itself causes evil and suffering.² Leo XIII's 1891 encyclical *Rerum Novarum* represents a similar advent. Social structures, particularly economics, are addressed as a cause of mass suffering.³

The challenge and necessity of naming evil caused by structural forces became more acute as the twentieth century went on. Political theologians like Jürgen Moltmann and Johann Baptist Metz grappled with their culpability in the *Shoah*.⁴ In North and South America, liberation theologians named social forces and their beneficiaries as evil actors. "Whiteness"⁵ and "rich countries"⁶ are named, for example, by James Cone and Gustavo Gutiérrez as structural, social forces that cause suffering. More recently, sexism, colonialism, and heteronormativity have been named as sinful structures that leave suffering and destruction in their wakes.

This shift from an individual to a social understanding of sin has presented two challenges. The first is theological: How do we name sin in a way that is consistent across this shift? Within Catholic theologies, sin is not meant to name a fracture in our worth or dignity as creatures. It is meant to name a fracture in our relationship with God and each other. Biblical stories about sin should be interpreted not as evidence of unalterable human inadequacy, but as explorations of how we distance ourselves from our highest calling, from relationship with a creator who desires us. The *Catechism of the Catholic Church* defines sin as "failure in genuine love for God and neighbor."⁷ Further, "Sin sets itself against God's love for us and turns

2 See Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, Louisville: 1932; Rauchenbush, Walter: *Christianity and the Social Crisis in the 21st Century*, New York: 1907.

3 See Pope Leo XIII: *Rerum Novarum*. Papal Encyclical on Capital and Labor, 1891: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

4 See Moltmann, Jürgen: *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Minneapolis: 1993; Metz, Johann Baptist: »The Church After Auschwitz«, in: ders (idem): *A Passion for God. The Mystical-Political Dimension of Christianity*. Trans. J. Matthew Ashley, Mahwah: 1997, p. 121-133.

5 Cone, James H.: *A Theology of Black Liberation. Fortieth Anniversary Edition*, Maryknoll: 2010, p. 8.

6 Gutiérrez, Gustavo: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. 15th Anniversary Edition*. Trans. by Caridad Inda and John Eagleson, Maryknoll: 1988, p. 14.

7 Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church*. 2nd ed, Vatican: 2012, § 1849.

our hearts away from it.”⁸ In our freedom, we are able to say yes or no to God, to accept the love of our creator and live, or squander it in destruction and death.⁹ Suffering is not a punishment for sin, it is the effect of sin; the effect of a fracture in our relationship with God, the rejection of our own and others’ God-given worth. Theologically, tradition has given us resources to define sin consistently in both the individual and social contexts: it is a failure, either individual or social, in genuine love for God and neighbor. It is a break in our relationships.

The second challenge presented by social sin is moral. It is not about how we define sin, it is about how we understand our responsibilities to one another and God, in light of sin. Historically sin is defined as voluntary, derived from one’s free will.¹⁰ That is, one voluntarily chooses and is completely culpable for all of one’s own sins. While the theological definition of sin may be similar across individual and social contexts, understandings of moral accountability vary. In what follows, I give a limited summary of the many responses to this problem including three main aspects: beginning with the “personal” in order to maintain the idea that social sin, like individual sin, must be understood as voluntary; a both/and approach; and the argument that sin starts with the social and that there is a nonvoluntary aspect to social sin, for which we are still culpable.

Many ethicists have argued that sin, even social sin, must begin with personal choice.¹¹ Kenneth Himes for example writes that “[o]nly after a person comes to see the material sinfulness of a societal practice and still does nothing to eradicate the social sin, is the threshold of formal sin approached.”¹² For Himes, a social sin functions by rendering a person unable to appreciate a social practice that does harm, and it is only when one has comprehended this evil and chosen not to change her ways that she has sinned.

Pope John Paul II has also emphasized the voluntary aspect of social sin. He maintains “a concern that social sin risks diminishing individual accountability and insist[s] that the category may only be understood as sin analogously, since structures cannot sin or accrue guilt.”¹³ For John Paul II, sin must be a choice, even if we understand that structures do affect our choices. A structure cannot make a choice; only individuals can.

8 Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church*, Vatican: 2012, § 1850.

9 See Haight, Roger: »Sin and Grace«, in: Francis Schüssler Fiorenza (Ed.): *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis: 1991, pp. 85-99.

10 See *ibid.*, pp. 80-85.

11 See O’Keefe, Mark: *What Are They Saying about Social Sin?*, Mahwah: 1990, p. 21.

12 Himes, Kenneth R.: »Social Sin and the Role of the Individual«, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 6 (1986), p. 214.

13 Heyer, Kristin E.: »Social Sin and Immigration: Good Fences Make Bad Neighbors«, in: *Theological Studies* 71 (2010), p. 415.

Others take a both/and approach, arguing that social sin is more than the sum and effect of voluntary choices, but that voluntary choices can exacerbate or exculpate participation in social sin. Daniel Finn has argued that, like original sin, social structures condition people toward evil, but culpability for social structures lies with the free choices of people within them.¹⁴ James F. Keenan and Kristin E. Heyer both argue for a dialogical relationship between voluntary and nonvoluntary understandings of social sin. Keenan suggests that actions accrue in history, and these in turn entangle us in a tendency toward sin.¹⁵ Heyer writes that we are “subjectively responsible for sinful situations yet remain subject to external influences.”¹⁶ Personal sin animates social structures, which further influence and impair our behavior.¹⁷

The ethicists Christina Astorga and Megan McCabe begin with the social. They do not argue that social sin is the accumulation of individual actions, or even that the social and individual are in a dialogical relationship. Astorga argues that a focus on the individual cannot sufficiently expose and address evil because evil is “embedded in social, political, economic, and cultural structures and systems.”¹⁸ The structures must be addressed for individuals to be affected, not vice versa. McCabe writes further that not all actions which contribute to social sin can be “characterized as sinful.”¹⁹

I agree with Astorga and McCabe’s assessment. For example, there is almost no food or clothing product one can buy that does not contribute to a system which either oppresses a community or damages the earth (likely both). Products that are “ethically sourced” tend to be the most expensive, available only to those who can afford them. One can hardly characterize as sinful the choice by those who are not rich to eat available food or buy affordable clothing. Such choices cannot be changed if one “sees” the system accurately, as Himes has argued. Such choices do not even seem like sin that is dialogically provoked by a pernicious structure. In another context, the same choice to eat and dress would not create suffering for others. Within the context of social, structural sin, the choice simply to eat and dress becomes nonvoluntary participation in sin. This is because evil is, as

14 See Finn, Daniel K.: »What is a Sinful Social Structure?«, in: *Theological Studies* 77 (2016), pp. 136-64.

15 See Keenan, James: »Raising Expectations on Sin«, in: *Theological Studies* 77 (2016), pp. 165-180.

16 K. E. Heyer: 2010, p. 410-436.

17 Another example can be found in Hanlon Rubio, Julie: »Moral Cooperation with Evil and Social Ethics«, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 31 (2011), pp.103-122.

18 Astorga, Christina A.: *Catholic Moral Theology & Social Ethics. A New Method*, Maryknoll: 2014, p. 218.

19 McCabe, Megan K.: »A Feminist Catholic Response to the Social Sin of Rape Culture«, in: *Journal of Religion Ethics* 46 (2018), p. 650.

Astorga asserts, “embedded” in the structure, and this affects the “nature of our participation, as McCabe points out, despite our voluntary intentions.

If one agrees, as I do, with an explanation of social sin that does not begin with voluntary choices, how do people within the system account for their participation in sin? Furthermore, if a change in personal choices cannot affect the system, how do we think through right action? In what ways do we give an account for ourselves? How do we hope for change? It is in response to these questions that I believe an intervention with Judith Butler is helpful.

2. Butler in Christian Ethics

The central site where Christian ethicists have engaged the work of Judith Butler is gender and sexuality, not sin and accountability. Before showing how Butler’s work can be used in Christian ethics regarding social sin, I would like to lay out the state of engagement with Butler in the field. For the most part, Butler’s constructivist framework is dismissed.²⁰ Christian feminist ethicists have posed several questions. Cristina Traina asks, “is any self-construction of equal moral value, provided it is free and self-conscious?” Without a way to judge construction, she argues, “we cannot do ethics at all.”²¹ Lisa Sowle Cahill similarly argues that ethics must have a clear point at which a choice or structure can be named as wrong: “No consistent feminist critique can maintain that practical good and evil in matters of sex and gender are culturally constructed to their very roots and in value utterly relative to social approbation.”²² Both Traina and Cahill conclude that Butler’s frame for a socially constructed “I” “cannot make moral distinctions among species of resistance or types of tyranny,”²³ and therefore is not a frame that can affect the justice and social change they support.

I want to acknowledge this engagement with Butler’s work within the field of Christian ethics, and the value of the questions posed. They are asking about the moral accountability of a constructed subject. In her early work, Butler addresses this by asking how the Foucaultian paradox of subjectivation (*assujétissement*) can be overcome.²⁴ She answers this question with the ideas of performativity and trouble,

20 Among the positive appropriations in theology, see particularly Brintnall, Kent/Marchal, Joseph/Moore, Stephen (Hg.): *Sexual Disorientations. Queer Temporalities, Affects, Theologies*, Bronx: 2017.

21 Traina, Christina L. H.: *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*, Georgetown: 1999, p. 4.

22 L.S. Cahill, Lisa Sowle: *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge: 1996, p. 67.

23 Chr. L. H. Traina: 1999, p. 5.

24 See Butler, Judith: «Subjection, Resistance, Resignification: Between Freud and Foucault», in: idem (Ed.): *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford: 1997, pp. 83-105.

both of which Traina and Cahill do not find satisfactory. This is due, in large part, to a misunderstanding concerning the freedom that the subject has to construct itself. Traina and Cahill seem to understand social construction as the subjective work of free will, when it is quite the opposite. It is an inheritance, a set of historical and social associations and meanings ascribed to our bodies. We cannot control what is given to us in our inheritance. The moral question then is not, how can we change our social construction or what we are given (an impossibility). It is: how can we inflect the meaning of our inheritance in society?

In fairness to Traina and Cahill, this question of moral accountability becomes more explicit in Butler's later work, which post-dates their engagements with her. Around the attacks and ensuing wars of "9/11," Butler begins to emphasize moral accountability more explicitly. Before 9/11, the locus of Butler's concern is the power dynamics that shape sexual identities: troubling the notion of the male/female body-subject; challenging the heterosexual matrix and its production of homosexuality; arguing that performativity might allow subjects to seek a political reality of sexual difference. This is the framework that Christian ethics has engaged, and in many cases, to which it has objected.

After 9/11, Butler expands her work beyond asking how one can widen the acceptable scope of gender configurations, although this remains important. She asks how one can widen the acceptable scope of what it means to be human. She is no longer showing how the heterosexual matrix negates certain subjects as less than human based on their "sexuality"; she is asking what our moral obligations are within systems of nation, rights, and identities that negate some subjects' claim to full humanity. This shift does not imply any discontinuity in Butler's work. Rather, 9/11 represents a "catalyst for a shift in thematic orientation"²⁵. That shift, I argue, is about morality. Butler asks in her current work how the subject, formed in and by power matrices it cannot escape, can hold itself accountable for its actions within that matrix? How can the subject be responsible for itself and for its actions, if it cannot control the dynamics that form it? What morality can be expected of a performative subject? How can one give an account of oneself? The answers Butler gives to these questions from her post-9/11 work plainly address many of Traina and Cahill's best objections and, I argue, offer resources in moral theology and Christian ethics. Below, I show how Butler's socially constructed "I" can help us think through moral accountability within nonvoluntary participation in social sin. I conclude by examining grief and public assembly as contexts for right action within social sin.

25 Shippers, Birgit: *The Political Philosophy of Judith Butler*, New York: 2014, p. 3.

3. Moral Accountability within Nonvoluntary Participation in Social Sin

In *Giving an Account of Oneself*, Butler asks: if the subject is socially constructed, how can it be held accountable for its actions? It would seem that subjectivity based on sociality, rather than independence, renders the subject incapable of responsibility for its actions. Butler argues that subjects are constitutively bound to one another in ways that cannot be fully known and that this binding allows one to be shaped by another when one is addressed. That is, relationality allows one to be claimed by and constituted by another. Butler uses Theodor Adorno to argue that the way in which we shape one another through relationality provides the site of ethical accountability.²⁶

For Butler, social norms form the condition of the emergence of the “I” – indeed, the understanding of what it means to be an “I” at all. She writes, for example, “given how contested the visual representation of the ‘human’ is, it would appear that our capacity to respond to a face as a human face is conditioned and mediated by frames of reference that are variably humanizing and dehumanizing.”²⁷ It is our frames of reference or social norms that determine the character of our relations, that determine who one may or may not claim as human not the other way around. In giving an account of oneself, people rely on those that they recognize as human, which reinforces social norms that both render particular faces worthy of full recognition and subjectivity and others inhuman. Butler wants instead us to probe the reality of our constitutive dependence on those whom we cannot recognize.²⁸

Butler argues that the way to change social norms is to change the character of our relations, expanding whom one claims as a part of one’s narrative, expanding whom one understands as human, as the conditions of one’s emergence. In so doing, one expands and reshapes the “I” in terms of the other. The way to do this is by understanding the account one gives of oneself as the chance, within the limits of knowledge, to transform the way one knows oneself through the recognition of another as subject.

Rather than recapitulating social norms through how I, as a subject, recognize others, Butler suggests knowing oneself as an addressee.²⁹ One may know oneself in relation to another whom one recognizes as subject. As such, one is not a static

26 See Adorno, Theodor: *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*. Trans. E. F. N. Jephcott New York: 2006, p. 34.

27 Butler, Judith: *Giving an Account of Oneself*, New York: 2005, p. 29.

28 See Anika Thiem unpacks the implications of Butler’s construction of the subject for Moral Philosophy in Thiem, Anika: *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*, New York: 2008.

29 See J. Butler: 2005, pp. 27-28.

subject objectifying the world around itself, knowing it on the terms of present social norms. The subject lets itself be the object of the world around itself, becoming in new ways in terms of the other. Paradoxically, one must continually become “outside oneself” through recognizing the other in order to “know” or identify oneself at all. As subjects that are constitutively bound to one another in ways that cannot be fully known, the only way to begin to know oneself is to allow oneself to be dispossessed and claimed by another in their address.

Using Adorno, Butler argues that this dispossession, which shifts interpersonal relations, is precisely the site of an ethic that could shift social norms. For Adorno, dispossession is the shift that happens when one understands oneself as “inhuman” or the object of another.³⁰ Butler looks at Adorno’s remarks on Franz Kafka’s short story “The Cares of the Family Man” as illustrative of his critique of the “human.”³¹ The story is about an unidentifiable object, Odradek, whose voice, features, and habits are confusing and nonsensical to the narrator. The story consists of the narrator describing the object, and wondering in fear if it will outlive him. For Adorno, the object Odradek is a symbol of hope: examining how subjects are constituted as objects allows him to be critical of how society constructs individuals as “human” and “inhuman.” Inhumanity, for Adorno, represents a way of troubling the current order of “humanity,” and surviving it. Butler writes that Odradek offers a conception of survival and hope for Adorno not because he is championing the inhuman as ideal but because, “the unhuman, rather, establishes a critical point of departure for an analysis of the social conditions under which the human is constituted and deconstituted.”³² For Adorno, the way to change the social norms of who is “inhuman” is to become an inhuman oneself. That is, to allow oneself to be addressed by the “inhuman” in a way that shapes who one is, and recognizes that person’s humanity over and against the social norms that deny/occlude it. By giving an account of oneself to and with those who are deemed “inhuman” by society, one is able to be critical of and even shift—slowly—the structures that create inhumanity in the first place.

Dispossession, this becoming “inhuman” to recognize the humanity of those who have been made inhuman by society, is precisely what one must do in order to

30 The ideas of *assujettissement*, “subjectivation” or subjugation in Foucault, and dispossession in Adorno are quite similar. Both imply a relationality in which one is comported outside oneself. For Butler, following Adorno, being dependent on another means that one may allow oneself to become the addressee of those on the margins, and thus dispossession allows the possibility of a troubling alliance within the power matrix. For Butler, Adorno’s dispossession therefor provides a creative understanding of how power dynamics may be reiterated. The idea of dispossession allows her to move beyond the Foucaultian understanding of *assujettissement*.

31 J. Butler: 2005, p. 105.

32 *Ibid.*, p. 105.

give an account of oneself, and thus become oneself at all. Here then is the critical point at which, to answer Cahill and Traina's objection, a choice or structure can be named as wrong. When one recognizes only the humanity of those with whom one is affiliated, that is wrong. It is wrong to maintain any limits, whether through discourse or material violence, that delineate a protected, and therefore also an unprotected, human. We have no control over the forces and histories that go into our social construction, but we have a choice about whom we are addressed by. For Butler, there is *not* a moral equivalence between those who expand what is considered human by letting themselves be addressed and named by the "inhuman," and those who maintain the social norms that exclude some from the dignity of the "human."

The sociality of becoming is precisely the means for an ethic that holds us accountable for producing subjects as human and inhuman. It allows us to ask how people within a racist or poverty-generating system account for their participation in sin. Sin, as I said above, is a failure to genuinely love God and each person as they are in their dignity. Within society, we often participate in structures that deprive people of their dignity by producing them as "less-than-human." Much of this participation—the inevitable advantages of being white, or straight, or a cis-man—cannot be described as voluntary evil, though such participation upholds and perpetuates systems that produce the limits of humanity.

When we account for ourselves within structural sin, the moral question shifts from one based on individualism—have you directly caused harm—to a more social question: Have you attempted to change the conditions that form the "I"? Butler shows us that in order to think through our moral responsibility, to give an account of oneself, we must engage the ways in which we are shaping who is considered and treated as human and inhuman. Our moral obligation is not only to make good individual choices. Within the context of nonvoluntary participation in social sin, it is our moral obligation to change the conditions that produce sin. The social construction of an "I" does not, as Cahill and Traina have argued, rob us of the tools to make a distinction between a subject's suffering and flourishing. The framework gives us the tools to name and imagine changing the conditions that produce suffering and flourishing, even and especially as we participate nonvoluntarily in that production, or social sin. For example, it is not only our moral obligation to be personally kind and good to women and people of color, that is, to address another. It is our moral obligation to be the addressee of others outside the bounds of humanity, changing the conditions that produce women and people and color as less-than-human, and therefore as subject to violence and oppression.

4. Grief and Assembly as Resources for Being Addressed

How do we change these conditions, which produce us in fractured relationships with each other and with God? The idea of grief comes to the fore in Butler's current work as a political recourse for changing the conditions that produce the "unhuman." In *Parting Ways*, for example, Butler argues that through the mechanism of identity in the nation-state, certain grieving has become prohibited, and this sets the condition for violence against those outside the nation-state. She presents this prohibition in contrast to practices of mourning within the Jewish tradition, which

"insist on the importance of the communal and public acknowledgement of losses as a way of continuing to affirm life. Life cannot be affirmed alone, but requires a collection of others with whom and before whom one can openly grieve. But if only certain populations are deemed grievable and others not, then open grieving for one set of losses becomes the instrument through which another set of losses are denied."³³

If the nation-state sets up a boundary that delineates whom one may consider grievable or not, then grief becomes an instrument that reifies the life of one group over another, rather than an instrument that affirms life.

Butler, in conversation with Walter Benjamin, uses the notion of the messianic to challenge the boundaries of the nation-state as constitutive of subjectivity, with the aim of expanding who is considered grievable.³⁴ For Benjamin the messianic calls one to revolution in every moment by challenging assumptions about history as progress, an evolutionary string of meaning, each moment making sense of the previous, chronologically. Encountering history instead as a whole, one is able to see "the sign of a Messianic cessation."³⁵ These are moments that interrupt history and make it possible for the meaning of history to change completely. As opposed to progress, interruptions give history the possibility of new, absolute, interconnected, and unfinished meaning. The messianic is absolute insofar as it is the final truth of history, but it is unfinished insofar as there is a possibility for moments in the past, moments of suffering in particular, to take on new meaning. The messianic makes "now" of history.³⁶ In other words, a messianic vision of time impregnates every "now" with the chance to fight for and change the meaning of the oppressed past and future.

33 Butler, Judith: *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, New York: 2012, p. 21.

34 On page 103 of *Parting Ways*, Butler is clear that "the messianic will be neither anthropomorphism nor event". In other words, by the messianic she is not referring to an "end times," or the return or entry of a particular Christ-figure.

35 Benjamin, Walter: »Theses on the Philosophy of History«, in: Hannah Arendt (Ed.): *Illuminations*. Trans. Harry Zohn, New York: 1968, p. 263.

36 Vgl. *ibid.*, p. 261.

Augustine famously wrote, if you have understood it, it would not be God.³⁷ If you can put your arms around it, define it, control it, prove it, own it, it is not God. The same might be said of us as human individuals. The “I” that I am, in a constructivist frame, is inescapably formed by its inheritances and histories. However, the “I” whom I become is open. It depends on the history that we write, and the society that we form. What will be the story we tell about climate change? What will be the story we tell about nations and refugees? How those narratives end defines who we are. Messianic means that we cannot definitively name who we are, either, until the story is told, and now could be the moment that defines the telling.

Thus, for Butler, the messianic “reconfigures history and focuses on the possibility of finding present form for the history of the oppressed, one that does not belong to a single nation, but requires a flashing transposition of oppression across time and space.”³⁸ The messianic lays the meaning of all past suffering at the foot of the present rather than leaving it in the past where it does not challenge configurations of power and grievability. The messianic forces the questions: By whom in history shall we be addressed; whom shall we grieve?

To grieve is to let oneself be addressed by the lost as part of oneself. To grieve a life is therefore to value it as defining one’s own. In this way grief should challenge the boundaries that delineate some subjects as less-than-human. Grieving is a way to be addressed and claimed by the lost, and to respond to the lost claiming their value as a part of oneself.

Grieving re-centers or re-constellates history on the memory of the lost, rather than maintaining their erasure by centering history on the goal of “progress.”³⁹ Grief interrupts the history of the victor—those whom narratives of progress favor—and destabilizes the claim of progress. The messianic thus functions exactly as the inverse of progress. The wager of the messianic is that if those who have suffered are remembered and grieved as fully human, rather than written off as a consequence of progress, there is a chance to change social norms, a chance for a different reality in which the lives of those marked as less-than-human will become grievable, valuable. Grief holds within it the hope that current reality will be marked and changed by the value of the lost. Grief in the messianic context is therefore a way to change the conditions of who is named as human and non-human, a way to resist and change the conditions of structural sin.

This grief is all the more powerful when it is done in assembly. In *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Butler writes, “When the bodies of those deemed ‘disposable’ or ‘ungrievable’ assemble in public view [...] they are saying ‘we have not slipped quietly into the shadows of public life: we have not become the glaring

37 Vgl. St. Augustine of Hippo, Sermon 52, Paragraph 16.

38 J. Butler: 2012, p. 69.

39 See *ibid.*, p. 107.

absence that structures your public life.”⁴⁰ In assembly, whether at church or in protest, grief is expressed by chanting the names of the dead, holding up their pictures, and demanding that they will not be forgotten. Assembly functions as a way for those deemed “inhuman” to address the public and for those who are protected to publicly and physically be addressed by making themselves vulnerable and “inhuman” with others. But, public assembly is a tool that can work towards shifting the conditions of production by being a site of address between the human and inhuman. This public grieving is an interruptive vision of how the current state of things could be different, performed in the midst of the status quo by messianically “enacting the world we wish to see, or refusing the one that is doing us in.”⁴¹ Grief and assembly allow us to struggle against the ways in which society forgets as ungrievable migrants, peoples who do not fit gender categories, or people of color. These are possible sites of address, which can affect the structures that produce us as human and inhuman. They challenge structures of sin, and even alter them.

Conclusion

This chapter shows that structures of social sin, in which we participate nonvoluntarily with evil, do exist. Butler’s work is a resource for talking about moral accountability within this context of social sin. I argue using Butler’s notion of accountability that the moral obligation of the socially constructed “I” is to change the conditions that produce sin. I explored grief and assembly as two possible tools within Butler’s work that allow us to imagine how we might shift those conditions.

None of this means that our individual obligation to be in right relationship with one another is decreased; an individual failure to love another or love God is still a sin. However, our sins and the suffering that they cause do not stop there. If we hope for healed relationships of justice and love, if we hope to shift the conditions that produce some as human and others as inhuman, some as flourishing and others as suffering, then we must begin to account for our participation in that evil production, even if it is nonvoluntary. We must become the addressees of all those whom our movements, voluntarily and nonvoluntarily, have harmed. Our moral accountability is in our response to that address, in which we may seek through grief and public assembly to change the conditions of society which produce us as sinners.

40 Butler, Judith: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge: 2015, p. 153.

41 Ebd., p. 153.

Die normative Kraft der Lücke

Mit Judith Butler Traditionsbildung neu gedacht

Gunda Werner

Judith Butlers Forschungen sind in den Mainstream der feministisch-theologischen Forschung eingegangen.¹ Jedoch gehört sie nicht zu den Standardautorinnen für dogmatische Einführungsveröffentlichungen, zur theologischen Anthropologie oder in Handbüchern.² Allerdings wäre Judith Butler weit über ihre Gendertheo-

-
- 1 Die feministische Theorie und die feministische Theologie beziehen sich direkt oder indirekt auf Judith Butler, in den letzten Jahren sind die Bezüge vermehrt zu finden. Durch die Rezeption feministischer Theorien vor allem in den Bibelwissenschaften finden diese Einsichten ihren Weg in dogmatische Themen. Allerdings bedeutet dies weniger eine explizite konzeptionelle Auseinandersetzung mit Judith Butler in dem Sinne, dass diese als Grundlage für eine theologische Konzeption genommen wird, als Anknüpfungen für dogmatische Perspektiven in der Gender-Theorie. In der dritten Auflage des LThK kommt der Begriff ›Gender‹ zum Beispiel gar nicht vor. Aktuell ist der Sammelband von Eckholt, Margit (Hg.): *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*. 2. Auflage, Ostfildern: 2017. Eckholts eigener Beitrag, »Die Freiheit der ›imago Dei‹. Anmerkungen zur Gender-Diskussion in theologisch-anthropologischer Perspektive« (S. 189-227), verweist auf die Gender-Theorie, ohne Judith Butler zu nennen (S. 195). Auch Dorothea Sattler, »Bildwelten in der Erlösungslehre. Soteriologische Metaphorik in Gender-Perspektive«, S. 159-169 kommt ohne Butler aus. Christine Büchner, »Konzil – Anthropologie – Gender. Auf den Spuren Elisabeth Gössmanns«, S. 229-243, Fußnote 37 verweist auf den Unterschied zwischen Elisabeth Gössmanns theologischer Anthropologie und der Gender-Theorie Judith Butlers, ohne dies aber weiter auszuführen. Explizit auf die Körperpraxen im Anschluss an Michel Foucault und Judith Butler geht Wendel, Saskia: »It's the body, stupid!« Die politische Bedeutung von Gender-Theorien für die theologische Reflexion«, in: Thomas Laubach (Hg.): *Gender-Theorie oder Ideologie*, Freiburg u.a.: 2017, S. 201-214, besonders S. 205-207, ein. Sie macht auf das Potential der »schöpferischen Freiheit und Gegenmacht derjenigen, die sich nicht mehr kritiklos tradierten Normen und Regulierungen unterwerfen wollen« (S. 213), aufmerksam.
 - 2 Ich danke Mario Steinwender, Graz, für die sorgfältige Recherchearbeit! In folgenden Veröffentlichungen, die als Beispielveröffentlichungen eine große Bandbreite sowohl historisch als auch inhaltlich darstellen, gibt es keinen Bezug zu Butler: Ruhstorfer, Karlheinz: *Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3*, Paderborn: 2012; Beinert, Wolfgang/Stubenrauch, Bertram: *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien: 2012; Kasper, Walter: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von George Augustin und Klaus Krämer. Bände 1-17, Freiburg/Basel/Wien: 2011-2019; Bausenhart, Guido: *Einführung in die Theo-*

rien auch in der Dogmatik zu rezipieren, denn sie bietet über die genuin feministischen Perspektiven Einsichten in dogmatische Fragestellungen. Zu denken wäre hier an die Ekklesiologie unter der Fragestellung der Versammlung³; an die theo-

logie. Genese und Geltung theologischer Aussagen, Freiburg/Basel/Wien: 2010; Dirscherl, Erwin/Weißer, Markus: Dogmatik für das Lehramt. 12 Kernfragen des Glaubens, Regensburg: 2019; Rahner, Johanna: Einführung in die katholische Dogmatik, Darmstadt: 2014; Marschler, Thomas/Schärtl, Thomas (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg: 2014; Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 1. Die Geschichte der Menschen mit Gott, Ostfildern: 2008; Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2. Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Ostfildern: 2010; Beinert, Wolfgang/Kühn, Ulrich: Ökumenische Dogmatik, Leipzig: 2013; Hilberath, Bernd Jochen/Holzem, Andreas/Leppin, Volker (Hg.): Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – Kulturelle Formierung – Ökumenische Überwindung, Leipzig: 2016; in der theologischen Anthropologie wird sie rezipiert von: Adamiak, Elżbieta: »Lila und Lavendel in Polen«, in: Adamiak, Elżbieta/Wacker, Marie-Theres (Hg.): Feministische Theologie in Europa. Ein Lesebuch für Hedwig Meyer-Wilmes (= Theologische Frauenforschung in Europa 25), Berlin: 2013, S. 80-89; Adamiak referiert Butlers Konzept von Gender, zeigt ihre Rezeption in Polen auf und versucht mithilfe von Hedwig Meyer-Wilmes Butlers Konzept zu kritisieren; Seewald, Michael: »Der Mensch als Geschaffener und Gewordener. Herausforderungen und Risse einer christlichen Anthropologie in ökumenischer Verantwortung«, in: Stubenrauch, Betram/Seewald, Michael (Hg.): Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, Freiburg/Basel/Wien: 2015, S. 316-341; er referiert (S. 326-332) den Standpunkt Butlers, den sie in »Das Unbehagen der Geschlechter« sowie in »Körper von Gewicht« entfaltet und beschreibt wie Butler in der evangelischen und katholischen Theologie rezipiert wird. Darüber hinaus versucht Seewald zu zeigen, wie eine »ökumenisch verantwortete Positionierung zur von Judith Butler maßgeblich entwickelten gender-Frage aussehen« könnte. Aber nicht mehr von: von Stosch, Klaus u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Leiden u.a.: 2019; Groos, Maria/Loichen, Teresa/Gerwing, Manfred (Hg.): Liebe, Leib und Leidenschaft. Zur Theologie des Leibes von Johannes Paul II. Reflexionen und exemplarische Einblicke, Kißlegg: 2013; Klug, Florian: Sprache, Geist und Dogma. Über den Einbruch Gottes in die Wirklichkeit des Menschen und dessen sprachliche Aufarbeitung, Leiden u.a.: 2016; Klug, Florian: Der versöhnte Blick und die Gabe des Anderen. Eine ästhetische relecture der Erbsünde, Leiden u.a.: 2019; Langenfeld, Aaron/Lerch, Markus: Theologische Anthropologie, Leiden u.a.: 2018.

- 3 So vor allem mit ihrem Buch: Butler, Judith: Notes towards a performative Theory of Assembly, Cambridge: 2015. Auch in der Ekklesiologie wird sie wenig rezipiert, so z.B. nicht: Rahner, Johanna: »Theologisch-anthropologische Positionen zur Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses«, in: Hilpert, Konrad/Sautermeister, Jochen (Hg.): Organspende – Herausforderung für den Lebensschutz (= QD 267), Freiburg/Basel/Wien: 2014, S. 206-222; Wendel, Saskia: »Diskurse und Praktiken von Menschenwürde und Menschenrechten in spätkapitalistischen Zeiten«, in: Martin, Baumeister et al. (Hg.): Menschenrechte in der Katholischen Kirche (= Gesellschaft – Ethik – Religion 12), Paderborn, u. a.: 2018, S. 141-152, besonders S. 146, thematisiert sie den Machtdiskurs in der Kirche und versucht aufzuzeigen, dass der Akt der Transformation von den Glaubenden ausgehen kann bzw. soll und verweist dabei auf Judith Butler und ihrem Konzept der performativen Theorie der Versammlung. Aber z.B. nicht von: Bihl, Benjamin: Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit. Untersuchung der trinitarischen Ek-

logische Anthropologie in Hinsicht auf die grundlegende Vulnerabilität des Menschen⁴; an die Sakramententheologie und die ihr inhärente performative Machtpräsentation im Ritual⁵; an die politische Theologie in ihrem Entstehen für die Gerechtigkeit; an die Gnadenlehre und die Soteriologie mit der Hoffnung auf und die Frage nach dem guten Leben.⁶ Allerdings ist mit Judith Butler, so meine These in diesem Beitrag⁷, auch ein Kernstück dogmatischer Reflexion zu überdenken, nämlich den Prozess der Traditionsbildung mit ihren ihr innewohnenden Abgrenzungsdiskursen. Denn die Spannung zwischen der lehramtlichen Position und einer dogmatischen Theologie wird dann besonders deutlich, wenn sich Dogmatik als wissenschaftliche Theologie an der Wissenschaftlichkeit ihres Faches orientiert. Diese Spannung besteht aus dem möglichen Auseinanderdriften von Lehramt und Dogmatik, ebenso wie aus dem faktischen Auseinanderleben von Lehramt und gelebter Katholizität. Diesem »Gap« möchte ich nachgehen, indem ich den riskanten Moment der Traditionsübergabe mit Judith Butler analysiere. Dabei zeigt sich, so meine These, dass diese Lücke zwischen dem Traditionsbestand und seiner Rezeption die Bedingung der Möglichkeit von Traditionsweitergabe und damit der Traditionsbildung und zugleich der dogmatischen Reflexion ist (1). Dies ist konkret am Beispiel geschlechtlicher Körperpraxen evident (2).

klesiologie aus katholischer Perspektive (= Münchner Theologische Studien 77), Sankt Ottilien: 2015; Kardinal Kasper, Walter: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg/Basel/Wien: 2011 (also auch nicht in der neuen Herausgabe); Remenyi, Matthias/Wendel, Saskia (Hg.): *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenzen einer umstrittenen Metapher* (= QD 288), Freiburg/Basel/Wien: 2017

- 4 So u.a. in Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a.M.: 2002; Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Frankfurt a.M.: 2006.
- 5 Hier könnten die ersten Werke ebenso erhellend sein wie Butler, Judith: *Notes towards a performative Theory of Assembly*, Cambridge: 2015. Hier im Buch dazu der Beitrag von Stefan Böntert.
- 6 Vgl. Butlers Ausführungen zum Messianismus, hier im Band Saskia Wendel.
- 7 Dieser Beitrag orientiert sich an Vorarbeiten, die zu einzelnen Themen eine Rezeption Butlers für dogmatische Themen angedacht wurden. Vgl. Werner, Gunda: »Ins Wort fällt mir die Zeit« – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis«, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.): *Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich*, Münster: 2015, S. 41-73; Dies.: »Differenz als theologischer Begriff – subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben«, in: Stefan Alkier/Michael Schneider/Christian Wiese (Hg.): *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin: 2017, S. 117-141; Dies.: »Die Macht der Lücke – eine kritische Relektüre von Judith Butlers Subjekttheorie für kirchliche Tradierung«, in: Gunter Prüller-Jagenteufel/Rita Perintfalvi/Hans Schelkshorn (Hg.): *Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops »Kontextuelle befreiende Theologien«* (= Concordia 70), Aachen: 2017, S. 71-88; dies.: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: *Theologische Revue* 3 (2018), S. 179-202.

1. Mind the Gap – die Reiteration als Herausforderung für normative Traditionsprozesse

1.1 Dogmatik als Hermeneutik des Glaubens

Wenn nun die Aufgabe der Dogmatik darin besteht, die zusammenfassende und zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubenslehre zu ermöglichen, dann steht die Dogmatik auf zwei Standbeinen: der biblischen und kirchlichen Traditionen auf dem einen, der gegenwärtigen Zeit und ihrer Wissenschaften auf dem anderen. Damit ist zugleich ausgesagt, dass Dogmatik wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des christlichen Glaubens ist. Dogmatik hat also zu zeigen, dass und wie sich aus der Grundwahrheit des christlichen Glaubens, der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, ein zusammenhängendes Verstehen von Gott, Mensch und Welt entwickeln lässt. Diese Interpretation der Welt kann die Dogmatik nicht alleine leisten. Sie muss andere Wissenschaften miteinbeziehen, eben weil es um ein zusammenhängendes Verständnis von Mensch, Welt und Gott geht. Damit strebt die Dogmatik als theologische Wissenschaft eine Interpretation an, die sich sowohl im Verhältnis zum Erfahrungswissen von Welt und Mensch (Human-, Naturwissenschaften) als auch zum Reflexionswissen der Philosophie als wahr vertreten lässt. Die Aufgabe der Dogmatik besteht also darin, den Inhalt des Glaubens in einer mit nichttheologischem Wissen kompatiblen Weise unter den Herausforderungen der Moderne zu begreifen. Und darin drängt diese zusammenhängende Interpretation von Gott, Welt und Mensch aus der Perspektive des Offenbarungsgeschehens auf eine Vergegenwärtigung der geschichtlich gegebenen und überlieferten Glaubenswahrheit und zielt auf die verstehende Aneignung unter den Bedingungen der jeweiligen Gegenwart. In einem solchen Dogmatik-Verständnis ist es unabdingbar, sich einer philosophischen Anfrage, wie sie Judith Butler stellt, ernsthaft zu stellen. Die Wucht dieser Lücke ist gegenwärtig bei kaum einem Thema so erkennbar wie bei den geschlechtlichen Körperpraxen.

1.2 Die Macht der Lücke – fragile Zitationsprozesse als der Ort von Widerstand und Umdeutung

Mit Michel Foucault betont Judith Butler, dass Normen keine Einbahnstraßen sind. Für Judith Butler ist die Wirkmächtigkeit von Normen nur durch die Wiederholung denkbar. Allerdings geschieht gerade in dieser Wiederholung ein komplexer Vorgang, der für die Norm wirklichkeitskonstituierend sowie wirklichkeitsverweigernd sein kann. Der Hintergrund der Gender-Theorie ist ja die aus der Sprech-

akttheorie entnommene Größe der Performativität.⁸ Eine performative Äußerung vollzieht oder produziert, was sie sagt,⁹ aber sie ist darin mehr als nur rein Sprechakt, sondern auch ein körperlicher Akt.¹⁰ Die Macht des Diskurses drückt sich in der Performativität aus, allerdings nicht zufällig, sondern bereits durch Normen geprägt. Es braucht also bestimmte Gepflogenheiten, um wirkliche Macht auszuüben, denn diese kommt aus der Ritualisierung des Aktes.¹¹ Nicht jedes performative Handeln ist wirksames Handeln für den normativen Diskurs, denn bestimmte Aussagen sind an festgeschriebene Rollen gebunden, die diese wirksam machen: RichterInnen, StandesbeamtenInnen, PriesterInnen etc. Die Worte, die diese Personen sprechen, bekommen ihre Wirkmächtigkeit erst und exakt dadurch, dass sie innerhalb dieser bestimmten Rolle und dieser bestimmten Norm gesprochen werden.¹² Dem zu Grunde liegt die Theorie unterschiedlicher Sprechakte. Butler bezieht sich explizit auf illokutionäre Sprechakte¹³, um die Wirkung des Diskurses zu verdeutlichen.¹⁴ Dabei betont sie, dass jede performative Äußerung von ihrer Wiederholung lebt: »Die Performativität ist demzufolge kein einmaliger ›Akt‹, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß,

-
- 8 Butler macht dabei deutlich, dass sie sich in »Gender Trouble« nicht auf die Theorie von Austin bezieht sondern auf Derrida und Bourdieu; Austin habe sie erst später entdeckt und dann in »Haß spricht« als expliziten Bezugspunkt gewählt. Vgl. Butler, Judith: »Afterword«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, New York: 2006, S. 276-291, hier S. 286; Kim, David Kyuman: *Melancholic Freedom and the Spirit of Politics*, Oxford: 2009, S. 96.
- 9 Vgl. Thiem Annika: *Unbecoming Subjects*. Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility, New York: 2008, S. 79.
- 10 Vgl. Jagger, Gill: *Judith Butler. Sexual politics, social change and the power of the performative*, New York/London: 2008, S. 119.
- 11 Vgl. Mills, Catherine: »Efficacy and Vulnerability. Judith Butler on Reiteration and Resistance«, in: *Australian Feminist Studies* 32 (2000), S. 265-279, hier S. 266.
- 12 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 122.
- 13 Sie bezieht sich auf Austin, der die Sprechakte differenziert. Während ein illokutionärer Akt eine konventionelle Handlung vollzieht, erzielt ein perlokutionärer eine Wirkung. Diese geht über den illokutionären Akt hinaus; vgl. auch Kohl, Bernhard: *Die Anerkennung des Verletzbaren* (= *Erfurter Theologische Studien* 110), Würzburg: 2017, S. 194, 277f.; Riedl, Anna Maria: *Ethik an der Grenze der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs*, Paderborn: 2017, S. 112ff.
- 14 Vgl. Kotsko, Adam: »The Failed Divine Performative: Reading Judith Butler's Critique of Theology with Anselm's Fall of the Devil«, in: *The Journal of Religion* (2009), S. 209-225, besonders S. 213, untersucht die Bedeutung der illokutionären und perlokutionären Sprechakte im Blick auf die Theologie-Kritik Butlers im Buch »Haß spricht«. Butler sei dort kritisch gegenüber den illokutionären Sprechakten, weil sie beinahe magisch seien. Konkret nennt sie als Beispiel den Schöpfungsakt Gottes »Es werde Licht«.

in dem sie in der Gegenwart handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist«¹⁵.

Für die Anwendung einer Norm bedeutet dies eine ausgesprochen paradoxe Situation, denn sie wird wiederholt durch den Sprachakt und damit zitiert; das Zitat ist aber eine eigenständige Leistung, denn einerseits ist die Form und Gestalt des Zitates situativ und andererseits gibt es für das Subjekt nur die Möglichkeit, sich in die Zitation der Norm im Diskurs zu begeben, möchte es intelligibel sein. Die Form, in der die Normen perpetuiert werden, ist die performative Gestalt. Performativität »wird als sich ständig wiederholende Macht des Diskurses verstanden, Dinge hervorzubringen, die er ermöglicht, reguliert und begrenzt«¹⁶. Performativität ist also im Blick auf die Wirkmächtigkeit des Diskurses mehr als der Ausdruck der Sprache und des Willens, sondern eine »spezifische Modalität der Macht als Diskurs«¹⁷. Sprache also konstituiert die Wirklichkeit und ist als Sprachakt zugleich als ein Tun im bestehenden Diskurs zu verstehen. Nun wird aber deutlich, wie vulnerabel der Diskurs ist, weil er vom Sprechakt der Zitation abhängt und dieser Sprechakt angreifbar ist. Ein Sprechakt kann scheitern, ein Diskurs kann verändert werden. Hier lokalisiert Butler sehr konkret die Bedingung der Möglichkeit des Widerstandes. Denn der Sprachakt ist in seinem Vollzug abhängig von Ritualen und Konventionen, die den Sprechakt mächtig machen und ihn zugleich begrenzen, denn er kann die transportierten Normen parodieren.¹⁸ »Wenn die Macht des Diskurses, das hervorzubringen, was er benennt, mit der Frage nach Performativität verknüpft ist, dann ist die performative Äußerung ein Bereich, in dem die Macht als Diskurs agiert«¹⁹.

Es macht aber gerade eine performative Äußerung aus, dass sie als solche erkennbar ist »und [...] die Kraft der Autorität durch die Wiederholung oder das Zitieren einer Reihe vorgängiger autoritativer Praktiken akkumuliert«²⁰. Performativ Handeln bedeutet also um die Vorläufigkeit des Erfolgs eines Zitates zu wissen und die Abhängigkeit der Sprache in Kauf zu nehmen.²¹ Es besteht also immer eine »Kluft zwischen dem Gesagten und dem, was damit gemeint oder bezweckt ist«²². Diese Lücke be-

15 Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.: 1997, S. 36.

16 Bublitz, Hannelore: Judith Butler zur Einführung, Dresden: 2002, S. 23.

17 J. Butler: 1997, S. 259.

18 Vgl. Mills, Catherine: »Efficacy and Vulnerability: Judith Butler on Reiteration and Resistance«, in: Australian Feminist Studies 32 (2000), S. 265-279, hier S. 267.

19 J. Butler: 1997, S. 309.

20 Ebd., S. 311, kursiv im Original.

21 Vgl. E. Armour/S. Ville: 2006, S. 7; Hollywood, Amy: »Performativity, Citationality, Ritualization«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): Bodily Citations: Religion and Judith Butler, New York: 2006, S. 252-275, hier S. 262: »The risk of citationality – that the performative cannot be tied to an intending subject – is a risk endemic to signification itself«.

22 Villa, Paula-Irene: Judith Butler, Frankfurt a.M.: 2003, S. 26; D. Kim: 2009, S. 100.

schreibt nämlich die Ermächtigung des Subjekts, also die subjektive Macht.²³ Denn das Subjekt hat zwar nicht die Möglichkeit, sich einem performativen Diskurs zu entziehen, aber es kann sich zum Wiederholen, zum Zitat verhalten.²⁴ Neues Handeln, neue Bereiche im vorherrschenden Diskurs, neue Normen, also nicht nur der Widerstand, können aufgrund der Lücke entstehen, denn Normen legen, so sehr sie es wollen, eben nicht vollständig fest. Es ist möglich, anders zu handeln.²⁵ »Die Reichweite ihrer Signifizierfähigkeit kann von demjenigen oder derjenigen, die äußert oder schreibt, nicht kontrolliert werden, da solche Hervorhebungen nicht im Besitz der äußernden Person sind«²⁶. Die Wiederholung also ist eine »Reiteration«²⁷ und besitzt genau darin ihren kreativen und mitunter subversiven Charakter: »[...] a subject only remains a subject through a reiteration or rearticulation of itself as a subject; and this dependency of the subject on repetition for its own coherence, its incomplete character«²⁸. Widerstand kann entstehen, weil mit der Unterwerfung unter die Norm die Möglichkeit der Ermächtigung gegen die Norm gegeben ist. Die Wiederholung beinhaltet den Dissens. Dies aber ist theologisch hoch bedeutsam.

1.3 Dissens als normativer Akt – Traditionsbildung mit Butler gedacht

Die dogmatische Theologie ist in ihrem Kerngeschäft mit den Traditionsbeständen beschäftigt, die sie in ihrer Entstehung rekonstruiert, deren Vielfältigkeit sie benennt und deren Bedeutung für die gegenwärtige Zeit sie auslotet. Dabei ist sie normativ gebunden an die heiligen Schriften sowie an die lehramtlichen Ausführungen und Interpretationen des *depositum fidei*, die sie in einer gewissen Freiheit deuten kann.²⁹ Die eingangs benannte Spannung, in der die beiden sich mit dem

23 Vgl. Schwartzmann, Lisa: »Hate Speech, Illocution, and Social Context. A Critique of Judith Butler«, in: *Journal of Social Philosophy* 3 (2002), S. 421-422, hier S. 422, arbeitet in ihrem Artikel heraus, dass es diese Lücke ist, die sozialen und politischen Wandel möglich macht. Zudem liegt darin die Möglichkeit des Resignifizierens. Vgl. auch J. Butler: 2006, S. 285; E. Armour/S. Ville: 2006, S. 7; A. Hollywood: 2006, S. 255.

24 Vgl. Loizidou, Elena: *Judith Butler: ethics, law, politics*, New York: 2007, S. 165.

25 Vgl. Meißner, Hanna: *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld: 2010, S. 75f.; E. Armour/S. Ville: 2006, S. 4.

26 J. Butler: 1997, S. 331.

27 Ebd., S. 34 mit Bezug auf Derrida.

28 Butler, Judith: »Subjection, Reistance, Resignification: Between Freud and Foucault«, in: Walter Brogan/James Risser (Hg.): *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington: 2000a, S. 336-351, hier S. 345. G. Jagger: 2008, S. 54f., betont, dass die reiterative Praxis eher eine Frage der Zitation denn der Performanz wird. Zitation wiederum wird eine Frage der Materialisierung des Körpers.

29 So Papst Franziskus in der apostolischen Konstitution *Veritatis Gaudium* über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten vom 8. Dezember 2017, Art. 38, § 1, 1; 2

Inhalt des Glaubens beschäftigenden Größen der römisch-katholischen Kirche stehen, also die dogmatische Theologie und das Lehramt, wird durch die Reflexionsfigur Butlers, nämlich der notwendigen Lücke in der Zitation, verschärft. Das mögliche Scheitern einer performativen Reiteration ist dogmenhermeneutisch bedeutsam und dogmenhistorisch als tatsächliches Scheitern bestimmter Normen regelmäßig rekonstruierbar. So ist, zum Beispiel, sakramententheologisch seit dem 13. Jahrhundert die Wirksamkeit des Sakramentes nicht mehr von der Würdigkeit des Spenders abhängig (*ex opere operato*)³⁰, es reichen die Vollmacht und die Intention, zu fragil war die Vorstellung, der Spender müsse moralisch würdig sein und gebildet, also in der Lage, sprachlich zu verstehen, was er tut und performativ darzustellen, was er als geweihter Amtsträger ist. Mit dieser theologischen Entscheidung ist die Lücke, die zwischen dem Spender des Sakramentes und einer möglichen persönlichen Disposition entsteht, durch vier machttheoretische Größen überbrückt worden: die Wirksamkeit des Sakramentes als Gottes Handeln wird betont (also Gott); die Wirksamkeit ist minimal vom Spender abhängig, er tut, was die Kirche tut (*faciendi quod facit Ecclesia*: also die Kirche); die Wirksamkeit wird zugleich an die Hierarchie der Kirche gebunden (also die Vollmacht) und die Wirksamkeit wird wiederum von der moralischen Integrität des Empfangenden abhängig gemacht (*opus operantis*, es darf kein *Obex* bestehen: die Wahrhaftigkeit des Empfangenden).³¹ Die Performativität der Handlung funktioniert so lange, wie diese Rahmenbedingungen eingehalten werden. Wie sehr diese Konstruktion anfällig für den Missbrauch ist, hat dezidiert Martin Luther betont. Aber die Problematik der gelungenen Zitation oder ihrer notwendigen Veränderung durch veränderte Glaubensentscheidungen besteht ja nicht nur in der Sakramententheologie. Für den gesamten Bereich der Traditionsbildung als auch der Traditionsselektion, an deren Ende die Entscheidung für das *depositum fidei* steht, ist flankiert mit Maß-

a-b; www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.pdf [Zugriff am 10.04.2020].

30 DH 793, 1154, 1262.

31 Gerade der letzte Punkt lässt aber aufhorchen. Michel Foucault hat in den Forschungen seiner letzten Lebensjahre zur Parrhesia nachgewiesen, dass der wesentliche Unterschied zwischen der antiken und der frühchristlichen Praxis darin bestand, dass die Notwendigkeit der Kongruenz zwischen dem Leben und der Aussagen, dem Wahrsprechen, in der Antike beim wahrsprechenden Menschen selbst lag, also dem, der andere Menschen zur Selbstsorge und Wahrheit leitet. Im Christentum wurde die Notwendigkeit der Wahrhaftigkeit und des Wahrheit-Sagens exklusiv auf die Seite des Begleitenden gelegt. Vgl. Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Frankfurt a.M.: 2009; ders.: *Der Mut zur Wahrheit*. Vorlesungen am Collège de France, Frankfurt a.M.: 2012; ders.: *Die Regierung des Selbst und der Anderen*. Vorlesungen am Collège de France 1982/83, Frankfurt a.M.: 2012.

nahmen, die eine andere, eine dissidente Tradierung verhindern sollen.³² Jedoch entkommt auch die Weitergabe der Tradition, so sehr das Bemühen nachzuzeichnen ist, nicht der Lücke zwischen dem Gesagten und dem Zitierten. Jede Zitation ist ein Risiko und birgt die Möglichkeit einer anderen, veränderten oder gar keiner Zitation. Im Bereich der Normanwendung führt dies zur Problematik, ob eine Norm, die keine Auswirkung mehr hat, noch eine wirksame Norm sein kann. Zugespißt wird diese Situation in der Moderne, weil in ihr die Entscheidungshoheit von der Kirche und der Institution zu den Individuen gewechselt hat. Damit verändern sich zugleich die Begründungslogiken in der theologischen Wissenschaft.³³

Wenn aber nun, so meine These, die Lücke als Bedingung der Möglichkeit der Traditionsbildung zu denken ist, hat dies zur Konsequenz, dass das Sich-Verhalten in der Lücke Teil der subjektiven Glaubensgeschichte ebenso wie der Traditionsbildung der Kirche ist, die ja von wiederum einzelnen Menschen gemacht wird. Dogmatisch ist von Judith Butler zu lernen, dass die Frage nicht sein kann, wie die Lücke verhindert werden kann, sondern zu fragen: Wie kann mit der Lücke so umgegangen werden, dass sie ein produktives Potential entwickelt, das dem Ziel des ›ursprünglichen‹ Zitates näherkommt? Oder aber wird das ›ursprüngliche‹ Zitat verweigert, parodiert oder verändert? Das ›ursprüngliche‹ Zitat müsste aber doch auch dogmatisch die Geschichte Gottes mit den Menschen sein, so wie sie in den Glaubensgeschichten der Heiligen Schriften niedergelegt sind.

Die Lücke, so meine These mit Judith Butler, ist die Bedingung der Möglichkeit der Traditionsbildung und damit die normative Gestalt des jeweiligen spezifischen Traditionsdiskurses. Gäbe es sie nicht, wäre Tradition und mit ihr der in der Tradition ausgedrückte Glaube keine freiheitliche Handlung. Weil aber jede Zitation abweicht, ist jedes Zitieren dissident. Damit ist aber die Lücke, der Gap, der Ort dissidenten Denkens, das als ein kritisches Denken zu verstehen ist. Ist der Dissens damit ein Ort theologischer Erkenntnis? Ist Theologie reflektierte dissidente Praxis oder unter welchen Bedingungen kann sie es sein? Ist Theologie selbst dissident? Und genau dies erscheint als die theologische Herausforderung in einer pluralisierten Moderne: Wie ist es möglich, die Vielfalt der Stimmen als pluriforme Gestalten der einen Kirche und nicht als Dissens von der einen (eindeutigen)

32 Aufschlussreich ist hier die Zusammenstellung von Wolf, Hubert: *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München: 2015.

33 Auf diese Situation wird ja auch dezidiert im I. Vatikanischen Konzil reagiert, das die dogmatisch vorgedachten Theorien aufnimmt und dogmatisiert. So ist die Kirche fortan zu unterscheiden in eine lehrende und eine hörende Kirche und der Theologie ist die hörende Rolle zugewiesen, die deswegen die Aufgabe hat, auszulegen, was das Lehramt von der Offenbarung auslegt. Vgl. dazu exemplarisch die historische Aufarbeitung: Wolf, Hubert: »Wahr ist, was gelehrt wird« statt »Gelehrt wird, was wahr ist«? Zur ›Erfindung‹ des ›ordentlichen Lehramts‹, in: Thomas Schmeller/Martin Ebner/Rudolf Hoppe (Hg.): *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239)*, Freiburg u.a.: 2010, S. 236-259.

Wahrheitsform zu denken und dogmatisch theologisch zur Geltung kommen zu lassen?

Dogmatisch gesprochen: In dieser Perspektive scheint der (recht verstandene) Dissens nicht nur ausgesprochen theologieproduktiv zu sein, sondern die einzige Möglichkeit theologischen Denkens! Für die Dogmatik bedeutet das: Sie muss wirksam umgehen mit dem Schwinden der Vorstellung, dass es so etwas wie überzeitliche Wahrheiten oder ahistorische Inhalte gibt, die unverändert weitergereicht werden können. Auch für ein *depositum fidei* wird auf diese Bedingungen der Möglichkeiten eines Tradierungsprozesses hingewiesen. Und selbst eine exakte Weitergabe ist eine veränderte Weitergabe, weil jeder Mensch anders zitiert. Allerdings steht die Dogmatik als Wissenschaft vor der Aufgabe, ihre Bedingung der Möglichkeiten nicht mehr in der Möglichkeit eines ungestörten und ungeschlechtlich-körperlosen Traditionsdiskurses zu suchen, sondern diese Lücke, diesen Gap, als Voraussetzung ihrer Denkoperationen zu setzen. Die These, dass die Lücke da ist und zur Bedingung der Möglichkeit von Tradition gehört, hat weitreichende Konsequenzen, denn sie würde eine dogmatische Theologie, die sich zuvor als unabhängig von Kontext, Geschlecht und Ort verstanden hat, in eine kontextuell-geschlechtersensible Theologie verwandeln können, weil jede Nichtbeachtung sich massiv in der Zitationspraxis niederschlagen wird. Sie wird zumindest sensibel gegenüber einer Präsentation dogmatischer Einsichten als geschlechtslos. Die lässt sich an einem Beispiel, nämlich der geschlechtlichen Körperpraxis, konkret ausführen.

2. Case Study: Geschlechtliche Körperpraxen als Ort normativer Machtdiskurse und ihre dogmatische Bedeutung

2.1 Gender-Theorie als machtanalytische Praxis

Die Analyse bestehender Körperpraxen führt Judith Butler zu einer Kritik der dahinterliegenden, sich in Normen ausdrückenden Machtdiskurse. In der Art und Weise, in der sich verkörperte Normen öffentlich zeigen, kann Butler Signaturen der vorherrschenden Diskurse ablesen.³⁴ Die Gender-Theorie und der mit ihr verbundene Diskurs ist in erster Linie eine Kritik, die bestehende Strukturen auf ihre Unterdrückung hin durchsichtig macht.³⁵ Dies hat aber zur Konsequenz, dass es

34 Diese These stellt Butler in den frühen Werken auf: Butler, Judith: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a.M.: 2009; Dies.: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.: 1997; Dies.: Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: 1991.

35 Grundsätzlich folgt Butler in ihrem Kritik-Verständnis Foucault und macht das auch in der Schreibweise ›critique‹ deutlich: »Criticism usually takes an object, and critique is concerned

keine außerdiskursiven Körper gibt, sondern nur zu bestehenden Diskursen intelligible oder nicht intelligible körperliche Erfahrungen.³⁶ Weil also der Körper als die Materialisierung von Diskursen verstanden werden kann, muss nach der Normativität der Diskurse gefragt werden.³⁷ »Bodily categories« sind deswegen sowohl Produkte der Diskurse als auch Produkte der Machtgefüge.³⁸ Judith Butler versteht daher die Subjektwerdung im Anschluss an Michel Foucault als Subjektivation³⁹, also als eine Unterwerfung unter die Norm, die zugleich aber auch die Ermächtigung kennt.

Auf der Metaebene wird deutlich, dass es in der Analyse der Geschlechterkonstruktionen um eine Rekonstruktion der Wirkungen der Macht in den jeweiligen Diskursen geht und damit auch um eine Analyse der Geschlechtergeschichte mit ihren kulturellen Wertungen und Klassifikationen. Diese rufen eine gleichsam natürlich erscheinende Ordnung von Körpern als Geschlechtskörper hervor und negieren die kulturelle Codierung. Vielleicht, so Butler, ist sex schon immer gender gewesen? Dann aber ist es umso sinnloser, so Butler weiter, gender als die »kulturelle Interpretation des Geschlechts zu bestimmen«⁴⁰. Es erscheint also als unmöglich, für das Verständnis von gender auf einen Körper zurückzugreifen, der nicht kulturell interpretiert wurde. Die *gender identity* als soziale Geschlechtsidentität erscheint nun als eine Identifikation mit dem kulturellen Konstruktionsapparat, der doch erst den Eindruck einer vordiskursiven Gegebenheit eines biologischen Geschlechts hinterlässt. Butler geht es um eine Reformulierung der Materie des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Machtdiskurse:⁴¹

»Die Materie der Körper wird neu gefasst als die Wirkung einer Machtdynamik, so daß die Materie der Körper nicht zu trennen sein wird von den regulierenden Normen, die ihre Materialisierung beherrschen und von der Signifikation dieser materiellen Wirkungen. [...] Das »biologische Geschlecht« wird nicht mehr als ein körperlich Gegebenes ausgelegt, dem das Konstrukt des sozialen Geschlechts künst-

to identify the conditions of possibility under which a domain of objects appears« (Butler, Judith: »The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood«, in: Talal Asad u. a. (Hg.): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley: 2009, S. 101-136, hier S. 108f.); auch Thiem, Annika: *Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility*, New York: 2008, S. 189. Im Zusammenhang mit Butler gehe ich von diesem Begriff aus.

36 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 54; auch B. Kohl: 2017, S. 264; A. Thiem: 2008, S. 22; G. Jagger: 2008, S. 21-23.

37 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 55.

38 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 51.

39 Vgl. J. Butler: 2000, S. 336-351.

40 J. Butler: 1991, S. 24.

41 So sehr deutlich im Vorwort: Butler: 1997, S. 9-12.

lich auferlegt wird, sondern als eine kulturelle Norm, die die Materialisierung von Körpern regiert«⁴².

Der eigentliche Clou besteht dann aber in der Konsequenz, dass nicht nur Subjekte, sondern eben auch Körper intelligibel sind. Beides, also die Subjektivität und die Körperlichkeit stellen die »embodied materiality« dar und kommen durch die Wiederholung von Normen und Codes zustande.⁴³ Das Subjekt ist also einerseits der Norm unterworfen und andererseits ermächtigt, sich zu der Norm zu verhalten – als verkörpertes Subjekt.

2.2 Intelligibilität von Körperpraxen – Gender Theorie in ihrer Spannung zu theologischer Anthropologie

Diese doppelte Bewegung, also die Unterwerfung und die Ermächtigung, kann aus zwei Gründen eine dogmatische Reflexion anregen: denn sie konnte *erstens* zeigen, dass Normen keine Einbahnstraßen sind, sondern Menschen sich zu ihnen verhalten und sie verändern oder wenigstens verweigern können. *Zweitens* sind Normen verkörpert vorzufinden und diese Verkörperung ist darüber hinaus geschlechtlich. Normen schreiben sich in den Körper und in Körperpraxen ein. Damit sind Normen eben in dieser »embodied materiality«⁴⁴ vorzufinden. Für die Dogmatik würde sich aber doch die Frage stellen, wie Körperlichkeit und Körperpraxen reflektiert werden können?

Eine theologische Anthropologie wiederum, die die körperlich/leibliche Geschaffenheit des Menschen als Mann/männlich und Frau/weiblich betont, arbeitet mit exakt diesen Diskurspraktiken! Dabei ist es an dieser Stelle diskurstheoretisch nicht von Bedeutung, ob die theologische Interpretation von Genesis 2,4b-3,24 einer genderweiten oder genderengen Logik folgt,⁴⁵ denn die Logik verkörperter Normativität findet sich in beiden Versionen. Jedoch hätte eine Rezeption Judith Butlers in der theologischen Anthropologie zur Folge, dass die Differenz von Sex und Gender sowie die veränderte exegetische Interpretation von Genesis 2,4b-3,24 die Debatte um die Frage, was den Menschen als geschlechtliches Wesen ausmacht,

42 Ebd., S. 22f.

43 Vgl. Thiem: 2008, 25.

44 Mahmood, Saba: »Agency, Performativity, and the Feminist Subject«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, New York: 2006, S. 177-224, hier S. 202.

45 Vgl. Dazu als Überblick: Schlügel-Straumann, Helen: »Korrektur des Eva-Bildes. Anthropologie der ersten drei Kapitel der Bibel«, in: Margit Eckholt (Hg.): *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*. 2. Auflage, Ostfildern: 2017, S. 139-158; Wacker, Marie-Therese: »Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichte«, in: Thomas Laubach (Hg.): *Gender – Theorie oder Ideologie? (= Theologie kontrovers)*, Freiburg: 2017, S. 161-173.

verschärft. Allerdings ist auch in der feministischen Interpretation keine ausführliche Meta-Reflexion darüber zu finden, ob eine Kategorie ›Frau‹ oder ›Mann‹ überhaupt aufrechtzuerhalten ist, auch nicht auf die Frage, wie sich eine Verkörperung von Normen auf die Intelligibilität der Körper ausweitet.⁴⁶ Dabei stellt doch die gesellschaftliche und staatliche Anerkennung des ›dritten‹ Geschlechts sowie transsexueller Identitäten vor die Notwendigkeit, sich theologisch nicht nur zur Binarität, sondern auch zur Diversität der Körperpraxen zu verhalten.⁴⁷ Die kirchenrechtliche als auch lehramtliche Position hat überaus deutlich gemacht, dass die vorgefundene biologische Körperlichkeit als faktisches Gegebensein normativer Vorgaben verstanden wird, die auch durch einen transformierten außerkirchlichen Diskurs nicht verändert werden können, weil sie göttlich normativ sind.⁴⁸ Somit sind bestimmte Körper im binnenkirchlichen Diskurs nicht intelligibel, weil sie nicht (mehr) die Norm verkörpern, die im Diskursraum vorgegeben ist. Am Körper und seinen Körperpraxen ist die Machtwirkung des Diskurses und seiner Normen eingezeichnet, entweder als normativ gewollt und damit auch in den Körperpraktiken regulär, oder als ungewollt und damit in den Körperpraktiken irregulär.⁴⁹ Judith Butler denkt ein drittes Element zusätzlich zu Sex und Gender, nämlich das Begehren.⁵⁰ Dieses ist ebenso durch normative Diskurse geprägt und macht sich an der Verkörperung dieser Diskurse fest, in dem ein bestimmter Körper in einer bestimmten Form zu begehren hat. Das Begehren fügt in die dogmatische Reflexion eine weitere Metaebene ein. Zunächst ist mit der geschlechtlichen Körperlichkeit und den Körperpraxen zugleich das »Wie« der Körperpraxen lehramtlich normativ bestimmt. Findet sich jetzt eine Veränderung der geschlechtlichen Körperlichkeit mit einem gleichbleibenden Begehren, ist die Veränderung lehramtlich normativ

-
- 46 Saskia Wendel: »It's the Body, Stupid!« Die politische Bedeutung von Gender-Theorien für die theologische Reflexion, in: Thomas Laubach (Hg.): *Gender – Theorie oder Ideologie?* (= *Theologie kontrovers*), Freiburg: 2017, S. 201-214, hier S. 213, geht auf diese Dimension ein. Die grundlegende Kritik feministischer Theoretikerinnen besteht ja gerade darin, dass Judith Butler durch ihre Skepsis gegenüber Identitätskategorien und eindeutigen Zuschreibungen dem Feminismus das Subjekt genommen habe. Vgl. u. a. J. Butler: 2009, S. 67; Dies.: »Subjects of Sex/Gender/Desire«, in: Sandra Kemp/Judith Squires (Hg.): *Feminism*, Oxford/NewYork: 1997, S. 278-285, hier S. 278; Dies., Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary dialogues of the left*, London/New York: 2000b, S. 1-2; Dies.: »Subjection, Reistance, Resignification: Between Freud and Foucault«, in: Walter Brogan/James Risser (Hg.): *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington: 2000a, S. 343. Zur Kritik an Butler u. a. Magnus, Kathy Dow: »The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency«, in: *Hypatia* 2 (2006), S. 81-103, hier S. 81.
- 47 Vgl. Teresa Berger, https://reflections.yale.edu/sites/default/files/reflections_fall_2018_02.pdf, S. 41-42 [Zugriff am 10.04.2020].
- 48 Vgl. dazu der Beitrag von Judith Hahn hier im Band.
- 49 Vgl. *Amoris Laetitia*, Nr. 297.
- 50 So vor allem in J. Butler: 1991.

abgelehnt⁵¹ und unter Umständen das Begehren zusätzlich, weil aus einem regulären Begehren ein irreguläres entstehen könnte. Die Differenzierung in Sex, Gender und Begehren (Desire) liefert die Analysekatoren, die die normative Praxis bestehender Diskurse so offenlegt, dass ihre Machtförmigkeit über das Subjekt in dessen Intelligibilität bis in die Körperpraxen hinein verständlich gemacht wird.

3. Dogmatik mit Judith Butler – ein Ausblick

Theologisch könnten sich in der Hermeneutik der Traditionsbildung als auch am konkreten Beispiel der Geschlechterpraxen die Anregungen von Judith Butler als weiterführend erweisen. Lehramtlich wird eine in der Schöpfungsordnung fundierte und göttlich gewollte Binarität der Geschlechter und ihres Begehrens gesetzt und die vorfindbare nicht binäre Praxis als nicht von Gott gewollt eingestuft. Ihre wissenschaftliche evidente Erforschung wird für die Erkenntnisgewinnung und Urteilsveränderung als nicht relevant beschrieben. Dogmatisch-theologisch ist aber diese Realität und ihre humanwissenschaftliche Erforschung in den eigenen Diskurs als Anregung und ggf. als Korrektiv einzubringen, um so die theologische Wissenschaft voran zu bringen als auch die Traditionsbildung und ihre konkreten Inhalte kritisch zu hinterfragen. Dogmatisch kann die herrschende lehramtliche Position zum Beispiel gefragt werden, ob hier ein Rekurs auf die gleiche Würde nur dann statthaft wäre, wenn er auch in gleiche Rechte münden dürfe, auf die Ebenbildlichkeit nur dann, wenn diese nicht geschlechterexklusiv gedacht werden würde, auf die Schöpfung nur dann, wenn die ganze, konkrete Verfasstheit des Menschen zum Schöpfungsplan gehören könne. Dogmatisch ist hier eine theologische Anthropologie zu denken, die *erstens* die Machtverhältnisse in der theologischen Anthropologie aufdeckt und sich *zweitens* an der Frage orientiert, was geschlechtliche Körper, ihre Praktiken und Versammlungen über Gott aussagen und nicht umgekehrt.⁵² Dies entspräche aber exakt einer dogmatischen Methode,

51 Vgl. Hahn hier im Band; auch: Zumbült, Martin: »Ehe für alle« und »Drittes Geschlecht« – (k)ein Thema für die kirchenrechtliche Praxis?, in: Kirche und Recht 24 (2018), S. 66-87; Bier, Georg: Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 9), Würzburg: 1990; Förster, Peter: Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung (= Kanonistische Reihe 24), St. Ottilien: 2013; Lüdecke, Norbert: »§ 86. Die rechtliche Ehefähigkeit und die Ehehindernisse, in: Stephan Haering/Wilhelm Rees/Heribert Schmitz (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Dritte, vollständig neu überarbeitete Auflage, Regensburg: 2015, S. 1282-1314.

52 In dieser Hinsicht ist die Veröffentlichung von Judith Butler zur performativen Kraft der Versammlung lohnenswert zu lesen: Butler, Judith: Notes towards a performative Theory of Assembly, Cambridge: 2015.

die die gegebene faktische Lücke zum Ausgangspunkt ihres Reflektierens macht.⁵³ Denn jede Glaubensaussage ist eine verkörperte Aussage sein, mit der bestimmte normative Machtdiskurse eingeschrieben und weitergeschrieben sowie verweigert werden. Dogmatische Theologie mit Judith Butler kann die Traditionserzählung in einer Genealogie der Macht neu aufrollen und zugleich die bestehenden Machtoperationen intersektional aufweisen.⁵⁴ Damit wäre aber Dogmatik ihrem Anspruch entsprechend auf der Reflexionshöhe der Gegenwart angekommen.

53 In diese Richtung können die Arbeiten von Bradford Hinze gelesen werden. Vgl. Bradford Hinze, *Prophetic Obedience. Ecclesiology for a Dialogical Church*, New York: 2016.

54 Vgl. Werner, Gunda: *Doing intersectionality – Perspektiven für Systematische Theologie aus der intersektionalen Analyse von Macht*, in: Söding, Thomas/Rahner, Johanna (Hg.): *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog*, Freiburg: 2019, S. 296-308.

Religionsphilosophische und interkulturelle Perspektiven

Das gefährdete Leben und sein Hoffnungsversprechen auf Erlösung

Judith Butler religionsphilosophisch gelesen

Saskia Wendel

Judith Butler gilt vielen seit ihrem 1990 publizierten Buch »Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity« als *die* Vertreterin von *Gender*-Theorie und *Gender*-Studies, und dementsprechend wird sie vor allem in diesem Feld rezipiert oder kritisiert, je nach Perspektive, Interesse und Einstellung. Das religionsphilosophische Terrain scheint hier nicht gerade zum *core business* zu gehören, wiewohl das *Gender*-Thema ja durchaus auch eine zentrale Perspektive einer religionsphilosophischen Reflexion sein kann. Doch die ausschließliche Identifikation Butlers mit dem *Gender*-Diskurs blendet andere wichtige Aspekte und Themen ihres Werkes aus, die neben dem Geschlechterdiskurs ebenfalls die Chance religionsphilosophischer Rezeption einer gleichsam inspirierenden wie das eigene Denken herausfordernden zeitgenössischen Philosophin eröffnen.¹ Zudem hat Butler selbst mehrfach ihre Prägung durch ihre jüdische Herkunft und dementsprechend jüdische Traditionen in Philosophie und Ethik herausgestellt.² Der »produktiven Ir-

1 Entsprechend gibt es kaum explizit religionsphilosophische Auseinandersetzungen mit Butlers Philosophie. Zu nennen sind hier der von Ellen T. Armour und Susan M. St. Ville herausgegebene Sammelband zu Butler und Religion (Armour, Ellen T./Ville, Susan M. St. (Hg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York: 2006); Pamela Sue Andersons kritische Überlegungen zu Butler in Anderson, Pamela Sue: »Feminist Theology as Philosophy of Religion«, in: Susan Frank Parsons (Hg.): *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: 2002, S. 40-59, hier S. 48-50; und Brigitte Buchhammers Darstellung von Butlers Position, die sie allerdings aufgrund der von Buchhammer bei Butler diagnostizierten Auflösung von *sex* in *gender* kritisiert (vgl. Buchhammer, Brigitte: *Feministische Religionsphilosophie. Philosophisch-Systematische Grundlagen*, Berlin: 2011, S. 90-98). Einen ausführlichen Überblick über die theologische Rezeption bzw. Rezeptionsmöglichkeit Butlers hat Gunda Werner vorgelegt, vgl. Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: *Theologische Revue* 114 (2018), S. 179-202.

2 Vgl. z.B. Butler, Judith: »Afterwords«, in: E. T. Armour/S. St. Ville (Hg.): 2006 (im Folgenden zitiert als 2006a), S. 276-291, hier 280f.

ritation« für das religionsphilosophische Denken, die Judith Butlers Philosophie ermöglicht, möchte ich im Folgenden näher nachgehen.

1. Politik, (ethische) Praxis und das religiöse Hoffnungsversprechen auf Erlösung – hermeneutischer Horizont religionsphilosophischen Denkens

Butler hat mehrfach erwähnt, dass sie zwar nicht explizit zu Themen aus dem Bereich »Religion« arbeitet, dass sie aber gerade auch aus politischem Blickwinkel heraus durchaus Interesse an bestimmten Themen hat, die das religiöse Feld tangieren³, und dass sie sich selbst schon frühzeitig, noch vor jeglicher Auseinandersetzung mit *Gender* und Sexualität, intellektuell und politisch mit dem Thema »Religion« auseinandergesetzt hat. Hier wurde die Frage nach dem Tode Gottes in bzw. nach »Auschwitz« zu einem zentralen Moment: »Prior to any questions of gender or sexuality, there were for me questions regarding the Jewish community, its history of persecution, its methods of expelling its own, its relation to violence, and the question of what of theology could remain after the Nazi death camps«⁴. Es bleiben auch nach der Shoah existenzielle Fragen, die religiös bedeutsam sind:

»Whether one sought meaning or an alternative to meaning, asked about nihilism or whether ethical relationality bears a religious significance or whether the subject is self-made or grounded in a set of relations that precede and exceed is knowing, these questions were all made possible against the background of a religious horizon, even if no theology could be built upon such inquiry«⁵.

Butler steht hier, ohne selbst explizit religionsphilosophisch oder theologisch zu denken, in der Tradition einer Philosophie und Theologie »nach Auschwitz«, die betonte, dass einerseits bestimmte philosophische und theologische Fragen nach der Shoah nicht schlichtweg aufhören, sondern sich weiterhin, womöglich sogar umso stärker aufdrängen. Besonders deutlich wird dies im Blick auf die Theodizeefrage und damit zusammenhängend auf das Gottesverständnis bzw. auf die Frage danach, ob Gott überhaupt existiert.⁶ Andererseits ist es nicht mehr mög-

3 Vgl. ebd., S. 276; vgl. Dies.: »Ist das Judentum zionistisch?«, in: E. Mendieta/J. VanAntwerpen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: 2012, S. 102-133, hier S. 102.

4 J. Butler: 2006a, S. 278.

5 Ebd.

6 Vgl. hierzu vor allem Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M.: 1987. Butler greift hier die These von der Abwesenheit Gottes sowie die These vom Tod Gottes in Auschwitz auf. Letztere wurde prominent von Richard Rubenstein vertreten (vgl. etwa Rubenstein, Richard L.: After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism, Indianapolis: 1966).

lich, nach der Shoah einfach philosophisch wie theologisch weiterzumachen wie bisher. In pointierter Weise hatte dies schon Theodor W. Adorno herausgestellt: »Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht. Die Herausforderung der überkommenen Worte; die Probe, ob Gott das zulasse und nicht zürnend eingriffe, vollstreckte an den Opfern noch einmal das Urteil, das Nietzsche längst zuvor über die Ideen gefällt hatte«⁷. Entsprechend forderte bekanntlich auch Johann Baptist Metz von der Theologie (der deutschen zumal), sich von einer vermeintlichen Unschuld zu lösen und sich von der »gefährlichen Erinnerung« an konkretes Leid und von der anamnetischen Solidarität mit den Opfern der Geschichte in ihrem Tun unterbrechen und bestimmen zu lassen, insbesondere von der Erinnerung an die Opfer der Shoah.⁸ Das Eingedenken der Opfer der Geschichte – darauf hat vor allem Walter Benjamin aufmerksam gemacht⁹ – unterbricht, dem Kommen des Messias vergleichbar, das Denken und Tun, in und durch sie bricht das Leid der Opfer der Vergangenheit in die »Jetztzeit« ein und unterbricht so die Imagination des Ziels bzw. der Vollendung der Geschichte als bloße Prolongation des Bestehenden. Die Zukunft ist damit alles andere als homogene und leere Zeit, »schlechte Unendlichkeit«, denn »[...] in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte«¹⁰ Die mit den Opfern solidarische Erinnerung lässt Denken und Handeln im Moment der Unterbrechung innehalten, »still stehen« in der Iteration des »Immer weiter so«, um so auf andere Art und Weise versöhnend und befreiend, »heilsam« wirken zu können.¹¹ Dieser Aspekt spielt auch bei Butler eine wichtige Rolle. In

7 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M.: ¹1988, S. 360. Vgl. auch ders.: »[...] es ist nach Auschwitz unmöglich, die Positivität eines Sinnes in dem Sein zu urgieren. Es ist unmöglich geworden jener affirmative Charakter der Metaphysik, den sie in der Aristotelischen und schon in der Platonischen Lehre zum ersten Mal gehabt hat. Die Behauptung eines Daseins oder eines Seins, das in sich sinnvoll verfaßt wäre und hingeordnet auf das göttliche Prinzip, wenn man sie so ausspricht, wäre wie alle Prinzipien des Wahren, Schönen und Guten, die die Philosophen sich ausgedacht haben, gegenüber den Opfern und gegenüber der Unendlichkeit ihrer Qual nur noch ein reiner Hohn« (Adorno, Theodor W.: Metaphysik. Begriff und Probleme (1965), Frankfurt a.M.: 1998, S. 160).

8 Vgl. etwa Metz, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997, Mainz: 1997, S. 169f.

9 Vgl. Benjamin, Walter: »Theologisch-politisches Fragment«, in: Ders (Hg.): Illuminationen. Ausgewählte Schriften Band 1, Frankfurt a.M.: 1977, S. 262.

10 Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders.: 1977, S. 261.

11 Vgl. in dieser Rezeptionslinie Benjamins auch Metz' berühmte Bestimmung von Religion: »Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung« (Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: ⁴1994, S. 150). Vgl. zur theologischen Bedeutung der anamnetischen Solidarität mit den »Toten und Zerschlagenen« (Benjamin) auch Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a.M.: ³2009, S. 300-310 und S. 331-355.

Referenz auf Benjamins Verständnis des Messianischen hält Butler fest, dass der Messias

»die Erinnerung an das Leiden aus einer anderen Zeit [ist], die die Politik der Jetztzeit unterbricht und neu orientiert. [...] Es ist also gleichsam ein Auseinanderbrechen der gedächtnislosen Oberfläche der Zeit, das sich auf die Erinnerung an das Leiden hin öffnet und diese zugleich in die Zukunft der Gerechtigkeit transponiert, nicht als Vergeltung, sondern als Vorstellung einer Zeit, in der die Geschichte, die mit der Geschichte der Unterdrückung deckungsgleich ist, aufhören könnte«¹².

Hinzu kommt eine Perspektive, die für jede Form einer Sinndeutung bzw. Selbst- und Weltdeutung zum Tragen kommt, die *mortal questions* reflektiert: die Perspektive der Praxis. Dies gilt umso mehr für religiöse Selbst- und Weltdeutungen, sie folgen dem Primat der Praxis bzw. entstammen dem Feld der praktischen Vernunft.¹³ Das Gleiche gilt für die Religionsphilosophie, so wie ich sie verstehe: auch sie ist nicht neutral; wie jede Wissenschaft ist sie gerade als philosophischer Diskurs von erkenntnisleitenden Interessen geprägt, sie besitzt sowohl als Philosophie als auch als theologieanaloger Diskurs über Religion politische Implikationen, und sie reflektiert aus der Perspektive eines praktischen und ethischen Interesses, weil sie über religiöse Selbst- und Weltdeutungen nachdenkt, und dies auch dann, wenn ihr expliziter Gegenstand kein unmittelbar praktischer oder ethischer ist.

Butlers philosophisches Programm entspricht meiner Ansicht nach jener Perspektive. Sie bringt die Frage nach den Mechanismen des Unterwerfungsaspekts der Subjektivierung¹⁴ hervor, nach der Unterwerfung unter konkrete Machtdiskurse, zu denen insbesondere diejenigen von Körper, Geschlecht und Begehren gehören; die Kritik an identitätslogischen Denkmustern, an einer als Souveränität missverstandenen Freiheit und einem sich primär als souverän bestimmenden Subjekt; und vor allem die Auseinandersetzung mit der Verletzlichkeit endlicher Existenz

12 J. Butler: 2012, S. 120f.

13 Entsprechend band etwa Immanuel Kant die Religion an die »Metaphysik der Sitten«, und Emmanuel Lévinas schrieb der Metaphysik, verstanden als Reflexion von Selbst- und Weltdeutungen, die »letzte Gedanken« denkt, zu: »Die Metaphysik spielt sich in den ethischen Beziehungen ab. Ohne die Bedeutung, die ihnen von der Ethik her zukommt, bleiben die theologischen Begriffe leere und formale Raster« (Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i.Br.: 1987, S. 109).

14 Der von Butler in kritischer Rezeption Louis Althusser und Michel Foucaults gebrauchte Gedanke der Subjektivierung bzw. Subjektivation impliziert sowohl den Prozess der Subjektwerdung als auch denjenigen der Unterwerfung (und deren auch subjektkonstituierende Funktion), analog zu poststrukturalistischen und alteritätstheoretischen Interpretationen des lateinischen *subiectum* bzw. griechischen *hypokeimenon* nicht primär als »Zugrundeliegendes«, sondern als Unterworfenes. Vgl. etwa Butler, Judith: Haß spricht, Berlin: 2006 (im Folgenden zitiert als 2006b), S. 44-67; Dies.: Kritik ethischer Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt a.M.: 2007, S. 17-39.

– was wiederum Wurzel einer tief empfundenen Angst und ebensolcher Trauer sein kann: »Daß wir verwundbar sind, daß andere verletzbar sind, daß wir dem Tod unterworfen sind, gerade wie es der Willkür eines anderen entspricht, sind alles Gründe für Furcht und Trauer«¹⁵. Genau daran knüpfen auch religiöse Sinndeutungen und deren Hoffnungsversprechen auf Erlösung, Befreiung, Vollendung an. Und auch hier gibt es einen möglichen Bezug auf Butler, denn in ihrer bereits skizzierten Referenz auf Benjamins Überlegungen zum Messianischen charakterisierte sie auch die Vorstellung von Erlösung – wiewohl von ihr als eine womöglich säkularisierte Form eines Messianismus bezeichnet – und löste diese u.a. in Bezug auf das jüdische Motiv des Exils und der Diaspora aus einem teleologischen Erlösungsdenken heraus:

»Die Erlösung selbst muß als Exil ohne Wiederkehr neu gedacht werden, als Unterbrechung der teleologischen Geschichte und als Öffnung auf eine sich einander annähernde und unterbrechende Menge von Zeitlichkeiten hin. Dies ist ein – womöglich säkularisierter – Messianismus, der die Ausstreuung des Lichts, den Zustand des Exils als jene nichtteleologische Form bejaht, die die Erlösung nunmehr annimmt. Es ist mithin eine Erlösung von der teleologischen Geschichte«¹⁶.

Auf dieses Verständnis von Erlösung wird nochmals zurückzukommen sein.

2. Das gefährdete Leben, seine melancholische Disposition und die Möglichkeit religiöser Selbst- und Weltdeutung

Ein zentrales Motiv von Butlers Denken ist ihre Bestimmung des Daseins als »gefährdetes Leben« und als in seiner Verwundbarkeit von anderen abhängig.¹⁷ Diese Kennzeichnung versteht sie nicht nur als individuell, sondern als gesellschaftlich bzw. politisch: Es geht um konkrete Gewaltverhältnisse, um die konkrete Auslöschung von Menschenleben, und es geht insbesondere um das gefährdete Leben nicht meiner selbst, sondern der Anderen.¹⁸ In dieser Art und Weise ist Vulnerabilität gleichsam universal: Sie kommt einem jeglichen gefährdeten Leben zu als

15 Butler, Judith: *Gefährdetes Leben*, Frankfurt a.M.: 2005, S. 7.

16 J. Butler: 2012, S. 118.

17 Vgl. zur theologischen Rezeption des Butlerschen Vulnerabilitätsgedankens auch Kohl, Bernhard: *Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx'*, Würzburg: 2017; Leidinger, Miriam: *Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit ›Verletzbarkeit‹ anhand der Christologie von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward*, Regensburg: 2018, S. 246-326. Vgl. auch die Ausführungen in G. Werner: 2018, S. 189-193.

18 Vgl. etwa J. Butler: 2005, S. 45ff.

»Verletzbarkeit, die mit dem Leben selbst entsteht«¹⁹, sowie als ein Leben, das Herrschaftsverhältnissen unterworfen ist. Diese Erfahrung ist die Wurzel der diagnostizierten Furcht und Trauer: »Es ist keineswegs so, daß Trauer das Ziel der Politik ist, doch ohne diese Fähigkeit zu trauern verlieren wir diesen geschärften Blick«²⁰. Die Vulnerabilität wird so zu einer Art Existenzial verkörperter Existenz:

»Der Körper impliziert Sterblichkeit, Verwundbarkeit, Handlungsfähigkeit: Die Haut und das Fleisch setzen uns dem Blick anderer aus, aber auch der Berührung und der Gewalt; und Körper bergen die Möglichkeit, daß auch wir selbst zur Handlungsinstanz und zum Instrument alles dessen werden. [...] Der Körper hat unweigerlich seine öffentliche Dimension. Als in der öffentlichen Sphäre geschaffenes soziales Phänomen gehört mein Körper mir und doch nicht mir«²¹.

Zu dieser »Verletzlichkeit allen Lebens« gehört auch eine besondere Erfahrung mit hinzu, nämlich die, niemals vollständig Rechenschaft über mich selbst und meine Entstehungsbedingungen ablegen zu können, und die Anerkennung, dass ich Teil eines Diskurses bin, der mich überdauern wird; man kann sein eigenes Leben durch den Diskurs nicht erlösen und nicht verlängern: »Noch während ich Antwort gebe, sind mir meine Worte genommen; ins Wort fällt mir die Zeit eines Diskurses, die nicht dieselbe ist wie die Zeit meines Lebens«²². Dies kennzeichnet Butler als eine Erfahrung der Unterbrechung – und damit als eine Erfahrung, die Sinndeutungen zu evozieren vermag, auch religiöse.

Butler zieht nun in kritischer Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds Unterscheidung zwischen (positiver) Trauer und (negativer) Melancholie eine Linie zur Melancholie. Beides, Trauer wie eine aus der puren Sorge um sich und aus der verdrängten Trauer um einen Verlust herausgetretenen und auf den Anderen bezogene Haltung der Melancholie sind nicht nur Grunddispositionen des gefährdeten Lebens, sondern ein wichtiges Potenzial für das ethische und politische Handeln, in dessen Zentrum die Verantwortung, das Besorgtsein um die Anderen steht. Die Erfahrung der »allen gemeinsamen Verletzbarkeit«²³ und die damit verknüpfte Trauer bei gleichzeitiger Sehnsucht nach Integrität und Selbstbestimmung – eine Spannung, die auch das Melancholische kennzeichnet – wird zur Möglichkeitsbedingung der Anerkennung der Anderen und zur Wurzel der Ethik.²⁴

19 Ebd., S. 48.

20 Ebd., S. 14.

21 Ebd., S. 43.

22 J. Butler: 2007, S. 51. Butler zitiert hier auch Foucault: »Der Diskurs ist nicht das Leben; seine Zeit ist nicht eure [...]« (Ebd.).

23 J. Butler: 2005, S. 47.

24 Vgl. ebd., S. 60f. Vgl. auch Butlers Bezug auf Lévinas' Überlegungen zur ethischen Aufforderung, die an mich in dem und durch das Antlitz des anderen Menschen ergeht, in: ebd., S. 154-178. Butler erweist sich darin erneut als eng mit dem durchaus melancholisch getönten

Die von Butler beschriebene Grunddisposition des gefährdeten Lebens und die damit verbundene Erfahrung von Furcht und Trauer ist nun aber nicht nur Ausgangspunkt für die Kantische Frage »Was soll ich tun?«, sondern auch für die von Kant als dem Bereich der Religion zugewiesene Frage »Was darf ich hoffen?« und damit für die in den Kontext der praktischen Vernunft eingebettete und sich an die ethische Frage anschließende Frage der Religion. Die Verletzlichkeit allen Lebens lässt dann religiöse Selbst- und Weltdeutungen aufkommen, wenn die nichtreligiösen Hoffnungsversprechen die melancholische Sehnsucht nach kontrafaktisch anmutendem Heil nicht erfüllen können, zugleich aber entweder der Verzweiflung zu entkommen versucht oder es nicht vermocht wird, das Leben und mit ihm das Schicksal nicht nur anzunehmen, sondern – wie etwa Nietzsche formulierte – zu lieben.²⁵

Auf diese Art und Weise lässt sich im Rekurs auf Butlers Überlegungen zum gefährdeten Leben zeigen, weshalb religiöse Sinn- und Weltdeutungen überhaupt entstehen, und dass sie nicht auf eine anthropologische Grundkonstante zurückzuführen sind. Religionen sind Sinndeutungssysteme, die zwar im erstpörsönlichen Vollzug bewussten Lebens, seiner Vermögen und seiner Erfahrungen gründen, die aber wesentlich sozialer Natur sind. Hinzu kommt hier eine Bestimmung des Vollzuges von Religion, die über das rein kognitive Überzeugt-sein von etwas oder jemandem hinausgeht. Denn wenn das gleichsam bewusste wie gefährdete Leben stets verkörpert ist, dann kommt dies auch auf dem Feld seiner Selbst- und Weltdeutungen zum Tragen, folglich auch auf dem Feld des Religiösen. Religiosität ist Haltung, Einstellung und Praxis, und das je eigene religiöse Überzeugt-sein ist mit konkreten Körperpraxen und Haltungen verbunden bzw. kommt in und durch sie aller erst auf. Religionen sind wesentlich sozial konstruierte, vermittelte Körperpraxen.²⁶ Als solche kann man sie mit Butler auch als performative

Denken Kritischer Theorie in den Bahnen Benjamins und Adornos verwandt, aber auch mit anderen »melancholisch affinen« Philosophen wie Albert Camus oder Sören Kierkegaard.

25 Vgl. zum Konnex von Melancholie und Religion aus religionsphilosophischer Perspektive auch Wendel, Saskia: »...die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit ...«. Melancholie und religiöse (Un)Musikalität bei Kierkegaard und Camus«, in: C. Hell u.a. (Hg.): Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes, Ostfildern: 2011, S. 159-171; vgl. zur spezifischen Bedeutung des Melancholischen für den christlichen Glauben in theologischer Hinsicht auch Striet, Magnus: »Warum ich immer noch Camus lese. Auch künftig«, in: C. Hell u.a. (Hg.): Glaube und Skepsis, S. 172-181; ders.: In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i.Br.: 2014.

26 Man könnte einwenden, dass Religion doch auch auf eine unmittelbare erstpörsönliche religiöse Erfahrung zurückgehen, wie dies etwa William James betont hatte. Doch genau gesehen ist diese Erfahrung nicht unmittelbar, denn Erfahrung ist im Unterschied zum Erleben immer schon durch Zeichen vermittelt, und dies gilt auch für die religiöse Erfahrung. Sie ist Teil und Moment, nicht aber Ursprung religiöser Praxen und Sinndeutungen. Vgl. hierzu auch Wendel, Saskia: Religionsphilosophie, Stuttgart: 2010, S. 27-31.

Vollzüge begreifen: Sie bilden nicht nur Wirklichkeit ab, sondern sie bringen auch neue Wirklichkeit hervor, in diesem Fall nicht nur die Wirklichkeit eines sich religiös verstehenden und entwerfenden Daseins, dessen Habitus und Körperpraxen²⁷, sondern auch die religiöse Deutungspraxis selbst, die in den Akten der Performanz aufkommt. An diesem Punkt wird auch für die religionsphilosophische Reflexion das Geschlechterthema virulent. Denn performativ hervorgebracht wird kein abstraktes religiöses Subjekt, sondern ein konkret verkörpertes Selbst und damit auch Konstruktionen religiös gedeuteter wie auch in religiöse Praxen eingebetteter und in ihnen agierender Körper. Dies ist, worauf etwa Foucault aufmerksam gemacht hatte, immer auch mit Machtdispositiven verbunden, die die Körper und deren Praxen, insbesondere auch das Begehren, zu regulieren suchen.²⁸ Davon wiederum sind auch Konstruktionen von »Geschlecht« unter Maßgabe einer komplementär verstandenen sexuellen Differenz von »männlich« und »weiblich« nebst entsprechender Regulierungen und Normierungen betroffen, die vor allem auch im Feld des Religiösen wirkmächtig geworden sind.

Allerdings gibt es meiner Ansicht nach in Butlers philosophischem Denken eine Lücke, die mit ihrer Kritik des Subjektbegriffs zusammenhängt, und die auch hinsichtlich der Frage nach dem Aufkommen von Religion zum Tragen kommt. Es handelt sich um die Reflexion der Möglichkeitsbedingungen eines unbeschadet seiner sozialen Konstitution erstpersönlichen Vollzuges.²⁹ Hier ist über die »Erste-

27 Das Aufkommen eines religiösen Habitus lässt sich so nicht nur allgemein auf sozial konstituierte Körperpraxen zurückführen, wie dies schon Pierre Bourdieu getan hatte, sondern konkret auf performative Vollzüge. Auf diesen Unterschied zu Bourdieus Habituskonzept weist auch Butler selbst am Beispiel des performativen Aktes der Anrufung und Anrede hin, vgl. J. Butler: 2006b, S. 221-248.

28 Vgl. etwa Foucault, Michel: Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit Band 4, Berlin: 2019.

29 Vgl. hierzu auch meine Anmerkungen zu Butlers Subjektverständnis in Wendel, Saskia: »Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie«, in: H. Landweer u.a. (Hg.): Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie, Bielefeld: 2012, S. 315-335; Dies.: »Sexualethik und Genderperspektive«, in: K. Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg i.Br.: 2011, S. 36-56. Anders bewerten aus theologischer Perspektive etwa Gunda Werner und Anna Maria Riedl Butlers Philosophie und würdigen sie explizit auch als Subjektphilosophie etwa in anerkennungstheoretischer Perspektive (vgl. z.B. Werner, Gunda: Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Freiheitsgeschehen, Regensburg: 2016, S. 41-45; Riedl, Anna Maria: Ethik an der Grenze der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs, Paderborn: 2017, S. 18f. und S. 115ff.). Das Butler'sche Subjekt, so etwa Werner, sei handlungsfähig und ermächtigt zum Widerstand (vgl. G. Werner: 2018, S. 184). Dieser Einschätzung stimme ich vollkommen zu, allerdings fällt meines Erachtens bei Butler die Frage danach aus, was das Prinzip dieser Handlungsfähigkeit und der Anerkennungspraxis ist, denn diese entstehen ja nicht einfach aus sich selbst heraus. Weil Butler darüber nicht re-

Person-Perspektive« sowie über die Vermögen bewussten Lebens zu reflektieren, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, in kreativer Art und Weise Sinndeutungen und damit auch Religionen hervorzubringen und auf erstpersönliche Art und Weise zu vollziehen, und hier ist dann auch über das Prinzip »Freiheit« im Sinne der von Hannah Arendt so bezeichneten Kreativität zu reflektieren, über das Vermögen, einen Anfang zu setzen und neu beginnen zu können. Denn obschon religiöse Praxen nicht nur hinsichtlich ihrer Gehalte, sondern auch hinsichtlich ihres Aufkommens sozialer, diskursiver Natur sind, so ist das Prinzip ihres Aufkommens doch nicht allein im Diskursiven zu sehen. Diskurse entstehen ja nicht *ex nihilo*, sondern aus den Vermögen bewussten Lebens. Ein Grund für diese Lücke scheint mir in Butlers Verständnis des Subjektbegriffs zu liegen, das sie mit vielen teilt, die ihm kritisch gegenüberstehen. Butler setzt »Subjekt« mit dem gleichsam empirischen Selbst bzw. dem konkreten Dasein, der konkreten verkörperten Existenz gleich, »Subjekt« ist so eine ontologische Kategorie. Entsprechend kann dieses so verstandene Subjekt auch »werden«, entstehen und vergehen, und es kann auch unterworfen werden. »Subjekt« wird zum Synonym für das gefährdete, verletzbare Leben. Doch der Subjektbegriff bezeichnet in der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie nicht das Dasein bzw. verkörperte Selbst – das wäre der alltagssprachliche Gebrauch von »Subjekt« und entspräche philosophisch dem Begriff »Individuum«³⁰ –, sondern eine bestimmte Perspektive des Selbstvollzuges: die »Ich«- bzw. Erste-Person-Perspektive und die damit verbundene Singularität, »Jemeinigkeit« des Selbstvollzuges.³¹ So gesehen kann wohl das Selbst bzw. Dasein »werden« und sich diskursiv konstituieren, nicht aber »Subjekt«. Die treffend diagnostizierte Dialektik der »Subjektivierung« von Selbstwerdung und Unterwerfung des Daseins bezieht sich folglich meines Erachtens gerade nicht auf den Subjektbegriff, sondern auf denjenigen des Selbst. Allerdings gibt es einen Anknüpfungspunkt an Butlers Theorie, denn auch sie betont in Bezug auf Überlegungen Adriana Cavareros die Einzigartigkeit, die Singularität des Anderen wie meiner selbst, was zwar Butler zufolge keine Gleichheit bedeute, jedoch eine wechselseitige Gebundenheit³²; diese Singularität ist in der »Irreduzibilität des Ausgesetztseins, gerade dieser Körper zu

flektiert, formuliert sie meiner Ansicht nach auch keine Subjektphilosophie im eigentlichen Sinn.

30 Vgl. hierzu ausführlich Frank, Manfred: »Subjekt, Person, Individuum«, in: ders. u.a. (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a.M.: 1988, S. 7-28; ders.: »Subjektivität und Individualität: Überblick über eine Problemlage«, in: ders. (Hg.): Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart: 1991, S. 9-49.

31 Vgl. dazu etwa prägnant Nagel, Thomas: Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt a.M.: 1992; ders.: »Wie es ist, eine Fledermaus zu sein«, in: M. Frank (Hg.): Analytische Theorien des Selbstbewusstseins, Frankfurt a.M.: 1994, S. 135-152.

32 Vgl. J. Butler: 2007, S. 49.

sein«³³, markiert. Genau hier kommt meiner Ansicht nach das zum Ausdruck, was ich unter »Subjektivität« verstehe: die Singularität des Selbstvollzuges verkörperter Existenz. Doch diese ist eben – und das ist die Differenz zwischen Butlers Position und meinen Überlegungen – nicht einfach nur darin gegeben, dieser und kein anderer Körper zu sein, denn das wäre gleichbedeutend mit Individualität, Einzelheit, nicht aber Einzigartigkeit. Die Einzigartigkeit entspringt der Irreduzibilität des Selbstvollzuges dieses und keines anderen verkörperten Daseins, gegeben im »wie es sich für mich und keine anderen anfühlt« der Erste-Person-Perspektive, die alle meine Vermögen, Erfahrungen, Erkenntnisse, Handlungen begleitet.

Markiert »Subjekt« gemeinsam mit der als Kreativität verstandenen Freiheit das Prinzip aller Vermögen des verkörperten Selbst und seines Selbstvollzuges, so bleibt doch offen, worin dieses Prinzip sich gründet: der Grund von Subjektivität und Freiheit ist dem Erkenntnisvermögen endlicher Existenz entzogen, unverfügbar. Hier entspringen denn auch vielfältige Selbst- und Weltdeutungen, die diesen Grund unterschiedlich interpretieren und bestimmen, religiöse wie nichtreligiöse. An diesem Punkt gibt es eine erneute Gemeinsamkeit wie einen Unterschied meiner Überlegungen mit bzw. zu Butler, denn auch sie stellt heraus, dass das »Ich« sich selbst unverfügbar, enteignet ist, und dies aufgrund seiner gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen, die sich niemals vollständig erklären und aufklären lassen.³⁴ Grund der Unverfügbarkeit ist Butler zufolge die Relationalität des Selbst.³⁵ Ich denke dagegen, dass über diesen Aspekt hinaus die Unverfügbarkeit meiner selbst auch darin zu sehen ist, dass mir der Grund meiner Subjektivität, also der Möglichkeit des Vollzuges meiner Existenz unter der Perspektive der Ersten Person, letztlich entzogen ist. In dieser Hinsicht bin »ich« mir einerseits in formaler Hinsicht darin, dass meine verkörperte Existenz eben »je meine« ist, ganz zu eigen, andererseits aber bin »ich« darin immer auch schon über »mich« hinaus und »mir« unverfügbar, meinem Denken, Wollen und Handeln entzogen. Das singuläre Moment des Selbstvollzuges ist unverfügbar und unverlierbar zugleich, bis in die Augenblicke des mir selbst Entrissen-werdens, des Ekstatischen, der Selbsttranszendierung hinein. Und auch die stärkste und endgültige Form der Enteignung meiner selbst, der Tod, ist genau im Moment des mir Enteignet-werdens durch den Tod »je meines«, denn es kann niemand anderes an meine Stelle treten, und niemand anderes weiß, wie es sich anfühlt, zu sterben.

Wichtig erscheint es mir also, im Rekurs auf die Prinzipien Subjektivität, verstanden als »Jemeinigkeit« des Vollzuges verkörperter Existenz, und Freiheit, verstanden als Vermögen zum Neubeginn, gerade auch im Feld des Religiösen einen »Spielraum des Verhaltens« im Diskurs und dessen Subjektivierungsmechanismen

33 Ebd.

34 Vgl. ebd., S. 15, S. 30 und S. 57.

35 Vgl. ebd., S. 30.

bestimmen zu können, der religiöse Einstellungen und Praxen deutlich von einer rein heteronomen Haltung der Unterwerfung unter göttliche wie menschliche Autoritäten abgrenzt.³⁶ Hier kommt der Aspekt einer Handlungsmacht zum Tragen, die auch das Potenzial der Gegenmacht in sich trägt, eine Handlungsmacht, die auf performative Art und Weise wirkt und sich so auch subversiv, widerständig auswirken kann, und dies dann, wenn sie nicht lediglich auf der Ebene des Individuellen verbleibt, sondern vergesellschaftet ist. Es zeigt sich, dass Butler selbst in ihrem Performativitätsverständnis von solch einem Verständnis der Freiheit als »Macht zu handeln« und als Kreativität zehrt, das Hannah Arendt entworfen hatte.³⁷ Nicht von ungefähr wird Arendt ja auch von Butler häufig zitiert, ohne dann aber selbst nochmals Freiheit als Prinzip eigens zu bestimmen.

3. »Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben!«³⁸ – Das spezifische Hoffnungsversprechen religiöser Selbst- und Weltdeutungen

Religionsphilosophisches Denken fragt nun aber nicht nur nach der Möglichkeit des Aufkommens religiöser Selbst- und Weltdeutungen, sondern auch nach deren Bestimmungen, nach ihrer spezifischen Differenz im Vergleich zu nichtreligiösen Sinndeutungspraxen. Es gibt Stimmen, die diese Unterscheidung zwischen religiösen und nichtreligiösen Deutungen hinterfragen³⁹, und auch Butler deutet Skepsis an dieser Unterscheidung an, allerdings, so wie ich es verstehe, weniger aus der Perspektive »religiös Musikalischer«, die auf die Bedeutung ihrer religiösen Überzeugungen im Feld der Öffentlichkeit dringen, sondern aus der Perspektive derjenigen, die sich wohl kulturell einer religiös geprägten Tradition zurechnen, ohne aber selbst gläubig zu sein:

36 Aus diesem Grund sehe ich nur eine begrenzte Möglichkeit der Anknüpfung an eine alteritätstheoretische Position, wie sie etwa Lévinas vorgelegt hat, auf den sich Butler des Öfteren affirmativ bezieht. Denn in dieser Position wird meines Erachtens die Freiheit sowohl im Sinne kreativer Handlungsmacht jenseits von Souveränität als auch im Sinne einer von purer Autarkie sich unterscheidenden Autonomie unterbestimmt. Vgl. zum Freiheitsverständnis im Kontext religiöser Selbst- und Weltdeutung ausführlich Wendel, Saskia: »Cöttliche und menschliche Freiheit – (wie) geht das zusammen?«, in: K. v. Stosch u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn: 2019, S. 225-251.

37 Vgl. etwa Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: ¹¹2013.

38 Marcel, Gabriel: Geheimnis des Seins, Wien: 1952, S. 472.

39 Vgl. etwa Charles Taylor, der von einer tiefen Amalgamierung von säkularen und religiösen Traditionen ausgeht und die strikte Unterscheidung beider als »Aufklärungsmythos« kritisiert, in dessen Zentrum die »Fixierung auf Religion« als Spezialfall stehe (vgl. Taylor, Charles: »Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus«, in: E. Mendieta/J. VanAntwerpen (Hg.): 2012, S. 53-88).

»Wir machen [...] einen Fehler, wenn wir Religion mit Glauben gleichsetzen und den Glauben dann an bestimmte Arten spekulativer Behauptungen über Gott knüpfen – eine theologische Annahme, die nicht immer funktioniert, wenn es darum geht, religiöse Praktiken zu beschreiben. Ein solcher Versuch, zwischen dem kognitiven Status von religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen zu unterscheiden, übersieht den Umstand, daß Religion sehr oft als Matrix der Subjektbildung fungiert, als eingebettetes Bezugssystem von Wertungen sowie als Form der Zugehörigkeit und der verkörperten sozialen Praxis«⁴⁰.

Butler weist meines Erachtens zu Recht darauf hin, dass religiöse Traditionen auch auf diejenigen subjektkonstituierend einwirken, die keinen Glauben besitzen, also vorderhand als säkulare Existenz gelten, jedoch sublim religiös geprägt sind. Sie beschreibt quasi das Phänomen einer biographisch, durchaus auch konventionell begründeten kulturellen Gebundenheit an Religionen, bezieht sich dabei auf ihre eigene jüdische Herkunft und die kulturelle, gesellschaftliche und soziale Funktion und Bedeutung des Judentums. Wer dieses Phänomen negiert oder stillschweigend übergeht, exkludiert nicht nur diejenigen, die sich so verstehen wie geschildert, sondern blendet eine wichtige Facette des konkreten Auftretens von Religion aus.

Es ist aber zu fragen, ob es nicht trotz des genannten Aspekts der Zugehörigkeit zu religiösen Traditionen wichtig ist, zwischen religiösen und nichtreligiösen Selbst- und Weltdeutungen zu unterscheiden und dabei Kriterien für diese Unterscheidung zu nennen. Denn wenn diese Unterscheidung unterbleibt, wird *erstens* gar nicht deutlich, welche Phänomene wir aus welchen Gründen als »religiös« bezeichnen; letztlich ist dann alles und nichts religiös, die Bezeichnung »religiös« wird arbiträr, und die Reflexion über Religion eigentlich überflüssig, weil der Reflexionsgegenstand und die unterscheidenden Analysekatégorien verdunsten.⁴¹ *Zweitens* ist vor dem Hintergrund unterschiedlicher empirischer Studien zu religiösen wie säkularen Einstellungen nicht zu bestreiten, dass es nicht wenige Menschen gibt, die sich als religionslos und in diesem Sinne als säkular verstehen, und im Blick auf sie hat die Unterscheidung zwischen religiöser und nichtreligiöser Selbst- und Weltdeutung ihre tiefe Berechtigung.⁴² Die von Butler beschriebe-

40 J. Butler: 2012, S. 105. Vgl. zu Butlers Verhältnisbestimmung von »säkular« und »religiös« auch G. Werner: 2018, S. 184f.

41 Vgl. hierzu auch Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn: 2010, S. 150-155.

42 Vgl. hierzu etwa am Beispiel der Schweiz und Deutschlands die Studien von Stolz, Jörg/Könemann, Judith u.a.: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un)Glaubens, Zürich: 2014; Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Yendell, Alexander: »Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch?«, in: P. Siegers u.a. (Hg.): Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS, Wiesbaden: 2019, S. 123-153; ders.: »Konfessionslose – das ›Residual‹ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?«, in: Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), S. 12-31.

nen »Kulturreligiösen« besitzen unbeschadet ihrer persönlichen Nichtgläubigkeit noch eine Offenheit gegenüber religiösen Traditionen, die die Areligiösen nicht mehr haben, weil ihnen jegliche Kenntnis und Bezogenheit zu diesen Traditionen fehlt, auch aufgrund sozialer, diskursiver Prägung durch ein areligiöses familiäres und/oder gesellschaftliches Umfeld. Nur weil also die »Kulturreligiösen« den binären Code religiös/säkular produktiv unterlaufen, und nur weil es zweifelsohne individuelle wie (zivil-) gesellschaftliche Amalgamierungen und Dispersionen im Bereich religiös/säkular gibt, folgt daraus nicht, dass dieser Code seinen Sinn verliert. *Drittens* schließlich ist die Differenzierung religiös/nichtreligiös nicht nur eine auf der kognitiven Ebene wirksame Unterscheidung; sie betrifft in umfassender Art und Weise die ganze Existenzweise und Lebensführung, schließt also gerade auch habituelle Einstellungen und sozial eingebettete Körperpraxen mit ein.

Geht es dann aber um die Bestimmung der spezifischen Differenz des Religiösen, so wird man hier zum einen darauf verweisen können, dass religiösen Praxen »glauben« zugrunde liegt, und dies in der Doppelstruktur von einer erstpönslichen formalen Einstellung, die man mit »vertrauen« kennzeichnen kann (*faith*), und materialen Überzeugungen und Handlungen (*belief*), auf die sich das Vertrauen bezieht, und die wiederum die vertrauensvolle Haltung material bestimmen. »Glauben« ist keineswegs mit Religion deckungsgleich, es kann auch nichtreligiöse Haltungen und Einstellungen geben, denen kein sicheres Wissen zugrunde liegt, und die auf Glauben im Sinne von Vertrauen basieren: Nicht jeder Glaube ist schon religiös, doch jede religiöse Einstellung ist mit »glauben« verknüpft.⁴³ Was aber kennzeichnet dann den spezifisch religiösen Glauben?

Unbeschadet des unhintergehbaren Auftretens von Religion im Plural – es gibt keine »Religion an sich« in oder hinter den mannigfaltigen religiösen Praxen – lassen sich doch einige Momente nennen, die religiöse Praxen charakterisieren – und dabei lässt sich an einige Gedanken Butlers anknüpfen. Ich gehe davon aus, dass religiöse Selbst- und Weltdeutungen auf ein Unbedingtes bezogen sind, auf das man sich in unterschiedlicher Art und Weise ontologisch, kosmologisch, epistemologisch, ethisch bezieht, und das wiederum unterschiedlich inhaltlich bestimmt wird, theistisch, nichttheistisch oder in einer Verknüpfung theistischer und nichttheistischer Beschreibung. Zur spezifischen Differenz des Religiösen gehört also keineswegs der Glaube an Gott oder an Götter, wohl aber der Bezug auf Unbedingtes.⁴⁴

43 Vgl. hierzu etwa S. Wendel: 2010, S. 74-85.

44 Vgl. ebd., S. 49-63. Häufig wird als zentrales Charakteristikum von Religion der Bezug auf Transzendenz genannt. Dieser Begriff erscheint mir allerdings zu unspezifisch, da auch andere Menschen, ein anderer geschichtlicher Zustand, ja die Welt überhaupt ein »Mehr« bzw. »Darüber hinaus« des Selbstvollzuges sein können, und diese sind dadurch, dass sie solcherart eine Transzendenz darstellen, noch nicht religiös qualifiziert. Wenn man den Transzendenzbegriff ins Spiel bringen möchte, wäre wohl Thomas Luckmanns Begriffsprägung »große

In jenem religiösen Bezug auf Unbedingtes kommen nun zwei Aspekte zum Tragen, die auch Butler stark macht: die Verletzlichkeit, Ausgesetztheit und Enteignung des Daseins und die performativen Vollzüge seiner verkörperten Existenz.⁴⁵ Das sich religiös entwerfende Selbst deutet sein gefährdetes Leben nicht nur per se als endlich, verletzlich und darin unbeschadet seiner Freiheit als von anderen abhängig, auf die es bezogen ist, sondern als – mit Friedrich Schleiermacher gesprochen – »schlechthinnig abhängig« von einem Unbedingten, dem es sich sowohl in seinem Aufkommen wie in seinem Vollzug verdankt. Zwar kommt jenes religiöse Gefühl »schlechthinniger Abhängigkeit« anders als von Schleiermacher behauptet nicht unmittelbar im Vollzug des Selbstbewusstseins auf, sondern ist Teil diskursiver Deutungsprozesse in Bezug auf konkrete Erfahrungen des gefährdeten Lebens. Dennoch aber charakterisiert die »schlechthinnige Abhängigkeit« das Verhältnis, in das sich ein Dasein zu einem Unbedingten stellt, das es als Grund seiner selbst und des ganzen Universums deutet; eine Abhängigkeit, die seine Freiheit keineswegs leugnet oder minimiert, aber diese ebenso wenig als selbstursprünglich ansieht wie seine gesamte Existenz. Und darin begreift es sich als nicht-souverän. Es kommt hier aber auch noch ein anderer Aspekt der Vulnerabilität zum Tragen, den Butler auch herausstellt: die Offenheit, Empfänglichkeit bzw. die Fähigkeit, sich einem Anderen gegenüber zu öffnen.⁴⁶ Religiös wird dies dann virulent, wenn sich dieses Sich-Öffnen-können gegenüber einem Unbedingten ereignet, zu dem man sich in Relation setzt; wenn das »Außer sich sein« und das »Sich in einem Anderen Verlieren-können« eine Bewegung der Selbsttranszendierung auf ein »Mehr« hin darstellt, das den Charakter des Unbedingten trägt.⁴⁷

Transzendenz« am ehesten mit dem Begriff des Unbedingten vergleichbar und dazu geeignet, die spezifische Differenz des Religiösen zu qualifizieren.

- 45 Vgl. hierzu auch Jacobs, Brienne: *Embodying Solidarity. Subjectivity in a Political Ecclesiology* after Johann Baptist Metz and Judith Butler, Fordham: 2017.
- 46 Butler verweist darauf, dass Vulnerabilität keinesfalls nur einseitig als Verletzlichkeit verstanden werden darf. Vgl. hierzu Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Macht der Versammlung*, Berlin: 2016, S. 195.
- 47 »Dass wir uns in einem anderen verlieren können, dass uns unsere taktilen, motilen, visuellen, olfaktorischen oder auditiven Fähigkeiten über uns selbst hinausführen, liegt daran, dass der Körper nicht an seinem Platz bleibt und dass derlei Enteignung den Körpersinn ganz allgemein kennzeichnet« (Ebd.). Das Sich-Öffnen Unbedingtem gegenüber kann so einerseits in der konkreten Lust und im Begehren sich ereignen, die sich in der Begegnung mit anderem verkörperten Dasein vollzieht bzw. durch dieses ausgelöst wird. Es kann aber andererseits auch in bestimmten spirituellen »Techniken des Selbst« und der Selbsttranszendierung sich vollziehen, die man gemeinhin mit mystischen Erfahrungen affektiver Art, mit *ekstasis* und *raptus* verbindet. Man könnte hier eine Linie zu Butlers an Althusser anknüpfende Überlegungen zur Konstitution des Subjekts durch die göttliche Macht der Benennung und durch den göttlichen Ruf und die souveräne Macht der göttlichen Stimme ziehen (vgl. J. Butler: 2006, S. 56f.), und so das Verhältnis zu Gott bzw. zum Unbedingten als Unterwerfungsverhältnis, als strikt heteronomes Verhältnis von Anruf und Entsprechung, Aufforderung und

Die Dialektik der Subjektivierung wird solcherart der religiösen Selbst- und Weltdeutung eingeschrieben: Einerseits verdankt sich Dasein einem Unbedingten und ist von ihm abhängig. Andererseits vermag sich das religiöse Selbst gerade auch in Relation zu jenem Unbedingten, das es als Wovonher wie Woraufhin seiner Existenz auffasst, zu entwerfen. Dies geschieht wiederum im Blick auf herrschende religiöse Diskurse, denn Religiosität vollzieht sich nicht in diskurs- und machtfreien Räumen, kann sich aber zu dem, was ihr vorgegeben ist, frei verhalten, d.h. auch: performativ agieren: zustimmend, ablehnend, verändernd – und dies in Form vielfacher, unterschiedlicher Körperpraxen, die das gefährdete Leben unter eine religiöse Deutung stellen bzw. solche Deutungen hervorbringen.

Der Aspekt der »schlechthinnigen Abhängigkeit« aller Existenz ist allerdings nur die eine Seite religiöser Selbst- und Weltdeutungen, die andere stellt sich mit Blick auf den Existenzvollzug ein, *in concreto* mit dem skizzierten melancholisch getönten Blick auf die Spannung dieses Vollzuges zwischen Glück und Trauer, Lust und Leid, Natalität und Mortalität. Das erinnerte wie erfahrene Leid der Opfer der Geschichte motiviert religiös Gestimmte einerseits zu Klage und Anklage, zu Verzweiflung, Furcht und Trauer, andererseits aber auch zum Vertrauen auf das Versprechen auf Heil und Erlösung. Zur religiösen Disposition gehört der Glaube an ein Heilsversprechen hinzu, auch wenn dessen Verständnis höchst unterschiedlich ausfällt. Das Unbedingte wird eben nicht nur als Grund des Aufkommens allen Lebens verstanden, sondern auch als dessen Ziel. Hier scheint sich eine Differenz zu Butler anzudeuten, die ja wie erwähnt die teleologische Vorstellung von Erlösung kritisiert hatte. Doch genau besehen wird meiner Ansicht nach von Butler primär die Vorstellung kritisiert, dass das Ziel der Geschichte die ununterbrochen fortschreitende Verlängerung des Bestehenden ist. Dieser »Fortschritt« der Geschichte, womöglich verknüpft mit der Hegelianischen Idee der Selbstvervollkommnung des Absoluten in der Geschichte, negiert, worauf ja schon Benjamin in seinen Gedanken zum »Engel der Geschichte« hingewiesen hatte⁴⁸, das vergangene Leid; die Toten blieben tot, und Vollendung geschähe auf ihre Kosten. Was aber, wenn die erhoffte Erlösung nicht im Modus der sich vollendenden »fragwürdigen Kontinuität der Gegenwart zusammen mit ihrem Gedächtnisverlust«⁴⁹ geschähe, sondern

Gehorsam zeichnen – und Gottes Anruf als verletzende Handlung. Doch hier handelte es sich um die Projektion des »souveränen Selbst« auf Gott und das Missverständnis des göttlichen Rufs als Befehl eines zu Gott hypostasierten Souveräns, zu dem das Narrativ des Anrufs und der Aufforderung verführt, abgesehen von der Konstruktion Gottes als verletzender, Gewalt ausübender Herrscher, die das Problem der Theodizee aufwirft. Sich abhängig, verletzlich zu fühlen, und sich einem anderen hin zu öffnen, impliziert dagegen weder notwendigerweise ein Herrschaftsverhältnis von Zwang und Gehorsam noch die Preisgabe eigener Autonomie.

48 Vgl. W. Benjamin: 1977, S. 255.

49 J. Butler: 2012, S. 121.

in einem performativen Akt der Unterbrechung? Und nicht in der Intervention eines göttlichen Souveräns, sondern in den vielfachen performativen Vollzügen des gefährdeten Lebens selbst, das eine neue Wirklichkeit ins Leben ruft? Denn performativ zu handeln heißt ja, wie Butler selbst schreibt, machtvoll zu handeln, bedeutet »die Macht, eine neue Situation zu erzeugen oder eine Reihe von Wirkungen in Gang zu setzen«⁵⁰. Was, wenn das erhoffte Heil nicht erst am Ende der Zeit anbräche, sondern schon jetzt, »mitten unter uns«, anfänglich als Wirklichkeit gesetzt würde, und so alles andere darstellt als billige Jenseitsverröstung? Wenn es nicht als notwendiger Geschichtsverlauf vorgestellt würde, sondern als Moment des freien Vollzugs des Daseins? Wäre Erlösung dann nicht auch im engeren Sinn als nichtteleologisch verstanden und so das Motiv des Messianischen hineingenommen, das Butler in Bezug auf Benjamin und Arendt stark macht? Und entspräche sie dann nicht dem, was Butler als eine »Offenbarung, die dem Geheimnis gerecht wird«⁵¹ bestimmte: »Sie versucht [...], der Fragmente der Vergangenheit, die in die Gegenwart einbrechen und dort vorläufig greifbar werden, habhaft zu werden und mit ihr zu arbeiten«⁵²? Dem entsprechend wären auch im Erlösungsgeschehen die Wunden nicht unsichtbar gemacht, das Fragment keineswegs zu harmonischer Ganzheit zusammengefügt, das Leid nicht einfach aufgehoben im »Werden zu sich« eines Absoluten, sondern bliebe im versöhnten Zustand im Modus der Erinnerung präsent und entspräche dennoch der »[...] Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre«⁵³.

Im Blick darauf lässt sich nochmals an den hermeneutischen Horizont von Politik und Ethik anknüpfen: Das religiöse Hoffnungsversprechen besitzt unweigerlich ethische und vor allem auch politische Implikationen, eben weil es für das Hier und Jetzt einen Trost ohne Vertröstungsideologie zu geben sucht. Dann aber kommt für diejenigen, die ihr Leben religiös deuten, jenes Hoffnungsversprechen auch im Feld des Politischen zum Ausdruck, und es wird dann gerade auch in denjenigen Handlungen antizipiert, die Butler »die performative Macht der Versammlung«⁵⁴ nennt.⁵⁵ In der gemeinsamen körperlichen Inszenierung, der pluralen Form von Performativität⁵⁶, wird etwas kundgetan – in unserem Fall die Hoffnung auf die erlösende Unterbrechung des Bestehenden –, und zugleich mitten im Bestehenden etwas neu begonnen, momenthaft neue Wirklichkeit gesetzt. Dies geschieht jedoch nicht in Bezug auf allgemeine Vorstellungen von »Heil«, »Versöhnung« usw., und

50 J. Butler: 2016, S. 42.

51 J. Butler: 2012, S. 120.

52 Ebd.

53 T. W. Adorno: ⁵1988, S. 395.

54 J. Butler: 2016.

55 Vgl. hierzu auch G. Werner: 2018, S. 198–202.

56 Vgl. J. Butler: 2016, S. 16.

auch nicht in einem separierten Bereich des vom »Profanen« getrennten »Sakralen«, nicht allein in kultischen oder liturgischen Körperpraxen, zumal diese ohne Bezug zum Politischen und den gesellschaftlich wirksamen Machtdiskursen, denen sie immer schon zugehören, entleerte, ausschließlich selbstreferentielle Handlungen wären. Das Hoffnungsversprechen wird vielmehr in einem Geschehen performativer Versammlung ins Leben gerufen, das »den Körper in die Mitte des politischen Feldes rückt und das in seiner expressiven und bezeichnenden Funktion eine leibliche Forderung nach lebenswerteren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen darstellt, die nicht mehr durch von außen auferlegte Formen der Prekarität erschwert werden«⁵⁷. Darin wird erneut deutlich, dass die »Verletzlichkeit allen Lebens«, die den hermeneutischen Horizont auch religiöser Selbst- und Weltdeutung darstellt, nie nur rein individuell, sondern universal und darin auch politischer Natur ist, und auch die Performanz ist kein nur auf das einzelne verkörperte bewusste Leben begrenztes Geschehen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die Körperpraxen derjenigen, die sich versammeln, in der Regel nicht explizit religiös codiert sind; nicht die Handlung der Körper, die sich entsprechend o.g. leiblicher Forderung im öffentlichen Raum versammeln, ist per se schon religiös, sondern die Motivation derjenigen, die sie ausüben. Die Handlungen der Religiösen unterscheiden sich hier allerdings in keiner Weise von denjenigen der Nichtreligiösen, die sich in der Mitte des politischen Feldes »widerständig« versammeln.

Ist also das Hoffnungsversprechen auf Erlösung zwar ein spezifisch Religiöses, so sprengt die von Butler entworfene »Performativität der Versammlung der Körper« den Unterschied zwischen religiöser und nichtreligiöser Selbst- und Weltdeutung auf. Die Unterscheidung zwischen säkular und religiös wird keineswegs aufgelöst, und sie tritt auch weiterhin auf der Ebene der Handlungsmotivationen zutage, aber sie spielt auf der konkreten politischen Handlungsebene keine Rolle.⁵⁸ Die religiöse Konnotation der Hoffnung führt daher keineswegs zur Separierung religiös Eingestellter von säkular Eingestellten, im Gegenteil versammeln sich beide in der »leiblichen Forderung nach lebenswerten Bedingungen« und schließen sich nicht wechselseitig aus. Denn beide eint die »Sehnsucht danach, daß es bei dem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleiben soll«⁵⁹, erwachsen aus der Erfahrung des gefährdeten und in so vielfacher Weise verletzlichen Lebens, die Judith Butler so nachdrücklich ins Zentrum ihres philosophischen

57 Ebd., S. 19.

58 Vgl. zu dieser Bestimmung der Bedeutung religiöser Überzeugungen in Feld der Öffentlichkeit auch ausführlich Breul, Martin: Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn: 2015.

59 Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften 7, Frankfurt a.M.: 1985, S. 350ff.

Denkens stellt. Max Horkheimer zufolge begründet diese Sehnsucht eine Solidarität, die in undogmatischer Weise auch theologische Momente enthält.⁶⁰ In dieser Perspektive kann man sich auch über Unterschiede hinweg gemeinsam einer (Religions-)Philosophie widmen, die sich so versteht, wie Adorno es für eine »Philosophie nach Auschwitz« einforderte:

»Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektive zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an«⁶¹.

60 Vgl. ebd., S. 231f.

61 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: 221994, S. 333f.

»We Are Undone by each other«¹

Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler

Claudia Jahnel

1. Macht und Widerstand im Raum der Ambivalenz: Knotenpunkte der Begegnung von Interkultureller Theologie und Judith Butler

»Speaking to the postcolonial Other«! So überschreibt »The Discourse Studies Reader« einen Beitrag, den Judith Butler unter dem Titel »Violence, Nonviolence. Sartre on Fanon«² ursprünglich für den Aufsatzband »Race after Sartre« verfasst hat. Explizit setzt sich Butler in dieser Analyse des Vorworts, das Jean-Paul Sartre zu Frantz Fanons antikolonialer Schrift »Die Verdammten dieser Erde«³ verfasst hat, mit kolonialer Gewalt auseinander. Bezeichnenderweise stehen dabei allerdings nicht der algerische Psychologe Fanon, die Inhalte dieses berühmten exhortativen Werks oder gar die »Verdammten« selbst im Zentrum. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf den französischen Philosophen Sartre und sein ebenfalls exhortatives, aber an die Europäer gerichtetes Vorwort, an dem Butler die ganze performative Macht des kolonialen Diskurses aufzeigt. Auch Sartre gelingt es nicht, so die Diskurstheoretikerin, koloniale Konventionen zu überwinden. Zwar führe er den europäischen Lesern vor Augen, dass Fanons Schrift sie, die Europäer, mitsamt ihren humanistisch-kolonialisierenden Idealen dezentriere und sie nun diejenigen seien, die aus der Ferne – »displaced« – zuhören und verstehen müssten. Aber mit seiner direkten Anrede der europäischen Leser – Sartre verwendet die 2. Person Plural – bewirke er das genaue Gegenteil: Er stelle die Europäer zurück ins Zentrum und spreche ihnen den mit Anerkennung verbundenen Status des »Du« zu, den Fanon ihnen entzogen habe. Sartre wiederhole somit die koloniale dichotomisierende Ordnung, die die Europäer im Zentrum von Wissen, Macht und Kommunikation verortet, den Kolonisierten aber die Fähigkeit zum Sprechen

1 Butler, Judith: *Undoing Gender*, New York: 2004, S. 19.

2 Butler, Judith: »Violence, Nonviolence. Sartre on Fanon«, in: Johannes Angermüller/Dominique Maingueneau/Ruth Wodak (Hg.): *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*, Amsterdam/Philadelphia: 2014, S. 127-132.

3 Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek bei Hamburg: 1969.

und Handeln abspricht, den Status des Angesprochenen, des »Du«, verweigert und ihnen so die Grundlagen für ein lebbares Leben entziehe. Wer aber, so fragt Butler gegen Ende ihres Essays, spricht eigentlich mit dem Kolonisierten?:

»Who will speak to the colonized? For Fanon, the colonizer is not the ›you‹, or so Sartre tells us, but for Sartre, the colonized is not the ›you‹. So Sartre continues the very tradition of nonaddress that he seeks to indict«⁴.

Aber auch Butler sucht nicht das Gespräch mit den »Verdammten«, sondern stellt den Europäer Sartre ins Zentrum. Kann dies einen Hinweis darauf geben, warum Butlers Einsichten in vielen Studien interkultureller TheologInnen⁵ nicht oder überwiegend kritisch bis ablehnend rezipiert werden? Auch die poststrukturalistische Analyse steht vor dem Dilemma, so scheint es, dass sie mit der Dekonstruktion und intendierten Destabilisierung hegemonialer diskursiver Ordnungen eben diese wieder ins Zentrum stellt und den kolonialen Diskurs fortsetzt. Offensichtlich können auch bei Butler die Subalternen – die »Verdammten dieser Erde« – nicht sprechen, sondern bedürfen der Repräsentation durch andere.⁶

Diese Schlussfolgerungen verharmlosen freilich die Macht des Diskurses und verkennen die Ambivalenzen und Dynamiken des Widerstands. Butlers Analyse und die Fragen, die sich daran anschließen, führen eben deshalb mitten ins Zentrum jener Herausforderungen, mit denen sich viele interkulturell-theologische Studien beschäftigen: Repräsentation und Deutungsmacht in interkulturellen und interreligiösen Aushandlungsprozessen, Widerstand, die Spannung zwischen Universalität und Partikularität, »Verstehen« des »Anderen« und Otherring-Prozesse. Dabei offenbart sich häufig dasselbe Dilemma und dieselbe Ambivalenz: Gerade dort, wo – bspw. in kontextueller, Befreiungs- oder postkolonialer Theologie – Gegendiskurse konstruiert werden, um den »Verdammten«, »Unterdrückten« und »Marginalisierten« eine Stimme zu geben, werden dominante Diskurse wiederholt. Gleichzeitig können Wiederholungen – manchmal unerwartet – machtvolle Ordnungen subversiv unterlaufen.

Butler geht in »Gender Is Burning«⁷ ausführlich auf diese Ambivalenz des Widerstands ein. Widerstand sei, so konstatiert sie, kein heroischer Akt eines autonomen

4 J. Butler: 2014, S. 131.

5 Die Fachbezeichnung »Interkulturelle Theologie« ist eine erst vor etwa 20 Jahren eingeführte Neuschöpfung, die sich weder im globalen Norden, wo sie ihren Ursprung hat, vollständig durchgesetzt hat, noch erst recht im globalen Süden, wo sie kaum bekannt ist. Ich werde sie im Folgenden gleichwohl umfassend verwenden, auch wenn die hier vorgestellten TheologInnen sehr unterschiedliche Zugänge vertreten. Was diese gleichwohl verbindet, ist die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Hybridformen des Christentums, ihren partikularen Besonderheiten und ihren globalen Verflechtungen.

6 Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: 2007.

7 Butler, Judith: »Gender Is Burning: Fragen der Aneignung und Subversion«, in: Dies.: *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M.: ⁹ 2017, S. 171-197.

men Subjekts. Er entstehe vielmehr am »Knotenpunkt kultureller und politischer Kräfte«, am »Nexus« eines »kulturellen Zusammenstoßens, in dem die Forderungen, die gleichen Bestimmungen zu wiederholen oder zu resignifizieren, die das ›Wir‹ konstituieren, nicht kurz und bündig abgelehnt werden können, in dem sie aber auch nicht mit striktem Gehorsam befolgt werden können. Es ist der Raum dieser Ambivalenz, der die Möglichkeit eröffnet, die gleichen Bestimmungen umzuarbeiten, in denen sich die Subjektivierung vollzieht – und in ihrem Vollzug scheitert«⁸.

In den Vorarbeiten zum vorliegenden Beitrag bin ich immer wieder auf diese Ambivalenzen von Macht und Widerstand gestoßen. Sie begegneten mir wie ein roter Faden sowohl in konstruktiv-positiven und kritisch-ablehnenden Aufnahmen Butlerscher Einsichten als auch im Nachdenken über fehlende Bezugnahmen und Ignoranz an Punkten, wo die Anknüpfung an Butler in meinen Augen nahegelegen hätte. Der Grund für die kontinuierliche Präsenz von Macht und Widerstand in den aufgesuchten Studien liegt, so meine ich, zum einen im Gegenstand des Fachs selbst – sehr verkürzt formuliert geht es hier um die weltweiten Hybridformen des Christentums als Produkte globaler, transkultureller und transreligiöser Aushandlungsprozesse. Zum anderen regen die verschiedenen Methoden und theoretischen Zugänge des Fachs einen kritischen Umgang mit Macht an. Erst mit dem wachsenden Einfluss der sogenannten *cultural turns*⁹ in Interkultureller Theologie rücken aber auch – weniger binär – die Ambivalenzen, Risse und Zwischenräume und das Oszillieren von Macht und Widerstand verstärkt in den Blick – und gerade hier zeigen sich inspirierende Knotenpunkte zu Butlers inhaltlichen und methodischen Überlegungen.

Der vorliegende Beitrag entwickelt daher aus der Innenperspektive des Faches und seiner besonderen Prägung durch die *cultural*, *postcolonial* und *material/body turns* ein Panorama fruchtbarer – genutzter und ungenutzter – Anknüpfungspunkte zu Butlers Theorien. Das geschieht exemplarisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Da sowohl die *turns* nicht klar voneinander abgegrenzt sind, als auch Butlers Theorien und Inhalte ein großes vernetztes Gesamtsystem mit zahlreichen Überlappungen darstellt, bildet die hier gewählte Gliederung zwar den Versuch einer groben Systematisierung der Rezeptionen und Impulse Butlers, aber die Grenzen zwischen den einzelnen Unterkapiteln sind fließend. Im Anschluss daran werden anhand der Rezeption Butlers durch Kwok Pui Lan und Heike Walz zentrale und wiederkehrende Irritationen und Widerstände interkultureller TheologInnen gegenüber den Einsichten Butlers skizziert, die gleichzeitig Herausforderungen an

8 Ebd., S. 177.

9 Zu den verschiedenen »turns« vgl.: Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: 2006.

die Interkulturelle Theologie selbst offenbaren. Der Beitrag endet mit einem kurzen nicht-abschließenden Ausblick.

Erwähnt sei noch, dass der Beitrag nicht eigens auf den religious turn eingeht. Dieser spielt zwar eine wichtige Rolle innerhalb der Interkulturellen Theologie, die Rezeption von Butlers jüngeren Veröffentlichungen zu Religion, Öffentlichkeit, Religionskritik, Islam oder Zionismus ist jedoch gering. Daher kann an dieser Stelle nur das Desiderat einer intensiveren Auseinandersetzung mit Butler zu Religion formuliert werden.

2. Die Interkulturelle Theologie und ihre »turns« als Anschlusspotential an Judith Butler

2.1 Judith Butler und der cultural turn in der Interkulturellen Theologie: Von konstruktiven Rissen, epistemologischer Ungewissheit und der Wahrheit Gottes im Zwischenraum

Der *cultural turn* hat sich Anfang der 2000er Jahre schon in der Nomination des zuvor als Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaft bezeichneten Fachs niedergeschlagen. Von ihm angeregt konzentrieren sich viele Forschungen im weiten Feld der Hybridformen der Christentümer und Religionen auf »contact zones«,¹⁰ d.h. auf Zonen des Aushandelns von Unterschieden und Deutungsmacht, der Assimilation und Integration, des Ausschlusses und Widerstandes. Interkulturelle Theologie ist schon von ihrem Namen her dem »Inter«, dem Dazwischen und den liminalen Übergangsprozessen, den Rissen und Bruchstellen, den Dissonanzen und Ambivalenzen verpflichtet.

Butlers Infragestellung eindeutiger Identitäten, essentialistisch-ontologischer Annahmen und epistemologischer Gewissheiten steht daher in großer Nähe zu dieser Ausrichtung Interkultureller Theologie. Zwar konzentriert sie sich primär auf die diskursive Ordnung von gender und sex,¹¹ wie einer ihrer vielzitierten Sätze veranschaulicht: »There is no gender identity behind the expressions of gender; [...] identity is performatively constituted by the very »expressions« that are said to be its results«¹². Gleichwohl lässt sich diese Dekonstruktion geschlechtlicher Identität auch auf Identitätskonstruktionen übertragen, die im Feld der Interkulturellen Theologie besondere Relevanz haben: auf die Konstruktion des Flüchtlings oder

10 Vgl. Pratt, Mary Louise: »Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow saw in the Land of the Bushmen«, in: Henry Louis Gates (Hg.): »Race«, Writing and Difference, Chicago: 1985, S. 139.

11 Vgl. Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: 1991.

12 Butler, Judith: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York: 1990, S. 25.

Migranten zum Beispiel,¹³ dessen vermeintliche ontologisch-essentielle Andersheit mitunter strategisch zu einem »object of belief«¹⁴ gemacht wird.

Interkulturellen TheologInnen, die diese und andere kritische kulturwissenschaftliche Perspektiven in ihre Studien integrieren,¹⁵ geht es wie Butler darum, die »machtförmigen Vorgänge« sichtbar zu machen, »die dazu beitragen, dass Historie als Natur erscheint«¹⁶. Sie teilen Butlers Interesse an Rissen und Brüchen, die Kategorien wie »Frau«, aber auch »Religion« oder »Kultur« zur Bezeichnung eines »unbezeichnete[n] Feld[es] von Differenzen« und zu »einem Schauplatz ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit (resignifiability)« machen.¹⁷ Ja, es geht geradezu um den Schutz und die Aufwertung der Risse und der »ständigen Spaltung«, damit »bislang unvorhergesehene Bedeutungen zum Tragen kommen können«¹⁸.

Dieses Interesse an der Dekonstruktion von Deutungsmacht und der Vervielfältigung von Bedeutungen zeigt sich in einer wachsenden Zahl von Veröffentlichungen in der Interkulturellen Theologie. Ich nenne nur exemplarisch den von Klaus Hock herausgegebenen Band zur Deutungsmacht in transkulturellen religiösen Prozessen »The Power of Interpretation«¹⁹ sowie seinen Aufsatz »Religion als transkulturelles System«²⁰, Michael Bergunders Dekonstruktion des Religionsbegriffs in »Was ist Religion?«²¹ und den von Daniel Cyranka und Henning

-
- 13 Vgl. etwa: Kim-Cragg, HyeRan: »A Postcolonial Portrait of Migrants as Vulnerable and Resistant«, in: *Practical Matters Journal* 11 (2018), S. 167-180; Jahnel, Claudia: »Migration and Justice: Postcolonial discourses on migration as challenge and partner for theology«, in: Andrea Bieler et al. (Hg.): *Religion and Migration: Negotiating hospitality, agency and vulnerability*, Leipzig: 2019, S. 41-60.
- 14 Butler, Judith: »Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory«, in: *Theatre Journal* 40 (1988), S. 519-531, hier S. 520.
- 15 Exemplarisch genannt seien: Nehring, Andreas: *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940*, Wiesbaden: 2003; Wiesgickl, Simon: *Das Alte Testament als deutsche Kolonie. Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800* (= *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, Band 214), Stuttgart: 2018; Gruber, Judith: *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart: 2013.
- 16 Bubblitz, Hannelore: *Judith Butler zur Einführung*, Hamburg: 2002, S. 45.
- 17 Butler, Judith, »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne«, in: Seyla Benhabib et al. (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: 1993, S. 31-58, hier S. 49.
- 18 Ebd. S. 50.
- 19 Hock, Klaus (Hg.): *The Power of Interpretation. Imagined Authenticity – Appropriated Identity*, Wiesbaden: 2016.
- 20 Hock, Klaus: »Religion als transkulturelles Phänomen. Implikation eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung«, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002), S. 64-82.
- 21 Bergunder, Michael: *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *ZfR* 19 (2012), S. 3-55.

Wrogemann veröffentlichten Band »Religion – Macht – Raum«²², der zahlreiche Fallstudien zu Verschiebungen und Umdeutungen von Religion im (öffentlichen) Raum enthält. Auch die Diskussion um Partikularismus und Universalismus etwa in der weltweiten Ökumene, in der die Dezentrierung westlich-universalistischer Einheitsmodelle eine zentrale Rolle spielt,²³ zeigt deutliche Anknüpfungspunkte an Butlers Kritik an universalisierenden Setzungen, die partikulare Interessen kaschieren.²⁴

Hinsichtlich der dezidiert theologischen Ausrichtung des Fachs weicht Interkulturelle Theologie aber auch von Butlers inhaltlichen Setzungen ab und geht auch über die Bedeutung von Rissen und Brüchen im *cultural turn* hinaus: denn das, was in den Zwischenräumen und Rissen gesucht wird – oder vielmehr sich ereignet in ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit –, ist, so Robert Schreiter, die Wahrheit Gottes:

»Interkulturelle Theologie ist mehr als eine Beschreibung von Beziehungen zwischen Kulturen, sie muss die Wahrheit von Gottes Gegenwart in unserer Welt aufzeigen und bezeugen. Die bezeugte Wahrheit wird wahrscheinlich eher narrativer als propositioneller Form sein. Sie wird sich mehr in den Zwischenräumen zeigen, in den Momenten der Schwäche und des Leidens innerhalb einer Kultur mehr als in den Momenten ihrer Stärke«²⁵.

Es wäre inspirierend, an diesem Punkt die Auseinandersetzung mit Butlers Vulnerabilitäts- und Widerstandsvorstellung zu vertiefen, wie sie etwa Miriam Leidinger unter Einbeziehung lateinamerikanischer Befreiungstheologie,²⁶ Kim-Cragg in Anknüpfung an postkoloniale Perspektiven auf die vulnerable

22 Cyranka, Daniel/Wrogemann, Henning (Hg.): Religion – Macht – Raum. Religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 56), Leipzig: 2018. Weitere exemplarische Veröffentlichungen: Bergunder, Michael: »Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung«, in: Evangelische Theologie 69 (2009), S. 245-269. Jahnel, Claudia: Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart: 2015.

23 Vgl. etwa: Nehring, Andreas: Partikularismus und Universalismus in der Ökumene, in: Claudia Jahnel/Hans Helmut Schneider (Hg.): Dein Reich komme in alle Welt. Interkulturelle Perspektiven auf das Reich Gottes, Erlangen: 2011, S. 83-116.

24 Vgl. Butler, Judith: »Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism«, in: Dies./Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.): Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London/New York: 2000, S. 11-43.

25 Schreiter, Robert: »Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen«, in: Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Mission 36, 1 (2010), S. 13-31, hier S. 30.

26 Vgl. Leidinger, Miriam: Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit »Verletzbarkeit« anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward (= ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 66), Regensburg: 2018.

Situation von MigrantInnen²⁷ oder Brandy Daniels im Bemühen um eine »post-strukturalistische Befreiungstheologie«²⁸ begonnen haben. Alle drei betonen den Zusammenhang von Vulnerabilität, Handlungsmacht und Widerstand – mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Kim-Cragg geht es primär darum, die politischen und öffentlichen Aspekte der Butlerschen Vulnerabilitätstheorie im Blick auf MigrantInnen zu reflektieren. Es gelte, MigrantInnen nicht nur als Opfer und Hilfspfänger darzustellen, sondern wahrzunehmen, dass sie gerade in ihrer Verletzbarkeit über ein hohes Maß an Widerstandspotential verfügen. Leidinger hingegen stellt die Passivität und Empfänglichkeit des Menschen in seiner Verletzbarkeit in den Fokus. Bei Butler, so Leidinger, »handelt der Mensch nicht aus und im Angesicht seiner Verletzbarkeit, sondern als verletzbarer ist er *empfänglich* für Veränderungen und Widerstand und erfährt sich dadurch als darauf reagierender wiederum als widerständiger«²⁹. Leidinger sieht hier Parallelen zur christlich-theologischen Vorstellung der »Hingabe« wie zum Inkarnationsglauben. Daniels schließlich verbindet die Passivität von Verletzlichkeit und Widerstand mit apophatischen Theologien einer *Via Negativa* von Pseudo-Dionisios und Thomas von Aquin und kommt darin dem von Schreiter aufgeworfenen Gedanken nahe, dass sich die Wahrheit Gottes im Zwischenraum ereignet. Wie Butler denkt Daniels den Zwischenraum als Raum der Begegnung zutiefst materiell und körperlich. Laut Butler sind die Begegnung und die Beziehung zum Anderen ursächlich dafür, dass der Mensch nie fertig ist: »Let's face it«, so Butler. »We're undone by each other [...] One does not always stay intact. It may be that one wants to, or does, but it may also be that despite one's best efforts, one is undone, in the face of the other, by the touch, by the scent, by the feel, by the prospect of the touch, by the memory of the feel«³⁰. Daniels verbindet diesen Zwischenraum des *Undone*-Seins mit Enteignung von Wissen. Er ist ein Ort des Nicht-Wissens, aber auch der Befreiung und des Widerstands.

Wenn man die drei RezipientInnen Butlerscher Vulnerabilitätsüberlegungen ins Gespräch mit Schreiters Impuls bringt, dann zeichnet sich die Wahrheit Gottes also durch Verletzlichkeit, Ereignischarakter, Nicht-Wissen – d.h. Verzicht auf epistemologische Gewissheit – und durch politisch prophetisches Transformationspotential aus.

27 Vgl. H. Kim-Cragg: 2018.

28 Daniels, Brandy: A Poststructuralist Liberation Theology?: Queer Theory and Apophaticism, in: Union Seminary Quarterly Review 64 (2013), S. 108-117.

29 M. Leidinger: 2018, S. 321.

30 Butler, Judith: Undoing Gender, New York: 2004, S. 19.

2.2 Judith Butler und der postcolonial turn in Interkultureller Theologie: Dekonstruktionen epistemischer Gewalt als politische Praxis

Unter dem Einfluss des *postcolonial turn* konzentrieren sich Studien innerhalb der Interkulturellen Theologie auf Formen epistemischer Gewalt, anhaltende kolonialisierende Prozesse, Strategien des Otherring wie des Widerstands und der Handlungsmacht.³¹ Postkoloniale Theologien reagieren darauf, so Ulrike Auga³², dass die seit den 1960er Jahren entstandenen kritischen Theologien – lateinamerikanische, feministische, schwarze und andere Befreiungstheologien, Womanist und Chicana Theologien u.a. – keine hinreichenden analytischen Perspektiven zur Verfügung stellen, um die Komplexität anhaltender ungerechter Ungleichheitsverhältnisse wie Rassismus, Nationalismus oder den neo-liberalen Wirtschafts imperialismus zu verstehen und zu hinterfragen. Mit ihren binären Vorannahmen verstärkten sie zudem imperialistisch-neo-koloniale Strategien. So habe etwa, wie Marcella Althaus-Reid³³ oder Diego Irrarázaval³⁴ kritisieren, die Gegenüberstellung von materieller vs. kulturell-symbolischer Unterdrückung – auf der einen Seite steht die auf die »primären« Bedürfnisse »der Armen« eingehende Befreiungstheologie, auf der anderen die »proper North-Atlantic theologian made of books and university research«³⁵ – das Bild der armen, hilfsbedürftigen »Anderen«, das der Westen geschaffen habe, verstärkt, anstatt die westliche Epistemologie aufzubrechen.

Ähnlich urteilen Althaus-Reid und Lisa Isherwood, wenn sie konstatieren, dass sich die verschiedenen Befreiungstheologien in der Vergangenheit oft gegenseitig ausgeschlossen haben:

-
- 31 Vgl. Nehring, Andreas/Tiesch, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (= Religionskulturen 11), Stuttgart: 2013; Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart: 2017; Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (= Weltkirche und Mission 10), Regensburg: 2018.
- 32 Auga, Ulrike: »Resistance and the Radical Social Imaginary: A Genealogy from Eastern European Dissidence to New Social Movements: Connecting the Debates between Activism and Postcolonial, Post-secular and Queer Epistemology and Theology«, in: Dies. et al. (Hg.): Resistance and Visions – Postcolonial, Post-secular and Queer Contributions to Theology and the Study of Religions (= Journal of the European Society of Women in Theological Research 22), Leuven/Paris/Walpole: 2014, S. 5-30.
- 33 Althaus-Reid, Marcella María: »Gustavo Gutiérrez goes to Disneyland. Theme Park Theologies and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology«, in: Dies.: From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God, London: 2004, S. 124-142, hier S. 127.
- 34 Irrarázaval, Diego: »Kultur und Geschlecht in Lateinamerika«, in: Freddy Dutz/Bärbel Fünfsinn/Sabine Plonz (Hg.): Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg: 2004, S. 126-137.
- 35 M. M. Althaus-Reid: 2004, S. 126.

»To be a liberationist and engage in a praxis of political and economic transformation could not coexist with a feminist pursuit of gender equality. In a similar fashion, to be committed to an environmental theology was seen as separated with the struggle of for instance, Hispana women in the States, or with Black Theology«³⁶.

Diese Kritik an den identitären Dynamiken der verschiedenen Befreiungstheologien, die letztlich in einer westlich-dichotomisierenden Logik verharren, weil sie die Andersheit »des Schwarzen«,³⁷ »des Armen«,³⁸ »der Frau« usw. fortführen, hat die Einsicht in die Notwendigkeit eines transversalen Zugangs wachsen lassen, der verschiedene neuere kritische Theorien zusammenführt. Häufig werden dabei poststrukturalistische und queere Ansätze aufgegriffen. Aus diesem Grund ist die Rezeption Butlers in postkolonialen Theologien relativ hoch – zumal wenn sich die jeweiligen TheologInnen ohnehin zudem im Feld der Queer-Theologie verorten wie etwa Marcella Althaus-Reid³⁹, Lisa Isherwood, HyeRan Kim-Cragg⁴⁰, Ulrike Auga, Jeremy Punt⁴¹ u.v.m.

Auch wenn Butler, wie Punt anmerkt, Begriffe der postkolonialen Theorie wie etwa den Ausdruck »Mimikry« nicht verwendet, lassen sich in der Sache deutlich gemeinsame Stoßrichtungen zwischen ihr und postkolonialen Theorien erkennen.⁴² Dazu zählt Punt das Anliegen, Möglichkeiten der Handlungsmacht und des Widerstands innerhalb gesellschaftlich normierter Grenzen neu zu bestimmen: »Both Queer theory and Postcolonial theory are revolutionary, challenging and pushing against the boundaries of and within society, occupying the liminal spaces of human existence«⁴³. Postkoloniale Theorie und Butlers Konstruktivismus sind also hochgradig politisch und betrachten die Dekonstruktion normierter und normalisierter Identitäten als politische Praxis, wie Butler konstatiert: »The decon-

36 Althaus-Reid, Marcella María/Isherwood, Lisa: »Thinking Theology and Queer Theory«, in: *Feminist Theology* 15 (2007), S. 302-314, hier S. 303.

37 Vgl. etwa: Anderson, Victor: *Beyond Ontological Blackness. An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*, London u.a.: 2016.

38 M. M. Althaus-Reid: 2004, S. 126.

39 Althaus-Reid, Marcella María: *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York: 2000; Dies.: »Queer I Stand. Doing Feminist Theology Outside the Borders of Colonial Decency«, in: Charlotte Methuen/Angela Berlis (Hg.): *The End of Liberation? Liberation in the End! Feminist Theory, Feminist Theology and their Political Implications*, Leuven: 2002, S. 23-36.

40 Kim-Cragg, HyeRan: *Interdependence. A Postcolonial Feminist Practical Theology*, Eugene: 2018.

41 Punt, Jeremy: »Intersections in Queer Theory and Postcolonial Theory, and Hermeneutical Spin-Offs«, in: *The Bible and Critical Theory* 4 (2008), S. 24.1-24.16, hier S. 24.6.

42 Vgl. ebd., S. 24.6.

43 Ebd., S. 24.6.

struction of identity is not the deconstruction of politics; rather, it establishes as political the very terms through which identity is articulated«⁴⁴.

Ich werde weiter unten am Beispiel Kwok Pui Lans noch auf postkolonial-theologische Widerstände gegenüber Butler eingehen.

2.3 Judith Butler und der material-body turn in Interkultureller Theologie: vulnerabel-lebensspendende Qualitäten des Fleisches statt Körper als Text ohne Unterleib

Auch mit dem *material turn* und insbesondere dem hier einzuordnenden *body turn* innerhalb der Interkulturellen Theologie und einer ihrer wichtigen Bezugsdisziplinen, der Religionswissenschaft, verbinden sich Anknüpfungspunkte zu Butlers Arbeiten. In den letzten 30 Jahren zeigt sich in Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft eine verstärkte Hinwendung zum Körper. Neben anthologisch-vergleichenden Werken wie Sarah Coakleys »Religion and the Body«⁴⁵ und systematisierenden Studien wie Talal Asads »Genealogies of Religion«⁴⁶, die Fragen des Zugangs zum Körper und des Körperwissens ins Zentrum stellen, konzentrieren sich wiederum andere wie etwa Anne Koch⁴⁷ auf die Entwicklung einer erneuerten, an verschiedenen Körperkonzepten orientierten Religionsästhetik.

Studien, die die Materialität des Körpers in den Mittelpunkt stellen, kritisieren oftmals, dass Butlers poststrukturalistisches Verständnis des Körpers zu sprach- und textlastig sei und sich für das Verstehen verkörpernten Wissens, verkörperter Religion und verkörperter Kosmologien nicht eigne.⁴⁸ TheologInnen, die an der Schnittstelle von Interkultureller, Befreiungs-, Feministischer, Postkolonialer, Queerer und Körpertheologien arbeiten, unterziehen Butler hingegen oftmals einer kritisch-konstruktiven Relektüre und suchen nach Möglichkeiten der Zusammenführung von diskursiven und anderen – etwa leibphänomenologischen, aber auch befreiungstheologischen – Zugängen zum Verstehen von Körperpraktiken und Körperwissen.

44 J. Butler: 1990, S. 148, s. auch J. Punt: 2008, S. 24.8.

45 Coakley, Sarah: *Religion and the Body*, Cambridge: 1997.

46 Asad, Talal: *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: 1993.

47 Koch, Anne: *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik* (Reihe: Perspektiven der Religionswissenschaft, Open-access-Publikation der Universität München, <http://epub.uni-muenchen.de/12438/>, Abruf: Dez. 2019).

48 So z.B. Narayanan, Vasudha: »Embodied Cosmologies. Sights of Piety, Sights of Power«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003) 3, S. 495–520, hier S. 516: »The privileging of the written text and beliefs by dominant, hegemonic cultures has led to the marginalization of other ways of knowing, other sources of knowledge«; vgl. auch Vásquez, Manuel A.: *More than Belief. A Materialist Theory of Religion*, Oxford: 2011, hier S. 7.

Mayra Rivera etwa entwickelt in der Verbindung von (feministischer) Befreiungstheologie, poststrukturalistischer und postkolonialer Theorie einen Ansatz, der mit dem Begriff »Fleisch« der Materialität des Körpers mehr Ausdruck verleihen will.⁴⁹ Sie nimmt darin den Grundgedanken Butlers ernst, dass »Materialität [...] etwas Irreduzibles«⁵⁰ ist, das nicht zu negieren, wohl aber von seinen »metaphysischen Behausungen [zu] befreien«⁵¹ ist. Rivera geht es nicht um ein Entweder-Oder von Einsichten in das diskursive Konstruiertsein des Körpers einerseits und körpereigenem Wissen andererseits. Denn beide sind miteinander verflochten: »Discursive practices incite passions, create and negate identities, entice our interest in theologizing the body. In this sense, poststructuralist approaches already consider words as intricately connected to the experiences of bodies«⁵².

Im Kontext einer zunehmend technisierten Welt, die Körperwahrnehmung und Körperpraktiken – etwa über Reproduktionstechnologien, genetische Verfahren, Klonen – zutiefst beeinflusst, aber auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse und Interdependenzen verändert, betrachtet Rivera es als dringlich, die Produktivität körperlicher Materialität und die Beziehung des Körpers zur und in der Welt ins Zentrum zu rücken. Dabei rezipiert sie Butlers Betonung der Bedeutung des vulnerablen Körpers ausführlich:

»[...] If we are to make broader social and political claims about the rights of protection and entitlements to persistence and flourishing, we will first have to be supported by a *new bodily ontology*, one that implies the rethinking of precariousness, vulnerability, injurability, interdependency, exposure, bodily persistence and desire, work and the claims of language and social belonging«⁵³.

In der Entwicklung ihrer »Theologisierung des Fleisches« knüpft Rivera unter anderem an das Konzept der »Carnal Anthropology« des lateinamerikanischen Befreiungsphilosophen Enrique Dussel an, der dem westlichen Ratio-Zentrismus und seiner Unterscheidung von Körper und autonomer Seele das Modell der Interdependenz von Fleisch und Geist entgegenhält. Dieses Modell betrachte die Befreiung

49 Vgl. Rivera, Mayra: »A Labyrinth of Incarnations: The Social Materiality of Bodies«, in: U. Auga: 2014, S. 187-198.

50 Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin: 1995, S. 57.

51 Ebd., S. 54. Vgl. zur Materialität des Körpers bei Butler auch: Villa, Paula-Irene: Judith Butler, Frankfurt a.M.: 2003, S. 77-101.

52 M. Rivera: 2014, S. 193.

53 Butler, Judith: »On This Occasion...«, in: Roland Faber/Michael Halewood/Decena Lin (Hg.): Butler on Whitehead: On the Occasion, Lanham u.a.: 2012, S. 3-18, hier S. 12, zitiert nach M. Rivera: 2014, S. 195 (Hervorhebung: MR).

von materieller Not und Unterdrückung nicht als posteriore Aufgabe, sondern verknüpfe sie unmittelbar mit geistiger und spiritueller Befreiung. Mit Bezug auf den Befreiungstheologen Rubem Alves, der Inkarnation als zutiefst schöpferischen Akt versteht – »My flesh overflows and fertilizes the world; the world overflows and my body receives it«⁵⁴ – zeichnet sich Riveras Ansatz dadurch aus, dass er auf die aktuellen Herausforderungen einer technisierten Welt mit einem körperbezogenen ethischen Modell reagiert, in dem die diskursive Verfasstheit des Körpers, seine Vulnerabilität und die lebensspendenden Qualitäten des Fleisches zusammen gesehen werden. Riveras In-Beziehung-Setzung von Butlers Körper- und Vulnerabilitätstheorien mit befreiungstheologischen Ansätzen schafft also das Gegenteil des »Gespenstes« von der »Frau ohne Unterleib« oder dem »Körper ohne Text«, das die Debatten in der deutschsprachigen Rezeption Butlers in den 1990er Jahren – also vor Butlers intensiveren Einlassungen auf das Thema Vulnerabilität – prägten.⁵⁵

3. Widerstände, Irritationen, Herausforderungen – Ambivalenzen der Butler-Rezeption

3.1 Zwischen symbolisch-kulturalistischem Imperialismus und Anregung zum widerständigen Denken: Kwok Pui Lan

Butlers inhaltliche Setzungen und v.a. ihr Sprachstil und ihre Sprachlastigkeit rufen immer wieder »Verärgerungen«⁵⁶ hervor. Auch TheologInnen des globalen Südens stoßen sich an ihrer Fokussierung auf Sprechakte und diskursive Zuschreibungen als Strategien der Unterdrückung. So kritisiert die postkoloniale Theologin Kwok Pui Lan, dass Feministische Theologinnen des Westens ebenso wie Judith Butler »unverhältnismäßig viel Zeit und Energie auf inklusive Sprache und das Geschlecht Gottes verwenden«⁵⁷. Das verbinde diese beiden Zugänge, die im Blick auf die binäre bzw. als solche kritisierte Konstruktion von Identität und Geschlecht so entgegengesetzt seien. Für Frauen der »Dritten Welt« jedoch sei die Auseinandersetzung mit sprachlichen Einschreibungen nicht prioritär: Der »Kampf für Gender-Gerechtigkeit kann für jene, die keinen Zugang zu sauberem Wasser haben und unter Mangelernährung leiden, nicht primär auf kulturell-symbolischer Ebene und ohne Einbeziehung soziopolitischer Kämpfe ausgefochten werden«⁵⁸. Außerdem würde sowohl der Begriff »feministisch« als auch der Begriff »postkolonial«

54 Alves, Rubem: *I Believe in the Resurrection of the Body*, Eugene: 1986, S. 8.

55 Vgl. P.-I. Villa: 2003, S. 78.

56 Ebd., S. 11.

57 Pui Lan, Kwok: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005: S. 129.

58 Ebd., S. 130.

von TheologInnen des globalen Südens abgelehnt – ersterer, weil er mit imperialistisch-universalistisch agierenden und reflektierenden Feministinnen der westlichen Mittelklasse assoziiert würde, und zweiterer, weil er mit dem Verdacht belegt sei, dass eine postkoloniale Theorie nur den Interessen einer in der westlichen Diaspora lebenden Elite des globalen Südens diene.

Letztlich impliziert Pui Lans Argumentation, dass die Zentrierung auf sprachlich-diskursive Festschreibungen und auf genderbezogene Unterdrückungsstrategien Fortsetzungen westlich-imperialer Strategien sind. Andersherum kann gefragt werden, ob Pui Lan nicht jene in 2.2 angesprochene dichotome Gegenüberstellung von globalem Süden und »dem Westen« wiederholt, die Althaus-Reid, Irrarázaval, Rivera oder Isherwood schon im Blick auf die traditionellen Befreiungstheologien kritisierten.

Bezeichnenderweise bringt Pui Lan die westliche Philosophin Butler erst dort positiv ein, wo Butler Anregungen für einen Bruch mit dem »kolonialen, rassistischen, maskulinistischen und heterosexistischen« Diskurs und für die »Inversion, Subversion und Verschiebung dieser regulierenden Praktiken« gibt:

»[...] After troubling gender, she turns to alternative performances of gender, especially homosexual practices such as drag and butch-femme roles, as instances that counteract gender normativity and open up ways for resignification. She says the task is to ›redescribe those possibilities that *already* exist but which exist within cultural domains designated as culturally unintelligible and impossible.‹ Her work prompts us to ask, which are those critical sites of resistance that requeer sexuality, subvert colonial desire, and refuse to naturalize race?«⁵⁹

Diese ausführlich zitierte Passage weist auf vielfache Ambivalenzen hin, mit denen die Rezeption Butlers durch Pui Lan und andere TheologInnen des globalen Südens verknüpft ist: Einerseits werden Butlers Theorien als westliche Konstrukte und darin Fortsetzung eines imperial-phallischen Diskurses betrachtet. Andererseits werden sie dort genutzt, wo sie Widerstandsdiskurse und Handlungsmacht unterstreichen. Hier zeigt sich die eingangs erwähnte Ambivalenz, die die Dynamiken von Widerstand immer begleiten.

3.2 Zwischen realitätsfernem Sprachoptimismus und realitätsnahe Widerstand der kleinen Schritte: Heike Walz

Ambivalenzen und Reibungspunkte stehen auch im Mittelpunkt der Studie von Heike Walz »... nicht mehr männlich und weiblich...?«⁶⁰, die wohl die umfassendste

59 Ebd., S. 143, mit Verweis auf J. Butler: 1990, S. 148f. (Hervorhebung JB).

60 Walz, Heike: »... nicht mehr männlich und weiblich...?« Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a.M.: 2006.

interkulturell-theologische Auseinandersetzung mit Gendertheorie, Befreiungstheologie und Ökumene im deutschsprachigen Raum darstellt. Walz, die sich ebenfalls auf das Verhältnis zwischen Feministischer (Befreiungs-)Theologie und Butlers Diskurstheorie konzentriert, konstatiert – wie Pui Lan –, dass ein zentraler Grund für die geringe Rezeption Butlers durch »Theologinnen aus Afrika und Lateinamerika«⁶¹ im »Sprachoptimismus«⁶² der Diskurstheoretikerin und der damit einhergehenden Vernachlässigung der notwendigen Veränderung soziopolitischer Bedingungen liege: »Im Horizont der theologischen Texte beispielsweise der afrikanischen Theologinnen [...] zeigt sich aber deutlich, das Kultur- und Sprachkritik nur dann erfolgreich sein können, wenn sie mit einer Veränderung von Gesellschaftsstrukturen kombiniert werden«⁶³.

Einen anderen, im Kontext des oben genannten *material* und *body turn* interkulturell-theologisch besonders relevanten Grund für die geringe Rezeption Butlers, sieht Walz in dem erfahrungs- und praxisbetonenden Ansatz der Befreiungstheologien. Das zutiefst körperbezogene befreiungstheologische Erfahrungskonzept stehe dem diskurstheoretischen Zugang Butlers kontrovers gegenüber. Schon in den 1980er Jahren hätten Theologen wie Jaci Maraschin, Rubem Alves und Leonardo Boff den Körper als Ort der Erfahrung von Unterdrückung, Gewalt, Schmerzen und Befreiung theologisch reflektiert und diese körperlichen Erfahrungen mit ethischem Engagement verbunden. Walz fasst die Einsichten der genannten Theologen wie folgt zusammen: »Als Gegendiskurs zur hierarchisch-repressiven Gesellschaft ist die Zuwendung zum Körper für marginalisierte Menschen identitätsbildend und enthält emanzipatorisches Potential. [...] durch den Bezug zu Schmerz und Leiden des Körpers [wird] Ungerechtigkeit nicht verdeckt«⁶⁴. Das befreiungstheologische Diktum der Option Gottes für die Armen materialisiert sich hier also in der Option Gottes für den leidenden Körper.

Diese Konzentration auf den Körper werde in jüngerer Zeit, so Walz, in Aufnahme von Mary Judith Ress,⁶⁵ in ökofeministischen Theologien fortgesetzt. So entwickle besonders Ivonne Gebara eine »corporale Epistemologie«⁶⁶. Die konkreten Körper von Frauen – »der Mapuche Frauen, der Einwohnerinnen, der Bäuerin-

61 Ebd., S. 75.

62 Ebd., S. 401. Walz zitiert hier eine Formulierung von Ladner, Gertraud: »Befreiung ohne Subjekt? Judith Butler feministisch-theologisch gegengelesen«, in: Schlangenbrut 22 (2004), S. 15-19, hier S. 16.

63 H. Walz: 2006, S. 401.

64 Ebd., S. 303, mit Verweis auf Kriesel, Stephan: Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens, Luzern: 2001.

65 Vgl. Ress, Mary Judith: »Without a Vision the People Perish« (Proverbs 29:18). Reflections on Latin American Ecofeminist Theology, Santiago: 2003.

66 H. Walz: 2006, S. 297.

nen, der Lehrerinnen«⁶⁷ – würden hier nicht nur deshalb zum »neuen Locus der Theologie«⁶⁸, weil Erfahrungen der Unterdrückung wie der Befreiung körperliche Erfahrungen seien und somit, so Gebara, der »oftmals geschundene und verachtete, ebenso wie der genießende und Lust empfindende Körper von Frauen [...] mittlerweile für viele der Ausgangspunkt ihrer Theologie und Hermeneutik«⁶⁹. Gebara geht in ihrem Verständnis des Körpers vielmehr noch einen Schritt weiter und betrachtet den Körper als wissenden Körper. Als solcher steht er der Vernunft nicht mehr gegenüber – als das Andere der Vernunft. Gebara folgt eher einer monistischen Vorstellung, wenn sie schreibt: »Die Vernunft ist nichts anderes als dass sich unser Körper über sich und über die Welt bewusst ist. Deshalb drückt sich die verkörperlichte Vernunft über vielfältige Aktivitäten und Kreativitäten aus«⁷⁰.

In der abschließenden, kritisch auswertenden Gegenüberstellung »Befreiungstheologie und Butlers poststrukturalistische Geschlechterkonstruktion in produktiver Spannung«⁷¹ nimmt Walz die divergenten Körperkonzeptionen – den »diskursiven« Ansatz Butlers und die »subjektive« Perspektive der Befreiungstheologie – unter der Fragestellung auf:

»Wie also können die subjektiven, als authentisch empfundenen, existentiellen Erfahrungen mit dem Körper [wie sie die Befreiungstheologien betonen] ernst genommen werden, ohne aus der Reflexion auszublenden, dass diese Erfahrungen [dem Butlerschen Ansatz folgend] durch gesellschaftliche und kirchliche Diskurse bestimmt und geformt sind? Was bedeutet dies für die Körpertheologie und ihren Anspruch auf Widerständigkeit? Wie viel Spielraum für eigene, diskursiv nicht einholbare Erfahrungen bleibt vorhanden? Sind Körper wirklich der Ausgangspunkt für eine politisch widerständige Theologie oder sind sie der Ort, an dem sich gesellschaftliche und kirchliche Körperpolitiken einschreiben?«⁷²

In diesen Fragen eröffnet Walz das gesamte Panorama der Kritik und Fragen, die die Veröffentlichung von Butlers »Das Unbehagen der Geschlechter« auch und gerade in Deutschland ausgelöst hat.⁷³ Die interkulturell-theologisch besonders relevante Pointe von Walz' Rezeption dieser Debatte liegt jedoch weniger darin, dass sie mit dem von Ulla Jäger, Gesa Lindemann und anderen entwickelten Konzept des doppelten Körpers bzw. des Leib-Körpers eine spannungreiche Versöhnung der

67 Gebara, Ivonne: »10 Años de Con-spirando«, in: Con-spirando 40 (2002), S. 3-13, hier S. 7, zitiert aus: H. Walz: 2006, S. 297.

68 M. J. Ress: 2003, S. 19.

69 Gebara, Ivonne: Art. »Ökofeminismus«, in: Elisabeth Gössmann et al. (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh: 2002, S. 422-424, S. 422.

70 I. Gebara: 2002 (10 Años), S. 7, zitiert aus: H. Walz: 2006, S. 297.

71 H. Walz: 2006, S. 394.

72 Ebd., S. 427.

73 Vgl. dazu auch P.-I. Villa: 2003, S. 77-101.

verschiedenen Zugänge vorschlägt und auf die Vermittlung von befreiungstheologisch-subjektiv »authentischer« Körpererfahrung und Butlers diskursiver Perspektive überträgt. Der besondere und weiterführende Impuls liegt vielmehr darin, dass aus eben dieser Verbindung heraus die höchst politische Bedeutung des Körpers unterstrichen wird. »Butlers Politisierung ›privater‹ Themen, namentlich Geschlechtsidentität, sexuelle Orientierung und Lebensformen« und ihr »subversives Verschieben der Geschlechternormen« bilde, so resümiert Walz, anders als frühere utopische Projekte der Befreiungstheologie oder der Feministischen Theologie einen realistischen Weg, um »im Kleinen Veränderungen« zu bewirken.⁷⁴ Es geht um den »kleinräumigen Widerstand gegen die Geschlechterordnung«⁷⁵, dessen umso größere politische Bedeutung Walz in Übertragung der Einsichten auf das Feld der weltweiten Ökumene plausibilisiert. Angesichts der hier anhaltenden Kontroversen über körperbezogene Themen, die oftmals theologisiert oder kulturalisiert und damit vermeintlich immun gegen dekonstruierende Anfragen gemacht werden, bleiben weitere mehrperspektivische körperbezogene Studien im interkulturell-theologischen und ökumenischen Kontext ein dringendes Desiderat.

4. Die Risse offen lassen und lernen zu verlernen, um neu zu lernen – ein nicht-abschließender Ausblick

Ich habe den Beitrag mit dem Dilemma des Nicht-Hörens des Anderen und der Nicht-Kommunikation mit dem Anderen eröffnet sowie auf die Entstehung von Widerstand im Raum des Ambivalenten, in den liminalen Zwischenräumen und Knotenpunkten verwiesen. Die dargestellten Anknüpfungen an Judith Butler spiegeln sowohl das Ringen um Kommunikation wider – sowohl mit Butler, als auch mit anderen theologischen Entwürfen oder in der Vermittlung zwischen diesen. Sie zeigen aber auch, wie sich im Raum der Ambivalenz und am Knotenpunkt der Begegnung kontinuierlich Bedeutungen verschieben, Identitätskonstruktionen aufbrechen und sich neu formieren. Der Zwischenraum der Aushandlung und Begegnung ist der höchst kreative Raum der Differenzen, aber auch ein höchst verzerrlicher Raum.

Ein wichtiger Impuls Butlers für die Interkulturelle Theologie liegt in der Erinnerung daran, die Risse und den Raum für die Brüche und den Widerstand, aber auch für das Hören des Anderen, für Vielfalt und Kreativität, offenzuhalten. Es gilt – noch radikaler, subversiver und mehrperspektivischer – Konventionen und Grenzen zu überschreiten, statt durch Deutungen Differenzen zu glätten und theologische oder kulturelle Harmonien und universale Einheitsvorstellungen zu erzeugen.

74 Vgl. H. Walz: 2006, S. 405.

75 Ebd., S. 431.

Jüngere Arbeiten Butlers zeigen, dass die Diskurstheoretikerin den Raum der Öffentlichkeit und den Zwischenraum der Begegnung auch höchst materiell denkt und die leibliche Präsenz – einschließlich der der Akademikerin – in diesen Räumen für eminent wichtig erachtet. Sie erinnert die Interkulturelle Theologie damit an das befreiungstheologische Diktum des Zuhörens und der Präsenz an der Basis. Nur so bleiben die Risse dauerhaft offen, werden Gewissheiten dekonstruiert und dezentriert und vollzieht sich ein »Lernen zu verlernen, um wieder zu erlernen«⁷⁶.

76 Mignolo, Walter D.: Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität, Wien: 2012, S. 169.

Theology, Science, and Sexual Diversity

Judith Butler and Rabbinical Judaism

Yiftach Fehige

Bernhard Grümme and Gunda Werner asked for contributions to their edited volume that look at the work of Judith Butler in relation to theology. In what follows, I enthusiastically accept their invitation. It provides me with the unique opportunity to argue that Rabbinic Judaism has every reason to welcome the kind of pluralism regarding human sexuality that, in past work, I have demonstrated Butler to promote.¹ Pluralism regarding human sexuality means the affirmation of sexual diversity for various kinds of benefits—scientific, moral, theological, political, etc. Such a pluralism is committed to three basic principles:

“First, nature/nurture is indivisible. Second, organisms—human and otherwise—are active processes, moving targets, from fertilization until death. Third, no single academic or clinical discipline provides us with the true or best way to understand human sexuality.”²

Butler’s theory of human sexuality satisfies all three principles. In what follows I will zoom in mainly on the third principle.

To that effect, I will first define sexual diversity as a theological topic at the interface of science and religion. This point of entry into the discussion primarily reflects my own interests. Interests, however, are often guided by convictions about the necessary priorities of contemporary theological discourse. It seems indisputable that the sciences exercise a largely uncontested cultural authority today, and this is of enormous consequences for religion.³ The sciences also come into focus insofar as scientific facts are often cited to challenge Butler’s critique of a “heterosexual ontology” of bodies. I will largely focus on transgender identities in

-
- 1 See Fehige, Yiftach: *Die Geschlechtererosion des Semantischen Realismus. Eine Logisch-Semantische Untersuchung zum Begriff des Biologischen Geschlechts*, Paderborn: 2006.
 - 2 Fausto-Sterling, Anne: *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: 2000, p. 235.
 - 3 See Scruton, Roger: *The Soul of the World*, Princeton: 2014, p. 55-75.

my discussion here, and therefore it is important to consider Butler's contention that the

“‘real’ and the ‘sexually factic’ are phantasmatic constructions—illusions of substance—that bodies are compelled to approximate but never can [...] this failure to become ‘real’ and to embody ‘the natural’ is, [I] would argue, a constitutive failure of all gender enactments for the very reason that these ontological locales are fundamentally uninhabitable.”⁴

Nature and Culture are abstractions of a more primordial reality of human existence, I take Butler to argue, and each expresses the other in a qualified sense—a very romantic idea.⁵ When I look at Butler's work in a second step, I will provide reasons in support of her view that the “sexually factic” is “uninhabitable.” I will transition into a discussion of her work on sexual diversity by considering the most intriguing debate over reforms to the UK *Gender Recognition Act* of 2004 (GRA). The GRA was among the most pioneering legal frameworks to guide gender transitions. Even so, problems remained and in 2018 the UK government entered public consultation about its resolution proposals. The nature of the debate that ensued likely surprised many, and not only government officials. In comparison, and considering the extent of physical and verbal assaults that occurred in that debate, the Brexit negotiations look like a walk in the park, as they say.⁶ I will argue that Butler's position against a “matrix” of “compulsory heterosexuality” and in favor of sexual diversity is committed to scientific pluralism. This will raise the important question as to the compatibility of scientific pluralism and theology. Considering Butler's Jewish origins,⁷ I will relate to the tradition of Rabbinic Judaism, and to that effect draw on the work of Menachem Fisch to make a case for a pluralist theology of human sexuality.

4 Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: 1999, p. 186.

5 See Fehige, Yiftach: »Poems of Productive Imagination. Thought Experiments, Christianity, and Science in Novalis«, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (2013), p. 54-83.

6 See Baggs, Michael: »Gender Recognition Act: Why We Want Identity Rules Changed«, in: *BBC News*, October, 17, 2018. <https://www.bbc.com/news/newsbeat-45838021> [06.04.2020].

7 See Aloni, Udi: »Judith Butler: As a Jew, I Was Taught It Was Ethically Imperative to Speak Up«, in: *Haaretz*, February 24, 2010. <https://www.haaretz.com/1.5052023> [12.02.2020].

1. Sexual Diversity in Theological Perspective

Theology “struggles with the contested and different definitions of gender, sex, and sexuality.”⁸ Advocates of—what I label for reasons of convenience—traditional theologies are less inclined to engage seriously with the results of “sexual diversity studies”⁹ (SDS). This comes as little surprise if one knows a little bit about the history of each, and yet, both have something in common and that should be reason enough for mutual engagement. Both are questioned in their academic credibility today: only ideology—no substance!¹⁰ Moreover, the “fact is that we must find a way to talk [...] about sexual and gender diversity as a shared human reality and not merely a product of individual choices or cultural construction.”¹¹ And, theology is at risk of becoming irrelevant in this respect. Even in the most Christian of all so-called “first-world” nations sexual standards and activities have changed at a breathtaking pace since World War II:

“In a remarkable short period of time, views of normal and abnormal sexual practices underwent a revolutionary transformation: Sex shifted from a tabooed to an omnipresent topic. Cultural norms no longer confined approved sexual activity to married partners but came to accept a far wider variety of practices, identities, and objects of desires. Indeed, not to be having sex might be one of the last sources of sexual shame.”¹²

There is much work to be done, and theology has every reason to engage with SDS, including Butler, unless it rests content with a position of cultural insignificance.

Every theory of human sexuality must answer the following three questions¹³:

-
- 8 Jung, Patricia B./Vigen Aana M.: »Introduction«, in: Patricia B. Jung, Patricia B/Aana M. Vigen (Hg.), *God, Science, Sex, Gender: An Interdisciplinary Approach to Christian Ethics*, Urbana: 2010, p. 1-19, hier p. 5.
 - 9 Sexual Diversity Studies is the exploration, analysis, and challenge of the ways in which sexuality is shaped in diverse contexts and the diverse impacts those contexts in turn have on people's lives. My university is home to the Mark S. Bonham Centre for Sexual Diversity Studies: <http://sds.utoronto.ca>. See, for example *Congregation for Catholic Education: »'Male and Female He Created Them.' Towards a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education«*, Vatican City: 2019.
 - 10 See Evans, Jennifer: »Are Gender Studies Under Assault Globally?«, in: *Social Science Space*: January 10, 2019. <https://www.socialsciencespace.com/2019/01/are-gender-studies-under-assault-globally/>; Kubitz, Heinz-Werner: »Ist Theologie eine Wissenschaft? Lehre unter Denkmalschutz«, in: *Der Tagesspiegel*, April 4, 2015. <https://www.tagesspiegel.de/wissen/ist-theologie-eine-wissenschaft-lehre-unter-denkmalschutz/11588538.html>
 - 11 P. B. Jung/A. M. Vigen: 2010, p. 9.
 - 12 Horwitz, Alan V.: *What's Normal: Reconciling Biology & Culture*, Oxford: 2016, p. 169.
 - 13 See for a defense of that explanatory threshold: Roughgarden, Joan: *The Genial Gene. Deconstructing Darwinian Selfishness*, Berkeley: 2009.

- (1) Why sexual reproduction?
- (2) Why sexual dimorphism?
- (3) Why sexual diversity?

These are meaningful questions because neither sexual reproduction, sexual dimorphism, nor sexual diversity are self-evident in their existence. Sexual reproduction (procreation by means of recombination of hereditary material) raises questions because in nature we also find asexual reproduction (by means of budding, fragmentation). Why are there two kinds of reproduction in nature? Similarly, the phenomenon of “hermaphroditism” (production of eggs and sperm by a single body) motivates inquiries into the nature of sexual dimorphism (a single body produces exclusively either eggs or sperm). Which came first, and how to relate both? And, insofar as reproduction is to be essential to sexuality, variety in sexual behavior requires an explanation. Only certain kinds of hetero-sexual behavior are procreative.

Traditional theologies provide the following answers to questions (1), (2), and (3)¹⁴:

- (A) Sexual reproduction is a blessing and means participation in the creative work of God.
- (B) Sexual dimorphism symbolizes complementarity in procreativity.
- (C) Sexual diversity is the result of natural or moral deviation.

In the encounter with Darwinian evolutionary theory, these answers were only deprived of their supernatural character, but not challenged any further than that¹⁵:

- (A') Sexual reproduction is a mechanism of evolution.
- (B') Sexual dimorphism is a universal template in nature and a function of efficient gamete allocation.
- (C') Sexual diversity is a natural deviation.

The dichotomy of facts and values allowed the delegation of moral and political questions concerning sexual diversity to other disciplines,¹⁶ as the “scientific com-

14 See for a defense of such a traditional theology in the idiom of analytic philosophy: Swinburne, Richard: *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford: 2007, p. 298-317 and pp. 361-363.

15 See for a defense of this view: Roughgarden, Joan: *Evolution's Rainbow. Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley: 2009.

16 See for a succinct characterization, and a historical and philosophical critique of the fact/value dichotomy: Putnam, Hilary: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge MA: 2002.

munity was best understood as distinct from the surrounding society.¹⁷ The sciences were claimed to discover only the facts. Matters of value are for philosophers and policy makers to address, and they form a radically different set of issues. And, given the relegation of theology to the non-scientific realm exclusively, insofar as theology has any meaningful contribution to make to discussions about human sexuality in modern societies, it must be in the moral and political arena. Accordingly, a very common response, as a concession to calls for greater LGBTQ equity from the standpoint of traditional theologies, is to employ the ethical principle of toleration in order to uphold **(A)**, **(B)**, and **(C)**:

(T) If not the result of individual moral failure, sexual diversity reflects genetic defects or brain dysfunctionalities. Like every other sick person, the sexually deviant has a right not to be discriminated on grounds of a naturally occurring pathology.¹⁸

But how are we to relate **(A)**, **(B)**, and **(C)** and **(A')**, **(B')**, and **(C')**? If theology is interested in relating meaningfully to what the sciences have to say—and not just blindly follow them—it will have to exercise a more critical role in receiving scientific claims.¹⁹ And, advocates of traditional theologies do know how to be extremely critical when the sciences are not supportive of their positions. A most prominent, and in the present context very instructive, example is Alvin Plantinga's objection to Darwinian evolutionary theory insofar as it is meant to be of *absolute* explanatory scope.²⁰ He is happy to concede that the theory may serve us well to understand much of the animate world. But when it comes to human nature, the theory runs into trouble, according to Plantinga. In other words, Plantinga argues that the nature of humanity reveals the explanatory limits of the theory. Whatever the merits of **(A')**, **(B')**, and **(C')** may be, if Plantinga is right, they won't be sufficient to answer **(1)**, **(2)**, and **(3)**. What he basically argues is that we are confronted with a paralyzing conflict of two cognitive values, namely the values of explanatory power and truth. Behavior that is conducive to success as defined by Darwinian evolutionary theory does not require *true* beliefs—maybe not even *beliefs* altogether! It really does not matter if a tiger or a lion is in front of you, what matters is that you run in response to triggers which you instinctively perceive as dangerous. If that is true, then—Plantinga contends—the probability is very low that the beliefs that human minds produce are true. And, if that is true, then we have no reason to believe that

17 Douglas, Heather: *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, Pittsburgh: 2009, p. 60.

18 See for a detailed reconstruction and critique of that line of reasoning: Fehige, Yiftach: »The Role of the Imagination in Transsexual Crossing«, in: Gerhard Schreiber (Ed.): *Transsexuality in Theology and Neuroscience*, Berlin/New York: 2016, pp. 577-595.

19 See for detailed defense of this contention: Fehige, Yiftach: »Transsexuality: Reconciling Christianity and Science«, in: *Toronto Journal of Theology* (2011), p. 51-71.

20 See Plantinga, Alvin: *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, & Naturalism*, New York: 2012.

Darwinian theory itself is true, because it is assumed here that a theory is a set of beliefs deemed to be true. Since we believe that the theory is probably true, we have reason to look for alternative explanations, argues Plantinga, in order to understand why our minds are capable of such great discoveries as Darwin's theory of evolution by natural selection. According to Plantinga, theism offers an explanation, and in the absence of naturalism, such an explanation is a serious contender for the best explanation. A benevolent, rational God created the human mind by means of Darwinian evolution, Plantinga contends, and that is why the human mind can discover deep truths about itself and the world. The choice before us, Plantinga claims is either universal explanatory scope or truth. If we choose truth, then we have reason to limit the explanatory scope of Darwinism.

Plantinga's critique of Darwinism impressed even some deeply committed atheists, such as Thomas Nagel.²¹ This remarkable alliance is understandable because both are committed to a monolithic metaphysics. There is one truth, and diversity in explanations and theories ought to be overcome. This metaphysical commitment is accompanied by an epistemological confidence in our abilities to select competing explanations and theories in a methodologically controlled way for the sake of a single unified account of everything there is. Such a position is called "scientific monism" when it is assumed with respect to the scientific domain, and when assumed for the sake of an integration of science and religion I label it "theological monism."²²

Insofar as traditional theologies are committed to theological monism, their position on sexual diversity, is therefore "diversity-avoidant" in two respects. Firstly, sexual diversity is tolerated on grounds of ethical considerations but not accepted as part of God's creation. Secondly, theology and the sciences are integrated such that their explanations and theories for the same phenomenon are arranged as being complementary. Considering Plantinga's theistic Darwinism in light of **(1)**, **(2)**, **(3)**, and **(A)**, **(B)**, **(C)**, as well as **(A')**, **(B')**, **(C')**, the following position emerges:

(T') Sexual diversity is not part of God's creation and may be tolerated only on grounds of ethical considerations.

(T') engages with the sciences. It argues for integration. Furthermore, it rightly overcomes the fact/value dichotomy, and highlights an important way in which

21 See Fehige, Yiftach: »Moving Further Beyond Secularism. A 'Lutheran' Reading of the Cosmology of Thomas Nagel«, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (2018), p. 229-254.

22 See Fehige, Yiftach: »The Opposite of Rationality is Rationality: On Science, Religion, and Pluralism«, in: Gerhard Schreiber (Ed.): *Interesse am Anderen*, Berlin/Boston: 2019, pp. 557-579.

facts and values are entangled to a significant degree.²³ These characteristics could be viewed as strengths of **(T)**. Plantinga's theistic Darwinism has merits in these respects. It is important to note, however, that **(T)** leads to numerous incoherent claims once spelled out in more theological detail.²⁴ More important in the present context, however, is that **(T)** limits the scope of its value-considerations to cognitive values. But there is another value judgment on the path to **(T)**. The argument is that there is a conflict in the relevant set of *cognitive* values and thus theistic Darwinism is argued to become a viable option. This is the value-judgment that is made explicit. What is not made explicit is the judgment *against diversity as a value!* Sexual diversity is not to be part of nature. This means in the perspective of theistic Darwinism that sexual diversity is not to be part of God's creation. But, why not to widen the scope of value considerations? There is certainly theological warrant to do so. For example, in discussions about transgender identities, Gen. 1:26-28 is often "taken as a strong endorsement of sexual dimorphism, if not a normative heterosexuality."²⁵ But things are a bit more complicated here—as it is so often the case. Even "if the introduction of sexual distinction is related here to procreation as its necessary presupposition, this does not of itself mean that Gen. 1:26-28 thereby limits the ends of human sexuality [...] solely to procreation."²⁶ Such a reading misunderstands entirely the linguistic situation of Gen. 1:27:

"While the 'image of God' asserts the resemblance of humanity to God and warrants humanity's special status in the created order, the addition of the 'male and female He created them' looks forward to the command and blessing to 'fill the earth,' asserting humanity's placement among the creatures of the earth."²⁷

In doing so, the stated sexual dimorphism is simply assumed, and not given any theological weight in and of itself. The sexual dimorphism that the text assumes has its roots in the characteristic Israelite extended family under harsh agricultural conditions, which necessitated a large supply of labor. I doubt theology is interested in arguing for the revival of ancient Israelite society in response to contemporary calls for greater LGBTQ equity.

23 See Larry Laudan: *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley: 1984.

24 See for a defense of this view: Fehige, Yiftach: »Towards a Theology of Sexual Diversity: A Tightrope Walk between Christianity and Science«, in: *Zygon. Journal of Religion and Science* (2013), pp. 35-59.

25 Di Vito, Robert: »'In God's Image' and 'Male and Female': How a Little Punctuation Might Have Helped«, in: P. B. Jung/A. M. Vigen: 2010, pp. 167-183, p. 175.

26 Di Vito: 2010, p. 175-176.

27 *Ibid.*, p. 174.

2. The UK's GRA and Butler on Diversity

On July 3, 2018, the UK Government Equalities Office released its proposal to implement revisions to the GRA of 2004 and thereby initiated a process of public consultation.²⁸ The *Reform of the Gender Recognition Act – Government Consultation*²⁹ that was presented to parliament by the Minister for Women and Equalities states as the goal of the proposed reform the following: “The Government wants to make the legal recognition process less intrusive and bureaucratic for trans people.” (p. 11) The goal was not to revisit one of the most remarkable stipulations of the GRA of 2004, which can be found in section 9(1) of the act: “

Where a full gender recognition certificate is issued to a person, the person's gender becomes for all purposes the acquired sex (so that, if the acquired gender is the male gender, the person's sex becomes that of a man and, if it is the female gender, the person's sex becomes that of a woman).³⁰

Gender determines sex, according to GRA. The reforms that were proposed to GRA concerned exclusively the process of obtaining a *Gender Recognition Certificate* (GRC). The process is deemed to be too costly and unnecessarily medicalized, among other things. And, yet, discussions about procedural matters turned quickly into a debate about the *ontology* that guides the GRA. In a way this was foreseeable because the law continues to operate with a binary model of human sexuality in its characterization of the relationship between sex and gender.³¹ This permitted discussions about the relationship between biological facts and social realities considering imagined scenarios where “male-body” women enter space reserved for “female-body” women. Some of those opposing the reforms used the opportunity afforded by such discussions to argue for limitations to the toleration in the recognition of transgender identities. Among those were also some who objected “strongly on religious grounds.”³²

What is remarkable is the unintended alliance that emerged between the Rosh Beis Din of the Federation of Synagogues in the UK, Rabbi Dayan Yisroel Yaakov Lichtenstein, and some feminist critics of the proposed reforms. In targeting the GRA ontology, some feminists found themselves siding with Lichtenstein, arguing

28 <https://www.gov.uk/government/consultations/reform-of-the-gender-recognition-act-2004> [06.04.2020].

29 https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/721725/G-RA-Consultation-document.pdf [06.04.2020].

30 <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2004/7/section/9> [06.04.2020].

31 See Sharpe, Andrew: »A Critique of the Gender Recognition Act of 2004«, in: *Bioethical Inquiry* (2007), pp. 33-42.

32 <https://www.gires.org.uk/the-gender-recognition-act-discussion-july-2019/> [06.04.2020].

that transgender women are not women.³³ “Some people believe apparently that transwomen can be biologically female because they take hormones. And, that’s not true. And, it doesn’t matter how much Judith Butler you read, that is not going to become true.”³⁴ This is a reading of Butler more common among feminist philosophers than one would expect to find given the principle of charitable interpretation. Butler’s work is challenging because of her prose and the eclecticism it exhibits. It does require a great deal of analytic work. But it is nevertheless difficult to follow a reading of her work such that Butler is taken to suggest that biological femaleness is defined by a certain level of hormones in a human body. What is true is that Butler calls such definitions into question, and for reasons that will lead us to a skeptical position regarding (**T**).³⁵

Butler’s notion of intelligible gender is central here. With that, she endorses the view that science not only produces information, “but it also produces meanings. Indeed, as even some conventional philosophers of science realize, the results of scientific research *are* information only if they have meaning for us: an undecipherable string of numbers of nonsense syllables is not yet information.”³⁶ In my reading, Butler presents gender as a cluster concept—a concept that is defined by several concepts. Each of those concepts is indispensable to retain the intelligibility of “gender,” and none of them is more foundational than the other concepts. She identifies four concepts: biological sex, social expression of sex, sexual practice, and sexual desire.³⁷ Following Foucault, she is interested in the power relations that drive established notions of gender, and she is interested in understanding what exclusions they create. And, like Foucault she rejects the idea of a sovereign subject—one that transcends those power relations—to bring about change for the sake of inclusion. “For Foucault, [...] prohibitions are invariably and inadvertently productive in the sense that ‘the subject’ who is supposed to be founded and produced in and through those prohibitions does not have access to a sexuality that

33 Lichtenstein’s position: “I can state categorically that Jewish law does not recognise any change in sex of male to female or female to male under any circumstances.” (Jacobs, Elie: »Could Transgender Rights infringe upon Religious Rights?«, in: Jewish Chronicle, October 11, 2018. <https://www.thejcc.com/news/news-features/transgender-rights-clash-with-religious-rights-1.470798>)

34 See »A Woman’s Place is Turning the Tide (Kathleen Stock, Brighton, 16th July 2018)«, Accessed April 6, 2020, Minutes 10:30-10:42. https://www.youtube.com/watch?v=bg4_E6Y4POc Accessed April 6, 2020, Minutes 10:30-10:42.

35 I am basing the reading of Butler that I am presenting here on four of her books: *Gender Trouble*, New York: 1999; *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, New York: 1993; *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: 1997a; *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: 1997b.

36 Harding, Sandra: *Whose Science? Whose Knowledge: Thinking from Women’s Lives*, Ithaca: 1992.

37 See J. Butler: 1999, p. 23.

is in some sense ‘outside,’ ‘before,’ or ‘after’ power itself.”³⁸ Exclusion and inclusion always go hand in hand. Individuals assume a position not by an intentional act but following a grid that gives meaning to their embodied sexual desires and practices in specific social settings.

Following Derrida, Butler conceives of social change as a function of the instability that is inherent in the reiteration of the unstable signification processes that accompany any such positioning. As a consequence, sexual diversity is not the result of an assertion that would reflect the inner core of true sexual identities in intentional deviation of established norms. It is the instability inherent in the “iterability that governs the possibility of social transformations.”³⁹ Iterability’s government reaches the inner realm of the “formation of the subject,” a formation that is not merely a mechanistic appropriation of norms, nor is it a voluntaristic appropriation.⁴⁰

The central point of Foucault’s notion of power is that power “doesn’t only weigh on us a force that says no; it also traverses and produces things, it induces pleasure, forms of knowledge, produces discourses.”⁴¹ Butler’s critique of the “heterosexual matrix” is primarily genealogical in that she does not reference “a subject that is either transcendental in relation to the field of events or runs in its empty sameness throughout the course of history.”⁴² She is less interested in history than Foucault. Instead her focus is on the linguistic character of human existence and its substantializing effects, especially insofar as the materiality of embodiment is concerned: “To return to matter requires that we return to matter as a *sign*, which in its redoublings and contradictions enacts an inchoate drama of sexual difference.”⁴³

Such a position is not committed to idealism or social constructivism. Its ontological commitment can be captured in terms of a cognitive pragmatism: “There are ‘external facts’, and we can say *what they are*. What we *cannot* say—because it makes no sense—is what the facts are *independent of all conceptual choices*.”⁴⁴ In consequence, the “replication of heterosexual constructs in non-heterosexual frames brings into relief the utterly constructed status of the so-called heterosexual original. Thus, gay is to straight *not* as copy to original, but, rather, as copy to copy.”⁴⁵ Similarly revealing is the sociological phenomenon of the firm assertion of sexual dimorphism in the “trans-sexual” crossing from perceived incorrect to assumed

38 Ibid., p. 39.

39 J. Butler: 1997b, p. 147.

40 J. Butler: 1997a, p. 119.

41 Chomsky, Noam/Foucault, Michel: *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*, New York: 2006, p. 153.

42 N. Chomsky/M. Foucault: 2006, p. 150.

43 J. Butler: 1993, p. 49.

44 Putnam, Hilary: *The Many Faces of Realism*, LaSalle: 1987, p. 33 (emphasis in the original).

45 J. Butler: 1999, p. 41.

correct embodiment of sexual identity.⁴⁶ Butler has therefore a point in maintaining “a non-causal and non-reductive connection between sexuality and gender [...], as it seems crucial to retain a theoretical apparatus that will account for how sexuality is regulated through the policing and the shaming of gender norms.”⁴⁷

Considering Butler’s critique of a dominant ontological matrix of compulsory heterosexuality, **(T)** becomes questionable in both its naturalization of sexual dimorphism and its moralization of sexual diversity. The heteronormative integration of science and theology in theistic Darwinism is rendered meaningless if it is true “that the language of biology participates in other kinds of languages and reproduces [a] cultural sedimentation in the objects it purports to discover and neutrally describe.” The cultural sedimentation consists of the “assumptions regarding the relative status of men and women and the binary relation of gender itself [...]”.⁴⁸ Those assumptions have come into critical focus with respect to Darwin’s theory of sex selection, and beyond.⁴⁹

Science is a social institution.⁵⁰ The diversity of social factors impacting the sciences partly explains diversity within the sciences. In effect, employing Butler’s critique against **(T)** leads us to diversity of two different kinds: a material kind that concerns sexual diversity and a formal kind that is about diversity within the sciences that inquire into the nature of human sexuality. And this raises important questions about **(T)**. For example, actual explanatory practice appears very diverse, and that diversity can be explained in terms of the diversity of the interests and values that guide explanatory practice in science.⁵¹ And, if that diversity is indeed irreducible then diversity in scientific explanatory practice seems impossible to overcome. Pluralists about diversity argue that such diversity is a good thing—it is beneficial for various reasons.⁵² *I read Butler as a pluralist in this sense.* I take her work to acknowledge an inescapable double relativity of all our knowledge.⁵³ It is relative to interests and values in its *production*. And, it is relative to interests and values in its *application*.

46 Vgl. Hirschauer, Stefan: Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel, Frankfurt a. M.: 2015.

47 J. Butler: 1993, p. 238.

48 J. Butler: 1999, p. 139.

49 See Richards, Eveleen: Darwin and the Making of Sexual Selection, Chicago: 2017.

50 See Longino, Helen: Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry, Princeton: 1990.

51 See Fox-Keller, Evelyn: Making Sense of Life. Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines, Cambridge MA: 2002.

52 See Chang, Hasok: Is Water H₂O? Evidence, Realism, and Pluralism, Boston: 2012.

53 See Ruphy, Stéphanie: Scientific Pluralism Reconsidered. A New Approach to the (Dis)Unity of Science, Pittsburgh: 2016, p. 78.

An excellent case in point are evolutionary explanations for sexual reproduction.⁵⁴ About twenty accounts exist today as to why sexual reproduction evolved in addition to asexual reproduction. Not even one has commanded wide assent in the scientific community.⁵⁵ And, very good reasons can be offered to make sense of that situation. One compelling way to look at it is that there are diverse interests and values to be considered that drive the descriptions and models of the various relevant aspects—ranging from population genetics⁵⁶ to biochemical mechanisms involved in cell division in the production of gametes.⁵⁷ Each of those aspects are indispensable when accounting for the evolution of sex in its entirety.⁵⁸ Unification in terms of scientific monism can only be achieved by means of a significant degree of abstraction from those values and interests. But it is exactly those values and interests that imbue the accounts of the various individual aspects with explanatory power in the first place. Many of the existing accounts are indispensable because they touch on highly relevant aspects to be considered in order to make sense of the evolution of sexual reproduction in its full reality. What follows is a significant synchronic diversity of scientific explanations regarding one and the same natural phenomenon, namely the evolution of sexual reproduction.⁵⁹ Moreover, there are models available to account for evolution of sexual reproduction such that sexual diversity becomes an integral part of nature.⁶⁰

There is good reason, obviously, to render sexual binarism and scientific monism dubitable. Insofar as theological monism depends on scientific monism it becomes untenable in its formal position. And so is the situation with respect to **(T)** insofar as it depends on theological monism. Moreover, questions arise as to the sexual binarism that **(T)** declares to be factually true. The “sexually factic” is “uninhabitable,” and serious conceptual alternatives are possible. This leaves the question as to what to make of the emerging pluralism from a religious point of view, such as that of Rabbinic Judaism.

54 See Fehr, Carla: »Explanations of the Evolution of Sex: A Plurality of Local Mechanisms«, in: Stephen Kellert et al. (Ed.), *Scientific Pluralism*, Minnesota: 2006, pp. 167-189.

55 See Ruse, Michael: 2012. *The Philosophy of Human Evolution*, Cambridge: 2012, p. 186.

56 See J. Roughgarden: 2009.

57 Bernstein, Harry/Bernstein, Carol/Michod Richard E.: »Meiosis as an Evolutionary Adaptation for DNA Repair«, in: IntechOpen, November 7, 2011. <https://www.intechopen.com/books/dna-repair/meiosis-as-an-evolutionary-adaptation-for-dna-repair>

58 See Longino, Helen E.: *Studying Human Behaviour. How Scientists Investigate Aggression & Sexuality*, Chicago: 2013.

59 Meirmans, Stephanie/Strand, Roger: »Why are there so many theories for sex, and what do we do with them?«, in: *Journal of Heredity* (2010), pp. 3-12.

60 See J. Roughgarden: 2009.

3. Eilu v'Eilu

“JQY” stands for *Jewish Queer Youth* and it is the name of “a nonprofit organization supporting and empowering LGBTQ youth in the Jewish community.” It states as its “philosophy”:

“Eilu v'Eilu literally translated means both ‘these and those.’ The origin story of this phrase is symbolic of a fundamental Jewish value: the notion that conflicting ideas can simultaneously be true. We learn that Hillel and Shammai (two of the most notorious debaters in the history of the Talmud) disagreed on a legal statute, and fiercely argued over their opinions—each of which they held as deeply true. Just then, a booming voice came forth and proclaimed, ‘both these and those are the living words of God.’ (Eruvin 13b) Both ideas, though seemingly in conflict, were true at the same time. Eilu v'Eilu. Eilu v'Eilu affirms both Jewish and queer values.”⁶¹

There is considerable diversity indeed that characterizes the “*Bavli*” (the Babylonian Talmud). But does it support pluralism? To be clear about my terminology, diversity means difference that results in variety that is of significance. Pluralism means the affirmation of such diversity for reasons of benefit of various kinds (cognitive, political, moral, social, etc.). Is there reason to think that such pluralism has merits from the Talmudic point of view? According to Menachem Fisch, the answer is in the positive.⁶²

While Fisch mistakenly assumes that the Talmud is the only “formative canon” that is “self-consciously dialogical,”⁶³ he is correct that “the *Bavli* resembles [...] a series of protocols of an extremely keen and diverse set of *disputes* regarding the good and the true, debates that are hardly ever decided even with respect to the details of ritual law—Halacha.”⁶⁴ But Fisch wonders about the theological meaning of this and his attention goes to the passage of Eruvin to which JQY alludes in the statement of its philosophy. It tells us of a “Heavenly Pluralism”, because by divine intervention, the *Bavli* reports, God establishes both the “House of Shammai” and the “House of Hillel” as legitimate approaches to Halacha, although each leads to positions that are obviously incompatible with those reached by means of the other.

61 <https://www.jqyouth.org/our-philosophy/> [15.03.2020].

62 See Fisch, Menachem: »Deciding by Argument versus Proving by Miracle: The Myth-History of Talmudic Judaism's Coming of Age«, in: Toronto Journal of Theology (2017), pp. 103-127.

63 The Christian Bible is no less self-consciously dialogical, in my view. Vgl. Zenger, Erich: »Der Pentateuch als Tora und Kanon«, in: Erich Zenger (Ed.): Die Tora als Kanon fuer Juden und Christen, Freiburg: 1996, pp. 5-34. Significant in this respect is the phenomenon of intra-biblical critique: Vgl. Buttig, Klara: Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Berlin: 1994.

64 M. Fisch 2017, p. 104.

Even more confusing is that final divine approval is given to the “House of Hillel”! Here the text in Fisch’s translation:

“R. Abba stated in the name of Samuel: For three years the House of Shammai and that of Hillel disputed one another, the former claiming ‘Halacha follows us’ and the latter contending, ‘Halacha follows us.’ Then a heavenly voice issued forth announcing, ‘these and these are the words of the living God, yet Halacha is in accord with the House of Hillel!’⁶⁵

This seems utterly absurd. If God wanted to side with the “House of Hillel,” why lend credibility to the “House of Shammai”? The halachic positions of both houses are said to be the words of the living God! And yet, “Halacha” is to be “in accord with the House of Hillel.” How to make sense of this? Fisch argues that we must look at this passage as a “second-order” statement—a “*meta*-Halachic” principle is expressed here. The passage does not refer to Hillel’s “first-order Halachic conclusions, but to their *method of deliberating and deciding them*.”⁶⁶ What is the role then of the “House of Shammai” in all of this? Fisch argues that it is the Shammaites firm commitment to their positions that finds divine support. Hillelite halachic deliberation is shallow if it only entertains alternative positions by dialogical or dialectical method. It requires the committed Other. But why the need of the Other to begin with? Fisch claims that this is so because of our inability to exercise normative self-criticism. It needs the Other from within, as it were. And, this requires openness for such Otherness. The Hillelite approach displays such openness. It is the Hillelites balancing of firm commitment to their position, on the one hand, and openness to critique, on the other hand, that the Bavli endorses, argues Fisch. Hillelites are capable of “changing their minds,” unlike the Shammaites:

“The Hillelites are favoured [...] because, unlike, the Shammaites, they were the true pluralists. [...] To side with the Hillelites, against the Shammaites, is to realize, contrary to the latter, the real limitations of self-criticism, especially normative self-criticism, and to recognize the need, therefore, for the kind of potentially transformative challenge, only a real and keen opponent can provide [...]”⁶⁷

But is God instrumentalizing the Shammaites? Why would the Bavli say that their rulings are “the words of the living God”? Fisch argues that an instrumentalist reading of the divine endorsement of the Shammaites misses the nature of the “Heavenly Pluralism.” Halachic diversity must be substantial: “Halachic diversity of opinion is not enough...the Shammaites represent the ultimate rabbinic oppo-

65 Ibid., p. 105.

66 Ibid., p. 106, emphasis in the original.

67 Ibid., pp. 107-108.

sition imaginable.”⁶⁸ What matters is not diversity of rulings, but diversity of halachic existence. This concludes Fisch’s characterization of the “horizontal axis” of the “Heavenly Pluralism” he sees the Talmud to advance.

As for the “vertical axis,” Fisch is eager to point out that the Hillelites openness extends beyond the intrareligious realm of Judaism: “The issue is in this sense not epistemic. It is not a question of *getting* the Good Word right, but of seriously asking whether the Good Word *is* right. This is a different dispute entirely [...] It is a dispute about Judaism’s very norms of religious disposition—or, if you wish, a dispute of religiosity itself.”⁶⁹ In the words of Fisch from a different place:

“When wary of the quality of their *understanding* of God’s Word, true adherents of revealed religion take the moral perfection of both the Word and its author for granted. God is not *found* to be all-good but is *presupposed* necessarily to be so [...] Judaism’s formative canon [...] is sorely divided [,however,] on the very question of the moral perfection, not only of God, but of all of Judaism’s sources of religious authority, and is hence sorely divided on the very notion of religiosity itself.”⁷⁰

Fisch himself sides with the position that sees God’s moral imperfection and rejects the notion that religiosity is essentially submission to God and the sources of religious authority. Such a generalized Hillelism brings the dramatic theological dimension of the “Heavenly Pluralism” to the fore:

“[...] one’s religious world outlook, and very self-identity are vitally enriched and strengthened by maximal exposure to the criticism of one’s significant others, [...] the only way to achieve a genuinely reflective grip on one’s religious normative framework is by prudently exposing oneself to the external critical eyes of those committed otherwise.”⁷¹

What the Shammites are for Judaism, the non-Jews are for the religious commitment in general, at least from a Jewish point of view: committed critics from within.

The pluralist theology that ultimately emerges from Fisch’s reading of the Talmud’s diversity has merits: “It is an affirmation of the reality of a truth communicated by God combined with a humble admission that we may not be in possession of all of it.”⁷² An absolute religious truth about human sexuality seems as implausible as a value-free realm of objective facts of nature.

68 Ibid., pp. 108.

69 Ibid., p. 110, emphasis in the original.

70 Fisch, Menachem: »Science, Religion, and Rationality. A Neo-Hegelian Approach«, in: Toronto Journal of Theology (2013), pp. 319-336, pp. 327-328.

71 M. Fisch: 2017, p. 113.

72 Kogan, Michael S.: *Opening the Covenant: A Jewish Theology of Christianity*, Oxford: 2008.

4. Conclusion

Butler's theory of sexual diversity challenges (**T'**), and not only from a material perspective. She argues for more than irreducible sexual diversity. We also find a challenge to the idea that diversity of views about human sexuality is not necessarily a matter of ignorance. From the point of view of Rabbinic Judaism, there are good reasons to think that her challenge provides a great opportunity—the opportunity to reaffirm Judaism's intimate relationship with diversity. Butler is right in urging theology “that there has to be a cultural movement that overcomes hatred and paranoia and that actually draws on questions of cohabitation. Living in mixity and in diversity, accepting your neighbor, finding modes of living together.”⁷³ Toleration of sexual diversity along the lines of (**T'**) is not enough.

73 Aloni, Butler: 2010. <https://www.haaretz.com/1.5052023> [23.03.2020].

Theologiegeschichtliche Perspektiven

Judith Butler und die (protestantische) Kirchengeschichte

Benedikt Bauer/Ute Gause

1. Sources That Matter

»Consider that religion is not simply a set of beliefs or a set of dogmatic views, but a matrix for subject formation whose final form is not determined in advance, a discursive matrix for the articulation and disputation of values and a field of contestations«¹.

Mit dem vorangestellten Zitat ist ein Zugang für theologische oder religionsinteressierte Forschung zu den Überlegungen von Judith Butler gegeben, der so anschlussfähig ist, dass wohl jede theologische Disziplin einen Ansatzpunkt finden könnte. Ist ein poststrukturalistischer und queertheoretischer Ansatz für den ersten Blick besonders leicht zugänglich für gegenwartsbezogene Disziplinen der Theologie(n) – z.B. die Dogmatik, Ethik oder Praktische Theologie –, so kann Judith Butler jedoch auch für die historisch-theologische Forschung fruchtbar gemacht werden. Wir folgen hier grundsätzlich der methodologischen Einsicht der Gender- und Buddhismusexpertin Susanne Mrozik, die zu bedenken gibt:

»Given the temporal, cultural, and conceptual distances between Butler's sources and my own, this chapter is not intended as a direct application of Butler's theories to a premodern [...] context. Rather I read Butler selectively in order to explore the possibilities for a resignification of [...] ideals in [...] [Christian] traditions [...].

¹ Butler, Judith: »Sexual politics, torture and secular time«, in: *The British Journal of Sociology* 59/1 (2008), S. 1-23, hier S. 13.

My paper is an example of what Butler calls an ›unanticipated reappropriation of a given work in areas for which it was never consciously intended‹ (BTM, p. 19)«².

Speziell Butlers Ausführungen zur Performativität, dem diskursiven, un abgeschlossenen Subjekt, Zitation und (subversiver) Reiteration sind für unsere Disziplin auf mehrfache Weise von Interesse. Zunächst können eine tendenzielle Unabgeschlossenheit und der performative Akt der (subversiven) Reiteration u.E. exemplarisch für eine historische Wissenschaft gelesen werden, die mit vermeintlich harten historischen Fakten und Begebenheiten arbeitet, jedoch je nach Forschungsvorhaben und Design sowohl in die Reiteration von (Kirchen-)Geschichte, aber in der Interpretation auch in die subversive Reiteration – also die Neu- oder Andersperspektivierung – von historischen Faktizitäten münden kann. Fernerhin kann Kirchengeschichte an sich in ihren Normierungen und Reform(ul)ierungen als performativer Prozess der Zitation und Reiteration gelesen werden. Denn »viewing performativity as a citational process accounts for the productive and regulative affects of norms as well as their failures. Norms are able to compel a citation because they establish the guidelines for what is socially acceptable and workable«³. Wird Kirchengeschichte in diesem Sinne mit Butler als performativer Prozess, als »at once a bodily act and a speech act«⁴, gelesen, ließe sich folgende Überlegung transferieren: Die Reformation als epochale Zäsur sowie in ihrer tiefen Einbettung in mittelalterliche Traditionsstränge ist ein Prozess der Zitation und subversiven Reiteration sowie der Normierung. Als primäre Reaktion auf die kontemporäre kirchliche Situation entstehen Martin Luthers Monita und Schriften, die den Prozess der Reformation auslösen, eben nicht in einem luftleeren, ahistorischen Raum, sondern sind einerseits eine Zitation vorangegangener Diskurse – sowohl von z.B. als negativ empfundener Topoi wie Ablass, Simonie oder Zölibat, als auch zuvor geäußelter Reformbestrebungen – und andererseits auch eine subversive Reiteration, indem neue Schwerpunkte gesetzt werden oder sich mit derselben Plausibilisierungs- und Legitimationsstruktur des biblischen Fundaments gegen dogmatische Setzungen gewandt wird. Nicht zuletzt verschreibt sich die entstehende protestantische Konfession mit dem immer noch

-
- 2 Mrozik, Susanne: »Materialization of Virtue. Buddhist Discourses on Bodies«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler (= Gender, Theory, and Religion)*, New York: 2006, S. 15-47, hier S. 16.
 - 3 Armour, Ellen T./St. Ville, Susan M.: »Judith Butler – In Theory«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler (= Gender, Theory, and Religion)*, New York: 2006, S. 1-12, hier S. 4.
 - 4 Butler, Judith: »Afterword«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler (= Gender, Theory, and Religion)*, New York: 2006, S. 276-291, hier S. 286.

viel zitierten Leitsatz der »*ecclesia semper reformanda*«⁵, der selbst eine augustinische Zitation darstellt, der immerwährenden prinzipiellen Performativität und Unabgeschlossenheit. So gelesen werden Reformation und Protestantismus in Anlehnung an das performativ-interrelationale und unabgeschlossene Subjekt von Butler zu einer Art performativen Entität. Das von diesem als performative Entität markierten Prozess konstituierte Subjekt wiederum ist ebenso interrelational. Das »reformatorische Subjekt« lässt sich als ein solches beschreiben, das in der Oszillation zwischen einem normativen und einem »abject« (*sexed/gendered*) body existiert. Als Abjekt wird hier mit Butler eine dem (hetero)normativen und normierenden Konstituens des Subjekts diametral entgegenstehende Determinante bezeichnet, ohne die jedoch das Subjekt auch nicht existieren kann, denn:

»The abject designates here precisely those ›unlivable‹ and ›uninhabitable‹ zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the ›unlivable‹ is required to circumscribe the domain of the subject. This zone of uninhabitability will constitute the defining limit of the subject's domain; it will constitute that site of dreaded identification against which – and by virtue of which – the domain of the subject will circumscribe its own claim to autonomy and to life«⁶.

In der Annahme, ein religiöser Mensch sei immer »*simul iustus et peccator*«, wird u.E. die Oszillation des reformatorischen Subjekts zwischen den Polen des Normativen und Abjekten ausgedrückt, sodass dieses vermeintlich abgeschlossen wirkende Subjekt in seiner Anlage grundlegend unabgeschlossen und hochperformativ ist. Denn das reformatorische Subjekt ist zugleich durch die höchste Legitimationsinstanz normiert – sprich gerechtfertigt und das mit allen daraus resultierenden ethischen Implikationen – und dennoch fortwährend von der abjektifizierenden Macht der Sünde betroffen. Dass Sünde als abjektifizierende Kraft gelesen werden kann wird z.B. in Luthers Genesisvorlesung offenbar, wenn Martin Luther die Diskrepanz des *sexed* und *gendered body* an den Idealmenschen und SünderInnen Adam und Eva sowohl *ante* als auch *post lapsus* beschreibt. Zu Adam und seinem Verhältnis zu Eva führt Luther beispielsweise aus:

»Das Bild Gottes, nach dem Adam geschaffen ist, war nun der mit Abstand herrlichste und edelste Sachverhalt, weil in ihm weder hinsichtlich des Denkens noch des Wollens der Aussatz der Sünde steckte. Sowohl die nach innen als auch die

5 Vgl. zu einer historischen Diskussion dessen Mählmann, Theodor »*Ecclesia semper reformanda*«. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung«, in: Torbjörn Johansson/Robert Kolb/Johann Anselm Steiger (Hg.): *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert* (= *Historia hermeneutica* 9), Berlin/New York: 2010, S. 382-441.

6 Butler, Judith: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«*, New York: 1993, S. 3.

nach außen gerichteten Sinne waren völlig rein. Der Verstand war ungetrübt, das Gedächtnis hervorragend, der Wille zuversichtlich in bester Selbstgewissheit, ohne jede Sorge und Todesfurcht. Neben diese innere Vollkommenheit trat die schönste und herausragendste Kraft des Leibes und aller Glieder, an der Adam alle anderen Geschöpfe übertraf. Ich selbst bin ja der Ansicht, dass Adams Augen vor dem Fall so scharf und helllichtig waren, dass er besser als Luchse und Adler sehen konnte. Mit Löwen und Bären, die bekanntlich besonders gefährlich sind, konnte er so umgehen, wie wir es heute mit einem Schoßhündchen tun. Und überhaupt waren die Früchte, die er damals aß, viel schmackhafter und sättigender als heute. Nach dem Fall aber hat sich der Tod in alle Sinne geschlichen wie der Aussatz [...], so dass wir diesen ursprünglichen Zustand weder bildlich noch intellektuell wirklich erfassen können. Adam erkannte seine Eva innerlich ganz ruhig, als ein Werk Gottes und im Gehorsam gegenüber Gott, ohne jede sündhafte Regung. Jetzt aber, nach der Sünde, wissen und fühlen wir es alle, wie tief die Raserei der Lust [...] im Fleische steckt, das nicht nur im Begehren rasend ist, sondern auch im Ekel, sobald das Begehrte erreicht ist«⁷.

Luther beschreibt hier einen imaginierten prädiskursiven und prälapsarischen Zustand menschlichen – genauer männlichen – Seins, in dem der *sexed and gendered body* Adams im Licht der Transzendenz noch nicht der Diskursivität und Performativität unterworfen ist – dass das fromme und reformatorische Subjekt dem nicht entsprechen kann, weil es unabgeschlossen zwischen *iustus* und *peccator* verweilt, deutet Luther in seiner Bemerkung an, man könne »diesen ursprünglichen Zustand weder bildlich noch intellektuell wirklich erfassen«. Aufgrund dieser Grundkonstante setzt im reformatorischen Diskurs ein regulierendes Schrifttum ein, das »Männern« und »Frauen« als »Ehemann« und »Ehefrau« die neu instituierten Normierungen des *sexed/gendered body* einschreiben möchte: die Hausväterliteratur. Hier wird dem lesenden reformatorischen Subjekt das heteronormative Gesellschaftsmodell auf Basis der *Oeconomia*, also des Hausstandes, erläutert, hier wird reguliert, wie ein »guter« frommer Ehemann und wie eine »gute« fromme Ehefrau sich zu verhalten haben.⁸ Eben diese Regulierungen waren nicht nur nötig, um die interne (hetero)normative Stabilisierung der reformatorischen Subjekte zu gewährleisten, sondern gerade wegen reformatorisch inspirierter religiöser Ausläufer. Denn durch die subversiven reformatorischen Reiterationen und die dadurch angefachte Euphorie zur Re-Lektüre, Re-Formation und

7 Bauer, Benedikt/Gause, Ute (Hg.): *Sündige Sexualität und reformatorische Regulierungen* (= Studienreihe Luther 20), Bielefeld: 2020, S. 97.

8 Vgl. hierzu Gause, Ute/Scholz, Stephanie (Hg.): *Ehe und Familie im Geist des Luthertums. Die *Oeconomia Christiana* (1529) des Justus Menius* (= Historisch-theologische Genderforschung 6), Leipzig: 2012.

Re-Vision wurde eine Kettenreaktion der (Bestrebungen zur) subversiven Reiteration ausgelöst, die dann vom vormals primär Subversiven, das zur neuen (hetero)normativen Grundkonstante avancierte, als Abjekt klassifiziert wurde – zu nennen sind hier Täufer, Spiritualisten und alle Gruppierungen, die mit der Kategorie »Schwärmer« versehen wurden. Der Protestantismus konstituiert sich somit zwischen mehreren selbst konstruierten Abjektpolen: Den »Altgläubigen« und den »Schwarmegeistern« – beide Pole sind auf ihre Art und Weise markiert durch die abjektivisierende Kraft der Sünde. Dass Sexualität und Gender bei der Diskreditierung oder Desavouierung des jeweils »Anderen«, des Abjekten, immer im direkten Konnex mit dem »falschen« religiösen und sozialen Verhalten gedacht wurden, ist dabei nicht verwunderlich, denn »[d]ie ›heterosexuelle Matrix‹ [auch die religiöse, BB/UG] produziert zu ihrer eigenen Stabilisierung ständig ›unechte‹ Varianten von Geschlecht, die abgewertet und mit dem sozialen Tod bedroht werden«⁹. Sind es z.B. bei den »Altgläubigen« die vermehrt aufgetretenen Zölibatsbrüche und -missachtungen, die moniert werden, werden »schwärmerischen« Gruppierungen Polygynie, eine abweichende Sexualmoral und generelle Unsittlichkeiten vorgeworfen – »die« (kern)protestantischen Identitäten sind hier die Kontrastfolie, sie sind die konfessionell legitimierten intelligiblen »Geschlechter«: »Intelligible« Geschlechtsidentitäten sind solche, die in einem bestimmten Sinne Beziehungen der Kohärenz und Kontinuität zwischen dem anatomischen Geschlecht (sex), der Geschlechtsidentität (gender), der sexuellen Praxis und dem Begehren stiften und aufrechterhalten«¹⁰.

Abseits der Reformationsgeschichte lassen sich Abjektivisierungsmuster auch in anderen Phänomenen der Kirchengeschichte beschreiben. So wird in der Sichtszeit der Herrnhuter Brüdergemeine ein *abject sexed/gendered body* in mehrfacher Hinsicht zum Kernideal: In den passions- und brautmystischen Konzeptionen wird das Subjekt in Relation zu Jesus Christus in demütigen Diminutiven als Würmlein, Stäublein oder Made – also als absolut abjektes Wesen konstituiert –, in der Annahme durch ihn jedoch in überschwänglichen Liebestermi beschrieben.¹¹ Aufgrund dieser doppelten Struktur – hier könnte man grundlegend wie-

9 Redecker, Eva von: Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk, Wiesbaden: 2011, S. 57.

10 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: 1991, S. 38. Vgl. als sehr instruktiv zu intelligiblen Geschlechtern Villa, Paula-Irene: Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt a.M./New York: 2012, S. 59-78.

11 Vgl. Bauer, Benedikt: »Bridal mysticism, virtual marriage, and masculinity in the Moravian hymnbook Kleines Brüdergesangbuch«, in: Journal for religion, film and media 4/2 (2018), S. 87-79; Bauer, Benedikt: »du hast gebrannt, den Bräutigam zu umfassen«. Brautmystik und Wundenkult sowie deren Implikationen für die Männlichkeitskonstruktionen in der Herrnhuter Brüdergemeine«, in: Benedikt Bauer/Kristina Goethling-Zimpel/Anna-Katharina Hö-

derum das protestantische Leitmotiv des *simul iustus et peccator* wiederfinden – wird der innergemeindlichen hegemonialen Subjektkonstitution von der außenliegenden »Gesamtgesellschaft« eine mit Homosexualität konnotierte Abjektposition zugewiesen. Hier wird die Interrelationalität des un abgeschlossenen frommen Subjekts offensichtlich, auf die interdependente Relata auf mehreren Ebenen Einfluss haben, deren stete Varianzen zum fragilen und ephemeren Charakter dieses frommen Subjekts beitragen. Was hier zunächst zwecks Anschaulichkeit der Einbettung von Judith Butlers theoretischen Ausführungen im kirchengeschichtlichen Forschungskontext gezeigt wurde, wird im Folgenden vertiefend exemplifiziert.

2. As if Sources don't Matter...

»Die Kirchengeschichte als theologische Disziplin mag sich fragen lassen, warum bis heute keine einzige Monographie über die seit der Jahrhundertwende entstandenen großen Frauenverbände – Ev. Frauenhilfe, Deutsch-Ev. Frauenbund, 1918 dann die Vereinigung evangelischer Frauen Deutschlands etc. – hervorgebracht hat«¹².

Die vorherigen Ausführungen haben gezeigt, dass mit Hilfe von Judith Butlers methodischen Überlegungen Entwicklungen der Kirchengeschichte präziser gefasst und historische Definitionen der auch religiös stets binär vergeschlechtlichten Körper von »Männern« und »Frauen« genauer als potentiell wandelbare Rekonfigurationen gefasst werden können, die durch Instantiierungen, Inszenierungen und Identifikationen stabilisiert werden.

Die Normativität solcher Konstruktionen spiegelt sich in der kirchenhistorischen Forschung vergangener Jahrzehnte, die sich dem Bereich des performativ-interrelationalen Subjekts und des Abjekten – als einer Kategorie, die jenseits des Aufsuchens von historischen Frauen auch die Fluktualität, das Changieren in Genderkonstruktionen akzentuiert – bislang verschlossen hat. Hatte Lyndal Roper schon in den 1990er Jahren nach den Neuverhandlungen der Geschlechternormen in der Reformation gefragt und deren Verunsicherung durch die Täuferbewegungen, der die Reformation mit verstärkter Regulierung der Ehenor-

plinger (Hg.): *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion*, Göttingen: 2020, S. 181-206.

12 Kaiser, Jochen-Christoph: »Einführung«, in: ders., *Frauen in der Kirche. Evangelische Frauenverbände im Spannungsfeld von Kirchen und Gesellschaft 1890-1945. Quellen und Materialien (= Studien – Materialien, Band 27 Geschichtsdidaktik)*, Düsseldorf: 1985, S. 15.

men begegnete, mit dem Prädikat »taming the beast of sexuality«¹³ belegt und zeigte unlängst Katharina Reinhardt mit ihrer Studie zu Ehe und Sexualität im Täuferium, dass eine (Dis-)Qualifizierung täuferischer Praktiken als Devianz und damit die Definition als Abjekt verhindert haben, das Täuferium in den Kanon akzeptierter christlicher Konfessionen aufzunehmen, so wies sie das Gewicht auf, das religiös aufgeladene Geschlechterstereotypen für die Beurteilung religiöser Gruppierungen hatten.¹⁴ Die entstehende »Hausväterliteratur« auf lutherischer Seite diente unter anderem der Abgrenzung von in Thüringen wahrnehmbarer täuferischer Devianz im Hinblick auf die Geschlechterbeziehungen.¹⁵ Dies ließe sich – wie schon anhand der Herrnhuter gezeigt wurde – als Phänomen innerhalb der Kirchengeschichte weiter plausibilisieren. Wie rigoros gerade in der Reformationszeit Gendernormen und Sexualität die Wahrnehmung beeinträchtigt haben, wird an der massiven Kritik an Luthers Aufgabe des Mönchtums mehr als sichtbar. Mit Butler formuliert könnte man der Reformation ein subversives Unterlaufen bisheriger Gendernormen attestieren, die von der bisherigen normativen Instanz sanktioniert und als Abjekt identifiziert wurde: 1522 dichtete Thomas Murner »Von dem großen Lutherischen Narren«, in dem er Luther nicht nur für Aufstände und Unruhe anklagte, sondern die Forderung nach der Aufgabe von Klostergelübden als Movens der reformatorischen Bewegung und dem Drang nach ungehemmter Sexualität identifizierte. Unter der Überschrift »Eine Ermahnung aller Christen, daß sie sich der Klosterfrauen erbarmen« wird das drastisch konkretisiert:

»Ich bin der dritte, der hier diesen Narrenreigen
fein ziert und aufführt.
Ich bin eigens da, braucht euch nicht zu bekreuzigen,
wegen all der Nonnen.
Denn das Herumbumsen bringt
mehr als eine jungfräuliche Haltung.
Was sollen sie gefangen liegen
wie eine Sau in einem Stall,

13 Übersetzt ins Deutsche als: »das Sexuelle zu domestizieren« (Roper, Lyndal: »Sexualutopien in der deutschen Reformation«, in: dies., Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M.: 1995, S. 106).

14 Vgl. Reinhardt, Katharina: Ein Leib in Christo werden. Ehe und Sexualität im Täuferium der Frühen Neuzeit (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 227), Göttingen: 2012, S. 11-18.

15 So war der Thüringer Reformator Justus Menius nicht nur der erste Verfasser einer Hausvätertschrift, sondern verhörte in seinem Territorium auch die sog. Blutsfreunde aus der Wiedertaufe, die gängige Ehenormen zugunsten promiskuitiver Sexualität im Namen Christi in Frage stellten. Die Thüringer Blutsfreunde sahen den Geschlechtsakt als einziges Sakrament und Gnadenmittel an, der ihnen die sexuelle Vereinigung mit allen ihren Mitgliedern erlaubte (vgl. L. Roper: 1995, S. 87).

so in eigenem Fett zugrundegehen?
 Viel besser wärs, man ließe sie durchrammeln.
 Was muß man sie so einschließen,
 das Leder will doch geherbt sein«¹⁶.

Der Prozess der Konfessionalisierung führt zu neuen Normierungen der heterosexuellen Zweigeschlechterordnung. Während mit dem Tridentinum der Zölibat und asketische Männlichkeit den besonderen Status des Priesters qualifizieren, integriert der Protestantismus Sexualität innerhalb der Ehe in den Berufsstand des Pfarrers, dem die Pfarrfrau als »Gehilfin« an die Seite gestellt wird. Neben der binären Codierung, in der Frausein im Protestantismus ebenfalls als untergeordnet erscheint, zeigen diese Entwicklungen, wie stark Vorstellungen von Sexualität in die Diskurse um die Lebensform des Priesters/des Pfarrers eingeflossen sind und dass Luthers Infragestellung des zölibatären Lebens zu vehementen Abwehrbewegungen auf der Seite des konfessionellen Gegenübers geführt haben.

Die katholische Lutherforschung hat bis ins 20. Jahrhundert diese Fokussierung in der Beurteilung Luthers aufrechterhalten. Um das an einem plakativen Beispiel zu illustrieren: Von dem Dominikanermönch Heinrich Denifle stammt der von ihm erdachte Ausdruck »Sarcologie« für Luthers Theologie, die er monokausal als Ausdruck seines unbedingten Aufbegehrens gegen die Mönchsgelübde und das Keuschheitsgelübde im Besonderen verstand.¹⁷ Der Ausdruck, der auf die paulinische Dichotomie von »sarx« (Fleisch) und »pneuma« (Geist) zurückgeht, qualifiziert damit Luthers Theologie implizit als antipaulinisch. Ebenfalls in diese Richtung weist Denifles Rede von Luther und seinen Uristen – diese Bezeichnung ist wiederum aus Paulus abgeleitet, nämlich direkt von 1. Kor. 7,9 in der Vulgatafassung: »Melius est nubere quam uri« (Besser ist es zu heiraten als zu »brennen«).¹⁸ D.h. an dieser Stelle wird deutlich, dass »Männlichkeit« in katholischer Perspektive nicht mit »Virilität« – hier verstanden als männliche Zeugungskraft – gleichgesetzt wird, und Sexualität in der Korrelation mit dahinter stehenden Reinheitskonzepten negativ konnotiert ist. Denifles Kategorisierung des Protestantismus und die Pathologisierung Luthers verweisen – noch bevor die Öffnung der Konfessionen füreinander in der Ökumenischen Bewegung eine gegenseitige Neubewertung anvisierte – beide erneut in die Zone des Abjekten. Die Pathologisierungen Denifles

16 Murner, Thomas: Von dem grossen Lutherischen Narren (1522). Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Thomas Neukirchen, Heidelberg: 2014, S. 75 – Hier ist die hochdeutsche Übersetzung durch Thomas Neukirchen zitiert.

17 Vgl. Denifle, Heinrich: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt. Erster Band, Mainz: 1904 (1. Auflage), S. 230.

18 Vgl. Sleumer, Albrecht: Kirchenlateinischen Wörterbuch [Limburg: ² 1926] Reprint Hildesheim: ²1996 – hier findet sich für »uri« die Übersetzung: »vor Leidenschaft glühen« (ebd., S. 804).

sind mehr als eine Umsemantisierung der Sündhaftigkeitsdiskurse vorangegangener Jahrhunderte. Indem er sich kontemporärer Wissenschaftssprache bedient – wobei beide Ausdrücke zwar naturwissenschaftlich klingen, aber von ihm selbst erdacht wurden –, suggeriert er eine Verobjektivierung seiner Position und suchte mit einer Ausdeutung der Physiognomie Luthers den Anschluss an die moderne Wissenschaft.¹⁹

In der Kirchengeschichtsschreibung – so jedenfalls die These – wurde und wird das binäre System der Zweigeschlechtlichkeit reiterierend diskursiv erzeugt. Bis heute kultiviert die Kirchengeschichtsschreibung ihre Perspektive, in der zwar als randständig »Frauen« (die Eindeutigkeit von Geschlechtsidentitäten ist bislang nicht bezweifelt worden) vorkommen dürfen, jedoch jeweils in der Singularität der Betrachtung immer schon markiert als »neben« und eigentlich verzichtbare, gleichsam additive Komponente erforscht werden, die eine Relevanz für die »allgemeine« Kirchengeschichtsschreibung bislang nicht erlangt haben. Relevante Forschungsergebnisse gelangen nicht in den Mainstream.²⁰

Hier wirken jahrhundertalte, durch die Genesiserzählungen des Alten Testaments zementierte Vorstellungen einer Unterschiedenheit der Geschlechter weiter, die als vermeintlich göttliche Schöpfungsordnung normierend wirk(t)en. Eine naturalisierte Ontologie des Geschlechts, die Subordination vorschrieb, war die Folge. Cornelia Schlarb konstatiert im Hinblick auf die Gleichstellung von Frauen im Pfarramt:

»Einer der Meilensteine auf dem Weg zur gleichberechtigten und gleichwertigen Teilhabe von Frauen an Bildung, Arbeit und Ressourcen und zur Gleichstellung von Frauen und Männern im geistlichen Amt war die Überwindung der jahrhundertlang gepredigten, gelehnten und internalisierten Minderwertigkeit und Unterordnung der Frauen«²¹.

Strukturierend wirkte und wirkt die Festlegung auf Binarität und Differenz der Geschlechter und deren vermeintliche Komplementarität. Eine solche Fortschreibung, die Zweigeschlechtlichkeit perpetuiert oder reiteriert, geschieht innerhalb der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. Subversive Anderperspektivierungen wie die Forderung einer geschichtswissenschaftlichen Dissertation zur reformatorischen Theologie in Texten von Frauen, die die »Zementierung der ge-

19 Vgl. H. Denifle: 1904, S. 815-828.

20 So werden in der jüngst erschienenen Überblicksdarstellung von Kaufmann, Thomas: Die Täufer, München: 2019, weder die Arbeit Katharina Reinholds (vgl. Anm. 14) noch die Forschungen Nicole Grochowinas (vgl. Anm. 24) zu den Täuferinnen rezipiert.

21 Schlarb, Cornelia: »Von der Pfarrgehilfin zur Bischöfin. Geschlechterrollenwandel und die Ordination von Frauen in den evangelischen Kirchen«, in: Eva Labouvie (Hg.): Glaube und Geschlecht. Gender Reformation, Wien/Köln/Weimar: 2019, S. 267-281, hier S. 273.

schlechtsspezifischen Dichotomisierungen aufweichen²² wollten, werden nicht registriert. Weder die Reformationsgeschichtsschreibung, noch die kirchliche Zeitgeschichte haben die Berücksichtigung von »Frauen« wie die Dekonstruktion von Zweigeschlechtlichkeit, die Performativität der Geschlechter oder das subversive Changieren der Geschlechter als Fragestellung integriert.

Mit Genderforschung befasste Autorinnen konstatieren dagegen, dass publizierende, reformatorisch gesinnte Frauen selbst mit Hilfe prophetischer Legitimierung oder der Argumentation der Gleichheit der Geschlechter durch die Taufe (= Priestertum aller Gläubigen/aller Getauften) diese Ordnungsprinzipien unterlaufen.²³ Dieses »Undoing Gender« lässt sich auch bei Täuferinnen feststellen.²⁴ Erst die Rezeption täuferischer Martyrien – so Nicole Grochowina – etabliert erneut eine nicht egalisierende Sicht: »Die Parität im Tod, die deutlich auch in den Zeugnissen einzelner Frauen betont worden ist, trat also hinter die Unterscheidung und Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses in der Erinnerung zurück«²⁵.

Innerhalb der kirchlichen Zeitgeschichte wird im Jahr 2005 die Genderforschung »gleichsam nebenbei« erläutert, als die »Erhellung der geschlechtsspezifischen [sic!] Weise von Wahrnehmungen«²⁶. Die sich wandelnden, mit Butler formuliert, performativ hergestellten Konstruktionen von Geschlecht(errollen) werden damit weiterhin und weithin naturalisiert. Während die evangelischen Kirchen sich mit neuen Lebensformen und der Ambiguität von Geschlecht und Sexualitäten

22 Rademacher-Braick, Wilma: Reformatorische Theologie in Texten von Frauen (1523-1558), Diss. phil. Koblenz: 2001, S. 21. Die Dissertation wurde 2017 gedruckt (vgl. Rademacher-Braick, Wilma: *Frei und selbstbewusst. Reformatorische Theologie in Texten von Frauen [1523-1558]*, St. Ingbert: 2017) und bildet einen Bestandteil reformatorischer Erinnerungskultur. Während des Reformationsjubiläums wurden dem Thema der »Frauen der Reformation« Aufmerksamkeit von Gleichstellungsbeauftragten (vgl. *Evangelische Kirche im Rheinland, Reformatorinnen. Seit 1517. Ausstellungskatalog*, Düsseldorf: o.J.), und von der Kunstgeschichte (vgl. Schellenberger, Simona/Thieme, André/Welich, Dirk (Hg.): *Eine STARKE FRAUENGeschichte-500 Jahre Reformation*. Begleitband zur Sonderausstellung im Auftrag der Staatlichen Schlösser, Burgen und Gärten Sachsen GmbH, Markkleeberg: 2014) sowie der Historikerin Eva Labouvie (vgl. Labouvie, Eva (Hg.): *Glaube und Geschlecht. Gender Reformation*, Wien/Köln/Weimar: 2019), aber nicht von der reformationsgeschichtlichen Forschung gezollt.

23 Vgl. Kommer, Dorothee: *Reformatorische Flugschriften der frühen Reformation und ihre Sicht von Geistlichkeit (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 40)*, Leipzig: 2013, S. 326-329.

24 Vgl. Grochowina, Nicole: »Geschlechterunordnung durch neue Lebensformen? Weiblichkeit und Männlichkeit in täuferischen Martyrologien«, in: E. Labouvie (Hg.): 2019, S. 216-234, hier S. 225.

25 Ebd., S. 234.

26 Greschat, Martin: *Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung (= Forum Theologische Literaturzeitung 16)*, Leipzig: 2005, S. 62f.

auseinandersetzen, wird die historische Aufarbeitung kaum im Feld der Kirchengeschichte geleistet.²⁷

Das Dilemma, das mit der Rekonstruktion von »Weiblichkeitsidealen« (durch Männer)²⁸ bzw. Frauen in der Kirchengeschichte vermeintlich wieder einem essentialistischen Frauenbild aufgesessen wird – so jüngst der (nicht neue) Vorwurf von Veronika Albrecht-Birkner²⁹ – verkennt, dass zwar vergangene Jahrhunderte diese Kategorien immer wieder performiert und reiteriert haben, d.h. indem solche Entwürfe und innerhalb der Kirchengeschichte agierende Frauen sichtbar gemacht werden, wird die heterosexuelle Matrix durch ihr Aufsuchen in der Vergangenheit wiederum instantiiert. Darauf zu verzichten, würde aber letztlich bedeuten, die bisherige Dominanz »männlicher« Akteure zu bestätigen. Die Kritik an einer »Frauengeschichte« überlässt so einer »Männergeschichte« – wobei »Männlichkeit« bislang selten explizit thematisiert wird³⁰ –, die sich als Allgemeingeschichte geriert, das Forschungsfeld.³¹ Mit Ulrike Strasser, die sich auf Poovey be-

27 Vgl. aber z. B. Jäger, Sarah: Bundesdeutscher Protestantismus und Geschlechterdiskurse 1949-1971. Eine Revolution auf leisen Sohlen (= Religion in der Bundesrepublik Deutschland 6), Tübingen: 2019; Söderblom, Kerstin: »Geschlechtsidentitäten und Lebensformen. Evangelische Kontroversen«, in: E. Labouvie (Hg.): 2019, S. 283-302.

28 Vgl. z. B. Gause, Ute: »Aufbruch der Frauen« – Das vermeintlich »Weibliche« der Weiblichen Diakonie«, in: Jochen-Christoph Kaiser/Rajah Scheepers (Hg.): Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert (= Historisch-theologische Genderforschung 5), Leipzig: 2010, S. 57-71.

29 Albrecht-Birkner, Veronika: »Gender Studies zu den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Forschungsstand und Perspektiven«, in: Thomas K. Kuhn/Veronika Albrecht-Birkner (Hg.): Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung (= Religion – Kultur – Gesellschaft 5), Münster: 2017, S. 63-100, hier S. 68f.

30 Vgl. jedoch: Gause, Ute: »Durchsetzung neuer Männlichkeit? Ehe und Reformation«, in: Evangelische Theologie 73 (5/2013), S. 326-338; Häusler, Michael: »Können Männer pflegen?« – Das Berufsbild des Diakons und der soziale Frauenberuf«, in: J. C. Kaiser/R. Scheepers (Hg.): 2010, S. 72-82; Julia Schmidt-Funke: »Buben, Hausväter und neue Mönche. Reformatorische Männlichkeiten«, in: E. Labouvie: 2019, S. 109-129; Gause, Ute: »Geschlechterkonstruktionen der Reformationszeit. Wandel, Konstanz, Interdependenzen«, in: E. Labouvie: 2019, S. 75-86 und Hendrix, Scott H./Karant-Nunn, Susan (Hg.): Masculinity in the Reformation Era, Kirksville/Missouri: 2008; Faull, Katherine M.: »Temporal Men and the Eternal Bridegroom. Moravian Masculinity in the Eighteenth Century«, in: Katherine M. Faull (Hg.): Masculinity, Senses, Spirit, Lewisburg: 2011, S. 55-79; Peucker, Paul: »Wives of the Lamb. Moravian Brothers and Gender around 1750«, in: Katherine M. Faull (Hg.): Masculinity, Senses, Spirit, Lewisburg: 2011, S. 39-54; Krondorfer, Björn (Hg.): Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader, London: 2009; Gerster, Daniel/Krüger, Michael (Hg.): God's Own Gender? Masculinities in World Religions, Baden-Baden: 2018; König, Christopher: »Inszenierte Männlichkeit – Maskulinität und männliche Rollenbilder in den Reformationsdramen«, in: Klaus Fitschen/Marianne Schröter et al. (Hg.): Kulturelle Wirkungen der Reformation/Cultural Impact of the Reformation. Band 2, Leipzig: 2019, S. 173-182.

31 Vgl. die Abwertung von »Frauenstudien« bei V. Albrecht-Birkner: 2017, S. 67.

zieht, bleibt eine Forschung über »concrete historical women« notwendig. Auch wenn es »die Frauen« und »die Männer« in einer poststrukturalistischen Sicht nicht gibt, bleiben Untersuchungen derer Vorfindlichkeit, und hier besonders der Aspekte gelebten Lebens unverzichtbar, um »Frauen nicht auf bloße Platzhalter einer ahistorischen Diskurslogik zu reduzieren«³². Dies gilt ebenfalls für die Sichtbarmachung von »Männlichkeiten«, die im Christentum aufgrund des unterschiedlichen Verhältnisses zu Zölibat und Ehe nicht nur in den Konfessionen unterschiedlich definiert wurden, sondern auch Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen sind. So rechtfertigte die männliche Diakonie während der Zeit des Nationalsozialismus ihren Dienst in ihrer Lebens- und Berufsordnung folgendermaßen: »Diakonissendienst ist wie der Dienst einer Mutter, die sich über ihr krankes Kind beugt, Diakonendienst ist wie der Dienst des Christophorus, der auszog, dem Stärksten zu dienen und im Dienst Jesu Heil und Frieden fand. [...] Männliche Diakonie erfordert ganzes Mannestum«³³.

Selbst wenn solche Forschungen die Binarität rekonstruieren, die sie letztlich auflösen wollen, erhellen und ergänzen sie die sich objektiv gerierende positivistische Sicht auf die Kirchengeschichte. Die generelle Reifizierungsproblematik von Genderforschung ist auch oder gerade in der Kirchengeschichte schwerlich zu lösen, da sich in der detaillierten Betrachtung von Phänomenen zunächst immer Reifizierungen in der Benennung von Gegebenheiten zur besseren Operationalisierbarkeit ergeben. Die Reifizierung von binären Geschlechterstereotypen, kann somit erst im Nachgang relativiert und versucht umgangen zu werden.

Durch solche Forschungen wird es möglich Ambiguitäten und Brüche der Handelnden jenseits offizieller Geschlechterrollen und -normen zu markieren und so eigensinnige und konträre Aneignungen aufzuzeigen. Insofern werden Essentialisierungen gerade nicht vorgenommen. An dieser Stelle zeigen sich aber auch Chancen von Butlers Thesen: Eine kirchenhistorische Genderforschung darf sich gerade nicht in der Rekonstruktion von »Konstruktionen« erschöpfen, sondern muss historisch vorfindlichen Geschlechternormierungen zunächst eruieren, auf ein mögliches Unterlaufen hin befragen und nach dem Abjekten suchen. Konkrete Untersuchungen zu »Frauen« können zeigen, inwiefern binäre Konstruktionen, in der »Frauen« immer nur als das »Andere« zur Subjektposition »Mann« erscheinen, gleichwohl in ihren sozialen und gesellschaftlichen Vollzügen differieren, d.h. die »Illusion einer gemeinsamen Weiblichkeit« unterlaufen, sie aufbrechen oder modifizieren.

32 Strasser, Ulrike: »Jenseits von Essentialismus und Dekonstruktion: feministische Geschichtswissenschaft nach der Linguistischen Wende«, in: *L'Homme* 11/1 (2000), S. 124-129, hier S. 128.

33 Nicol, Karl: *Diakonische Leben- und Berufsordnung*, Berlin o.J. [1936], S. 3f. Zitiert nach M. Häusler: 2010, 80.

Oder anders formuliert: Die Rekonstruktion historischer Geschlechterdifferenzen soll nicht deren Status als fraglos zementieren oder essentialisieren, sondern die sozial und symbolisch konstruierten Spezifika sichtbar machen, die »Männlichkeit« und »Weiblichkeit« in einer bestimmten Zeit ausmachen. In dieser Rekonstruktion vermeintlich essentialistisch erscheinender Typen von Geschlecht(lichkeit) liegt das subversive Potential kirchenhistorischen Arbeitens: Die historische Pluralität der essentialisierten Annahmen von »Frau« und »Mann« unterläuft zwangsläufig die Naturalisierung eines »schon immer« von Geschlecht(stereotypen). In anderen Worten: Indem der Annahme, es gäbe zwei – und nur zwei – Geschlechter, die eben so sind, wie es rezente Stereotypen formulieren, eine historische Pluralität ebensolcher essentialisierter Geschlechtsannahmen entgegengestellt wird, kann die Vorstellung einer ahistorischen Unveränderlichkeit von »Mann« und »Frau« als Absurdität markiert werden.

Jenseits des Aufbrechens binärer Codierungen mit entsprechend wertenden, dualistischen Zuordnungen wie Macht/Ohnmacht, Reinheit/Unreinheit, stark/schwach bietet die kirchenhistorische Forschung zwei Besonderheiten, die sie als Forschungsfeld einer poststrukturalistischen Sicht prädestinieren: Kirche und Theologie dien(t)en einerseits einer Festschreibung binärer Codierungen, die Sexualität (wobei hier die Frage nach einer Dekonstruktion von sex unerheblich bleibt) diskriminier(t)en. Insofern sind sie als AkteurInnen im Hinblick auf eine regulierte Sexualmoral zu analysieren, die sich jedenfalls in den protestantischen Kirchen innerhalb weniger Jahrhunderte gravierend verändert hat. Von höherem Gewicht, jedenfalls aus der Perspektive der Kirchengeschichte, scheint uns jedoch andererseits zu sein, dass durch den Transzendenzbezug und egalisierende Elemente der Christenumspraxis (Taufe und Abendmahl als Sakrament für beide/alle Geschlechter, sog. Priestertum aller Gläubigen/aller Getauften, Aufhebung von Ethnie, Geschlecht, Klasse durch das Einswerden mit Christus [Gal. 3,28]) eine »Entgenderung« der Geschlechter punktuell möglich war.

Der lange Schatten des 19. Jahrhunderts

Gender-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche seit 1994/1995. Eine theologische Diskursanalyse

Gunda Werner

Die Jahre 1994/1995 können als Symboldaten in der feministischen theologischen Forschung angesichts philosophischer Entwicklungen in der Frauenforschung einerseits, der immer weiter zunehmenden Schärfe lehramtlicher Reaktionen andererseits beschrieben werden. Mit diesen Symboldaten lassen sich theologisch interessante diskursanalytische Beobachtungen anhand der Veröffentlichungen als auch der internationalen Interventionen des Vatikan herausarbeiten, die – so die Kirchenhistorikerin Hildegard König – von Macht und Marginalisierung von Frauen durch die Betonung der spezifischen Würde der Frau sprechen.¹ Wie aktuell dies ist, zeigt die im Juni 2019 veröffentlichte Verlautbarung der Kongregation für katholische Bildung zu einem Dialog mit der Gender-Theorie, die sich auf ein Gender-Verständnis bezieht, das seit 1995 diskutiert wird.² Ebenso schreibt auch das nachsynodale Schreiben von Papst Franziskus, »*Querida Amazonia*« diese Tradi-

1 Ich verdanke Hildegard König die dreigliedrige Strategieanalyse zur Marginalisierung und Exklusion von Frauen. Ihre Arbeiten dazu werden 2020 veröffentlicht. Hildegard König, Würde nur im Konjunktiv? Diskursanalytische Beobachtungen zur Würde der Frau in ausgewählten lehramtlichen Dokumenten im Licht von Macht und Marginalisierung, in: Christine Büchner/Nathalie Giele (Hg.): Theologie von Frauen. Im Horizont des Genderdiskurses, Ostfildern 2020. Allerdings zeigt sich gerade die Kontinuität, die sich durch die Veröffentlichungen, besonders des Pontifikats Johannes Paul II., zieht; Case, Mary Anne: »Trans Formations in the Vatican's War on »Gender Ideology««, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 44/3 (2019), S. 640, S. 645, S. 638; Garbagnoli, Sara: »Against the Heresy of Immanence: Vatican's »Gender« as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order«, in: Religion & Gender 6/2 (2016), S. 187-204, S. 190; Case, Mary Anne: »The Role of the Popes Intervention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender«, in: Religion & Gender 6/2 (2016), S. 157-161; Marschütz, Gerhard: »Erstaunlich schlecht – die katholische Gender-Kritik«, in: Thomas Laubach (Hg.): Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild (= Theologie kontrovers), Freiburg: 2017, S. 99-115, S. 109-110.

2 Vgl. www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0997_INGLESE.pdf [11.06.2019]; <https://www.tagesschau.de/ausland/vatikan-gendertheorie-101.html>[11.06.2019].

tion fort.³ In diesen Veröffentlichungen werden jene zwei prominenten Streitfragen unverändert weitergereicht, an denen sich lehramtliche Verlautbarungen seit dem II. Vatikanum und verstärkt seit Mitte der 90er Jahre abarbeiten⁴: *Erstens* die Sorge um eine geschlechts-differenzlose Gesellschaft und *zweitens* das Festhalten an der ontologischen Komplementarität von Mann und Frau mit ihren kirchlichen wie sozialen Konsequenzen. Dass ausgerechnet die Frauenbewegung und feministische Forschung und ihre Forderungen in den Fokus vatikanischen Misstrauens und Ablehnung geraten⁵, überrascht dabei nicht. Ist es doch insbesondere die Geschlechter-Theorie, die römisch-katholische Problematiken offenlegt, vor deren zerstörerische Wucht und Gewalt die Augen nicht mehr geschlossen werden können.⁶

-
- 3 Vgl. <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2020-02/exhortation-querida-amazonia-papst-franziskus-synode-wortlaut.html> (Zugriff am 22.02.2020); dazu auch: Werner, Gunda, »Die marginalisierte Frau in der katholischen Kirche«. Gastkommentar zu »Querida Amazonia«, in: Der Standard, 19. Februar 2020: <https://www.derstandard.de/story/2000114728129/die-marginalisierte-frau-in-der-katholischen-kirche> (Zugriff am 22.02.2020).
- 4 Angesichts der mannigfaltigen Literaturlage habe ich mich entschieden, die Fragestellung über die lehramtlichen Reaktionen auf die feministische Bewegung, die sich vermehrt zu einem Diskurs über Gender und Gender-Gerechtigkeit entwickelt hat, zu untersuchen. Auffällig ist die lehramtliche Produktivität und öffentliche Intervention im Zusammenhang der UN-Konferenzen in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts, die für die bereits vorhandenen Interpretamente der Geschlechterverhältnisse eine neue Schärfe bekommen. Diese Zusammenhänge werden vor allem in der englisch-sprachigen nicht-theologischen Literatur debattiert. Deswegen möchte ich diese Debatte hier abbilden und in den deutschsprachigen Diskurs einbringen. Vgl. dazu: Saez, Macarena/Faúndes, José Morán: »Introduction: Christianity, Gender, Sexuality and the Law in Latin America«, in: Religion & Gender 8/1 (2018), S. 4-13; Buss, Doris E.: »Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women«, in: Social & Legal Studies 7/3 (1998), S. 339-363; S. Garbagnoli: 2016, S. 187-204; M. A. Case: 2016, S. 155-172; M. A. Case: 2019, S. 639-654; Case, Mary Anne: »After Gender the Destruction of Man – The Vatican's Nightmare Vision of the ›Gender Agenda‹ for Law«, in: Pace Law Review 31/3 (2011), S. 802-817; Abdullah, Yasmin: »The Holy Sea at the United Nations Conference: State or Church?«, in: Columbia Law Review 96/7 (1996), S. 1835-1875.
- 5 Vgl. dazu: Lenz, Ilse: »Geschlechterkonflikte um Gender und Gleichstellung«, in: T. Laubach (Hg.): Gender (2017), S. 27-47, S. 30-34.
- 6 Vgl. dazu ausführlicher: Werner, Gunda: »It's over? Power in Confession and Sexual Harassment in the Roman-Catholic Church – An Analysis of power with Michel Foucault«, in: ESWTR Yearbook 27 (2019), S. 151-178; dies.: »Doing intersectionality – Perspektiven für Systematische Theologie aus der intersektionalen Analyse von Macht«, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hg.): Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (= Quaestiones disputatae 300), Freiburg: 2019, S. 296-308; Dies.: »Bildung und Kontrolle. Historische Rückführung des Narrativ eines »gesunden« Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil«, in: Magnus Striet/Rita Werden (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, Freiburg: 2019, S. 139-173.

Ich möchte im Folgenden *erstens* den Gender-Begriff, wie er in lehramtlichen Aussagen verwendet wird⁷, hermeneutisch und dogmenhistorisch problematisieren und darin die lehramtliche Nicht-Rezeption von Judith Butler dokumentieren; *zweitens* werde ich die Notwendigkeit betonen, sich dogmatisch zu dieser Nicht-Rezeption durch eigene Rezeption zu verhalten. Die Kernthese dabei ist, dass eine im gegenmodernen Diskurs des 19. Jahrhunderts entstandene Marienfrömmigkeit und lehramtliche Differenzhermeneutik die Einstellungen des Vatikan zum Feminismus seit dem Vatikanum II und den heutigen Genderdiskurs bestimmt. Abschließend bearbeite ich die Frage der Rezeption Judith Butlers im Sinne einer produktiven Irritation als auch einer irritativen Produktivität durch Judith Butlers Theorien⁸.

-
- 7 Vgl. Ammicht, Quinn Regina: »Gender. Zur »Grammatik« der Geschlechtsverhältnisse«, in: Margit Eckholt (Hg.): Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: 2017, S. 23-38, S. 36-38; I. Lenz: 2017, S. 34-36.
- 8 Vgl. Butler, Judith: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt: 2009, S. 329; Armour, Ellen T./St. Ville, Susan M.: »Judith Butler – in Theory«, in: dies., Bodily Citations. Religion and Judith Butler (= Gender, Theory and Religion), New York: 2006, S. 1-12, S. 8; vgl. u.a. Leicht, Imke: Wer findet Gehör? Kritische Reformulierung des menschlichenrechtlichen Universalismus (= Politik und Geschlecht 29), Opladen/Berlin/Toronto: 2016, S. 211; Meißner, Hanna: Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx, Bielefeld: 2010, S. 303; Schippers, Birgit: The Political Philosophy of Judith Butler (= Routledge Innovations in Political Theory 57), London: 2014, S. 150; Schütt, Mariana: Anrufung und Unterwerfung. Althusser, Lacan, Butler und Žižek, Wien: 2015, S. 179; Smith, David L.: Theologies of the 21st Century. Trends in Contemporary Theology, Eugene/Oregon: 2014, S. 401; Ahern, Kevin J. (Hg.): Visions of Hope. Emerging Theologians and the Future of the Church, Maryknoll: 2012, S. 261; Distelhorst, Lars (Hg.): Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers (= Staatsverständnisse 85), Baden-Baden: 2016, S. 211; Thiem, Annika: Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility, New York: 2008; Brown, Wendy/Butler, Judith et al. (Hg.): Asad's Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech (= Townsend Papers in the Humanities 2), Berkeley: 2009; Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: 2012; Butler, Judith/Habermas, Jürgen et al.: The Power of Religion in the Public Sphere, hg. v. Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen, New York: 2011; Werner, Gunda: »Ins Wort fällt mir die Zeit« – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis«, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.): Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster: 2015, S. 41-73; dies.: »Differenz als theologischer Begriff – subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben«, in: Stefan Alkier/Michael Schneider/Christian Wiese (Hg.): Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten, Berlin: 2017, S. 117-141; Dies.: »Die Macht der Lücke – eine kritische Relektur von Judith Butlers Subjekttheorie für kirchliche Tradierung«, in: Gunter Prüller-Jagenteufel/Rita Perintfalvi/Hans Schelkshorn (Hg.): Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops »Kontextuelle befreiende Theologien« (= Concordia 70), Aachen: 2017, S. 71-88; Dies.: Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die

1. Die UN-Konferenzen und ihre lehramtlichen Folgen

1.1 Kairo 1994 und Beijing 1995: Gender Gerechtigkeit und Vatikanische Interventionen

Die UN-Konferenzen in Kairo 1994 und in Beijing 1995 stellen einen Wendepunkt in der religionspolitischen Landschaft dar, denn auf ihnen nutzte der Vatikan seinen Status als »Non member state«, um seine eigene lehramtliche Linie durchzusetzen und von dieser divergierende Meinungen zu verhindern. Als Non member state hat er Stimm- als auch Veto-Recht in der Versammlung. Die Konferenzen stellten die Plattform dar, auf der und mit der sich feministische Gruppen und FrauenrechtlerInnen vernetzen und für ihre Rechte und Interessen einstreben konnten.⁹ Die Interventionen des Vatikan können in drei Phasen beschrieben werden¹⁰: *erstens* in diplomatischen Versuchen, andere Staaten von der eigenen Position zu überzeugen; *zweitens* an den drei Vorkonferenzen aktiv teilzunehmen und strittige Punkte in »square brackets« zu setzen, was ein konsensuales Papier im Vorfeld bereits verhinderte.¹¹ Zu dieser Arbeit im Vorfeld gehörte auch das, was als »fiery crusade« empfunden wurde, nämlich die öffentlichkeitswirksame Rhetorik des Vatikan, die darauf abzielte, die UN-Konferenz als Zerstörerin der Familie darzustellen.¹² *Drittens* nutzte der Vatikan seine Position auf der Konferenz, um wirkungsvoll diejenigen Positionen zu blockieren, die mit der eigenen Lehre nicht übereinstimmten. Schließlich gab der Vatikan dem Druck nach; er stimmte nicht jedem Kapitel des Abschlussdokumente in Kairo zu, blockierte aber auch nicht mehr länger die Verabschiedung des Papiers.¹³

Die Vorbereitung für die 1995 stattfindende *Fourth World Conference on Women* in Beijing bereitete der Vatikan deutlich eskalationssensibler vor, auch um seine in Kritik geratene internationale Reputation wiederzuerlangen.¹⁴ Gleichwohl waren die Strategien dieselben, wenngleich zwei neue hinzukommen: Der Papst überraschte im Vorfeld der Konferenz durch einen Brief an alle Frauen als auch durch die Ernennung der Jura-Professorin Mary Ann Glendon als Leiterin der vatikani-

Prärogative Gottes im sakramentalen Freiheitsgeschehen, Regensburg: 2016, hier v.a. S. 41-46.

9 Vgl. D. Buss: 1998, S. 342; M. A. Case: 2019, S. 642.

10 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 1845-1847, auch: D. Buss: 1998, S. 343.

11 Vgl. Y. Abdullah: 1996, 1848-1849.

12 Vgl. auch hier zusammenfassend: Y. Abdullah: 1996, S. 1845-1847; D. Buss: 1998, S. 343. www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1994 [11.06.2019], leider ist der Text nicht mehr aufrufbar.

13 Vgl. D. Buss: 1998, S. 343; M. A. Case: 2019, S. 642; Y. Abdullah: 1996, S. 1851-1852.

14 Vgl. D. Buss: 1998, S. 350-351; Y. Abdullah: 1996, S. 1852.

schen Delegation.¹⁵ Während der Konferenz in Beijing wurde die Auseinandersetzung um den Genderbegriff öffentlich.¹⁶ Das Interesse lag dabei stärker auf den juristischen Zugängen als auf den philosophisch-dekonstruktiven, so dass von einer Rezeption Judith Butlers in diesem Kontext nicht zu sprechen ist.¹⁷ Auch wenn der Vatikan der Erklärung formal beitrug, wurden wiederum Einschränkungen und Ablehnungen dem Dokument beigelegt¹⁸, welche insbesondere die Verwendung des Begriffs ›Gender‹ und die Forderung nach einer ›Gender-Gerechtigkeit‹ hervorheben.¹⁹

Auf der Konferenz in Beijing wurde nämlich die lehramtliche Vorstellung entwickelt, es gäbe eine neue Kolonialisierung durch feministische Gendertheorien, die für die armen Länder so nicht verstehbar und lebbar seien.²⁰ Dementsprechend stellt sich nun die Frage, mit welchem Frauenbild Papst Johannes Paul II. und mit ihm Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation die Delegation in Beijing in die Verhandlungen schickte?

-
- 15 Vgl. www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1995 [11.06.2019]; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_290_61995_women.html [11.06.2019]; Y. Abdullah: 1996, S. 1853; D. Buss: 1998, S. 345.
- 16 Zum Gender-Begriff gibt es unzählige Veröffentlichungen. Auffallend ist, dass die dritte Auflage des LThK diesen Begriff nicht führt. Eingeführt wurde er bereits Ende der 1960er Jahre als Unterscheidungskategorie von sex/gender (Stoller, Robert: *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*, London: 1968), als diese wird er weitestgehend verwendet, wenngleich es immer wieder zu einer synonymen Verwendung kommt, worauf Case (M. A. Case: 2016, S. 157) aufmerksam macht. Sehr grundlegend: Scheer, Monique: »Das Medium hat ein Geschlecht. Fünf Thesen zum besonderen Verhältnis zwischen Frauen und ›angemaßter Heiligkeit‹ aus kulturwissenschaftlicher Sicht«, in: Hubert Wolf (Hg.): »Wahre« und »falsche« Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, München: 2013, S. 169-192, S. 173-176, S. 185-186.
- 17 Vgl. M. A. Case: 2019, S. 642, S. 654-655; S. Garbagnoli: 2016, S. 192. In Beijing Report unter Annex IV ist die Definition des auf der Konferenz verwendeten Begriffs zu finden.
- 18 Vgl. <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20E.pdf> [11.06.2019].
- 19 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 1854; D. Buss: 1998, S. 345, S. 348; M. A. Case: 2019, S. 643; I. Lenz: 2017, S. 32-33.
- 20 Vgl. u. v. S. Garbagnoli: 2016, S. 190-193, S. 200; M. A. Case: 2011, S. 803, S. 807, S. 811-813; auch: M. A. Case: 2019, S. 643; <https://www.firstthings.com/article/1996/01/005-what-happened-at-beijing>[11.06.2019]. Diese Vorstellung einer Beliebigkeit ist seitdem fester Bestandteil katholischen Narrativs. Vgl. auch M. A. Case: 2016, S. 155-156; Ammicht Quinn, Regina: »Gender. Aufregung um eine Analysekategorie (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte)«, in: Thomas Laubach (Hg.): *Gender – Theorie oder Ideologie? (= Theologie kontrovers)*, Freiburg: 2017, S. 75-76; uvm.

1.2 Eine dogmatische Analyse der Texte: marianisch argumentiert und amtstheologisch funktionalisiert

Bei der Lektüre der lehramtlichen Texte, die Frauen und später Gender betreffen – dies sind *Inter Insegniores* von 1976, *Mulieris Dignitatem* von 1988, *Brief an die Frauen* von 1995, der *Brief der Glaubenskongregation zur Zusammenarbeit von Männern und Frauen* von 2004 und *Amoris Laetitia* von 2016 – fällt vor allem auf, dass die Würde und die Besonderheit der Frau einerseits, die Gleichheit der Würde von Mann und Frau andererseits betont wird. In den lehramtlichen Dokumenten mündet die Rede von der gleichen Würde der Frau nun allerdings gerade nicht in die gleichen Rechte, sondern in Ungleichheit, denn die Würde verwirklicht sich »als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische ›Einheit in der Zweiheit‹ schafft«²¹. Mannsein und Frausein seien von Schöpfungsbeginn an verschieden und gehörten als solche ontologisch verschieden zur Schöpfung. Dies bedeute zugleich, dass sich von dort aus und nur von dort aus ein »tieferes Verständnis der Frau« in ihrer Rolle in der Gesellschaft und Kirche ergibt.²² Ihre Rolle in der Gesellschaft fände die Frau vor allem als Mutter – dies entspräche ihrem biologischen und psychologischen Wesen in einem Maße, dass auch die der Arbeit nachgehende Frau sich dieser ontologischen Grundlage nicht entziehen könne. Im Papier der Glaubenskongregation ist zu lesen:

»Man darf aber in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die Überschneidung von zwei Tätigkeiten – Familie und Arbeit – bei der Frau andere Merkmale annimmt als beim Mann. Deshalb stellt sich die Aufgabe, die Gesetzgebung und die Organisation der Arbeit mit den Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie zu harmonisieren«²³.

Das frauliche Wesen sei vor allem ein Dasein-für-andere, etwas das bei den Menschen als Abbild Gottes wohl auch bei Männern vorfindbar sei, allerdings würden Frauen, weil sie »spontaner« mit diesen Werten übereinstimmen, für diese Werte in besonderer Weise ein Zeichen sein.²⁴ Die Rolle der Frau in der Kirche sei mariologisch zentriert. Denn – so das Papier weiter – Maria in ihrer annehmenden und hingebenden Haltung werde zum allumfassenden Vorbild für das Bild der Kirche als Braut wie auch für die Antwort der Gläubigen auf den Ruf Gottes und Christi. »Auch wenn es sich dabei um Einstellungen handelt, die jeden Getauften prägen sollten, zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen

21 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Nr. 8 [12.06.2019].

22 Vgl. ebd., Nr. 11.

23 Ebd., Nr. 13.

24 Vgl. ebd., Nr. 14.

mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt. So erfüllen die Frauen eine Rolle von größter Wichtigkeit im kirchlichen Leben²⁵. Deswegen nehmen Frauen einen wesentlichen – eben ihren – Raum in der Kirche ein, auch wenn die Priesterweihe ausschließlich Männern vorbehalten sein werde.²⁶ Die gleiche Würde mündet aufgrund der Besonderheit – sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich in unterschiedliche Rechtslagen.²⁷ Der Text der Glaubenskongregation reflektiert dabei die besondere, ontologisch begründete Würde der Frau, wie es Johannes Paul II. in *Mulieris Dignitatem* ausgedrückt hat.²⁸ Um nun wirklich angemessen über den Menschen als Mann und Frau nachdenken zu können, müsse der Horizont des Wesens und Handelns von Maria als Grundlage genommen werden, denn wesentliche Aussagen über die Würde könnten nur in Verbundenheit mit Gott ausgesagt werden und Maria sei der Inbegriff dieser Verbundenheit. Deswegen ist sie der alles umfassende Horizont für Aussagen über den Menschen an sich und die Frau im Besonderen²⁹, denn – so in *Mulieris Dignitatem* – bei Maria befinden »wir [...] uns hier gewissermaßen am Höhepunkt und beim Urbild der personalen Würde der Frau«³⁰. Das Frausein habe andere Möglichkeiten als das Mannsein, deswegen könne die Frau sich nur auf dieser Grundlage verwirklichen, vor allen anderen Möglichkeiten warnt der Papst ausdrücklich. Nur so, und dies ist eine Steigerung in der Ausdeutung von Genesis, kann »auch jene Erbschaft der Sünde überwunden werden, die von den Worten der Bibel angedeutet wird: »Dennoch verlangt dich nach dem Mann, doch er wird über dich herrschen«. Die Überwindung dieses schlimmen Erbes ist von Generation zu Generation Aufgabe jedes Menschen, sowohl der Frau wie des Mannes«³¹. Die Unmöglichkeit der Weihe von Frauen zum priesterlichen Amt wird auch in diesem Text wiederholt und betont. In *Mulieris Dignitatem* betont Papst Johannes Paul II., dass das Zueinander von Christus als Bräutigam und Kirche als seine Braut, besonders in der Eucharistie betont werde. Dies werde als ein und dasselbe Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes verstanden. Doch solle das Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes im Zueinander von Mann und Frau sich entsprechen, daher könne die Frau keine priesterliche Rolle oder eine andere Rolle einnehmen, weder in der Kirche noch gegenüber den

25 Ebd., Nr. 16.

26 Vgl. ebd.; diese Argumentation wiederholt sich in »Queridia Amazonia« in den Nummern 99-104.

27 Hierfür besonders Anuth, Bernhard Sven: »Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie«, in: Eckholt (Hg.): *Gender studieren* (2017), S. 171-188.

28 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf [12.06.2019].

29 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 5 [12.06.2019].

30 Ebd.

31 Ebd., Nr. 10.

Mann.³² Die sei die gegenwärtige Herausforderung, die unter dem Vorzeichen der Liebe zu verstehen sei, denn auch in dieser sei die gleiche Würde von Mann und Frau unterschiedlich ausgedrückt. »Der Bräutigam ist der Liebende. Die Braut wird geliebt«, so der Papst im Anlehnung an den Epheserbrief, nur könne die Wahrheit der Frau als Braut umfassend ausgedrückt werden: »Die Würde der Frau wird von der Ordnung der Liebe bestimmt, die im wesentlichen eine Ordnung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe ist«³³. Diese Ordnung sei nun nicht nur auf die Ehe anzuwenden, sondern sei eine universale Aussage über das Wesen und die Würde der Frau, denn so

»stellt die Frau einen Eigenwert dar als menschliche Person und gleichzeitig als jene konkrete Person in ihrem Frausein. Das trifft auf alle Frauen und auf jede einzelne von ihnen zu, unabhängig von dem kulturellen Rahmen, in dem jede sich befindet, und unabhängig von ihren geistigen, psychischen und körperlichen Merkmalen, wie zum Beispiel Alter, Bildung, Gesundheit, Arbeit, verheiratet oder ledig«³⁴.

Der »Genius« der Frau sei die besondere Fürsorge für das Leben.³⁵ Der die Versammlung in Beijing 1995 begleitende Brief von Papst Johannes Paul II.³⁶ betont die Würde der Frau in mehreren Abschnitten, bevor er in einer spezifischen Deutung der zwei Schöpfungsnarrationen die Frauen daran erinnert, dass sie, weil Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen habe, in eine grundlegende schöpfungsgewollte ontologische Komplementarität geschaffen worden seien, deren Ausgestaltung ihrer Würde entspreche. »Frau und Mann ergänzen sich gegenseitig. Die Weiblichkeit verwirklicht das »Menschliche« ebenso wie die Männlichkeit, aber mit einer andersgearteten und ergänzenden Ausgestaltung«.³⁷ Die Frauen werden gebeten, über den Genius der Frau nachzudenken und diesen zu meditieren. Die Argumentation ist auch hier wieder marianisch: »Die Kirche sieht in Maria den erhabensten Ausdruck des »Genius der Frau« und findet in ihr eine Quelle nicht versiegender Inspiration«³⁸. Dabei sei der Dienst Mariens als Herrschaft und ihre Herrschaft als Dienst zu verstehen und in diesem Sinne mögen sich die Frauen in ihre Rolle einfügen, denn die »mütterliche Herrschaft Mariens« geschehe im Dienen und der Unterwerfung unter den Heilsplan Gottes. Die eschatologische Pro-

32 Vgl. ebd., Nr. 26.

33 Ebd., Nr. 29.

34 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 29 [12.06.2019].

35 Vgl. ebd., Nr. 30.

36 Vgl. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html [12.06.2019].

37 Ebd., Nr. 7.

38 Ebd., Nr. 10.

longierung dieses Dienstes sei durch Maria Männern wie Frauen vor Augen gestellt und auf je unterschiedlichen Berufungen erreichbar. Weil es um die eschatologische Perspektive gehe, dürfe es für Frauen auch kein Nachteil sein, »auch einen gewissen Rollenunterschied anzunehmen, insofern dieser Unterschied nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt«³⁹. Wenn Christus nur Männer ausgewählt habe für den amtspriesterlichen »Dienst«, dann sei das keine Benachteiligung von Frauen, sondern die Möglichkeit, den Weg des Heiles in und durch die Kirche als unterschiedlich-ergänzend darzustellen, nämlich durch »das ›marianische‹ und das ›apostolisch-petrinische‹ Prinzip«⁴⁰. Papst Franziskus stellt sich in diese Tradition, wenn er in *Amoris Laetitia* die Aussagen aus *Mulieris Dignitatem* wiederholt.⁴¹ Erneut ist in diesem Dokument die Auseinandersetzung mit der Gender Theorie erkennbar, die hier wiederum als Ideologie bezeichnet wird. »Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet«⁴². Diese Ideologie sei bereits in die Erziehung der Kinder eingegangen und würde die Trennung von sex und gender so propagieren, dass eine komplette Beliebigkeit die Folge sei, die eine Gesellschaft ohne jede Unterschiede zum Ziel habe. Zugleich sind diese Aussagen logisch verknüpft mit den Hinweisen auf die neuen Möglichkeiten der Reproduktion, die die Generativität ebenfalls von Mann und Frau als Ehepaar abkoppelten. »Verfallen wir nicht der Sünde, den Schöpfer ersetzen zu wollen! Wir sind Geschöpfe, wir sind nicht allmächtig«⁴³. Die Schöpfungsordnung sei von Gott gegeben und einzuhalten, so das Papier vom Juni 2019.⁴⁴ Diese Argumentation der Komplementarität, der marianischen Zuspitzung als auch die Begründungsfigur der gottgewollten inneren Struktur der Kirche werden in *Querida Amazonia* wiederholt. (99-104)

Die grundlegende Argumentation, so fällt auf, besteht in der Betonung der Würde und der Andersheit der Frau. Zwei Argumente, die jedoch – so Hildegard König sehr deutlich – in der tieferen Dimension eine Marginalisierungsstrategie der Frau bedeuten, die durch zwei weitere – so meine ich – ergänzt werden kön-

39 Ebd., Nr. 11.

40 Ebd., mit Bezug auf *Mulieris Dignitatem* Nr. 27.

41 Vgl. http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf [12.06.2019], Nr. 173.

42 http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf, Nr. 56 [12.06.2019].

43 Ebd.

44 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Nr. 2 [12.06.2019]. Diese Argumentation kehrt in *Querida Amazonia* ebenfalls wieder.

nen, nämlich durch die Heiligkeit der Kirche und die Hermeneutik der Differenz von Kirche und Welt.⁴⁵

2. Und im Kern liegt der lange Schatten des 19. Jahrhunderts – hermeneutische und dogmenhistorische Analyse

2.1 Marginalisierungsstrategien durch Selbst- und Fremdidealierungen

In einer ersten Analyseebene möchte ich auf die Marginalisierungsstrategien eingehen, die in den lehramtlichen Texten zu finden sind, wenn sie genderkritisch gelesen werden. Sie verstecken sich in den Formulierungen zur Würde der Frau und zur Heiligkeit der Kirche: Die Marginalisierung durch Selbstidealierung und Ausblendung sowie durch Überhöhung und Limitierung der Frau.

Erstens: Die Selbstidealierung des Lehramtes und die Ausblendung eigener Fehlurteile und der eigenen Unterdrückungsgeschichte betonen die Sendung und die Verantwortung der Kirche – gemäß Christi Auftrag, nur Männer zum Priesteramt zuzulassen und – ungeachtet der Kritik und Anfragen – durch die Zeiten zu tragen. Die Kirche könne dies nicht ändern, weil sie den Auftrag, den sie durch Christus selbst bekommen habe, gewissenhaft wahren solle.⁴⁶ Theologisch begründet sie dies durch ein Ineinander von biblischen Interpretationen, Traditionsargumenten sowie durch die Codierung des Zueinander von Christus und Kirche in der Bräutigam-Braut-Metaphorik. Gewissermaßen können hier »Hierarchie-Sicherungen«⁴⁷ herausgelesen werden, denn selbst wenn es denkbar wäre, dass Frauen zum Priestertum zugelassen werden könnten, weil in der Tradition und in der Bibel hinreichende Argumente gefunden würden, entspräche dies nicht dem Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes für die Frau. Der Vatikan versteht sich als der einzig wahre Vertreter der Frauensache. Hier ist zugleich die zweite Marginalisierungsstrategie zu finden.

Zweitens: Die Überhöhung und Limitierung der Frau mit Maria als Ursprungsargument bedeutet zugleich eben auch ihre Marginalisierung. Denn der Genius der Frau sei eine ontologische Prädestination, wenn auch nicht biologische De-

45 Vgl. König: 2020. Ich verdanke Hildegard König die Anregungen für die Perspektive der Marginalisierungsstrategien als auch kritische Anmerkungen und Veränderungsvorschläge durch ihre sorgsame Korrektur des Textes.

46 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 11 [12.06.2019].

47 Lüdecke, Norbert/Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einleitung, Stuttgart: 2012, S. 101.

terminierung.⁴⁸ Weil das Frausein sich ontologisch und vom Schöpfer gewollt in den genuin femininen Bestimmungen von Mutterschaft als Aufnahme, Hingabe, Zurücknehmen und Nähren auszeichne, sei dem alles unterzuordnen.⁴⁹ Weiterhin bestehe im marianischen Prinzip die biblisch und essentialistisch begründete Limitierung innerhalb der Kirche, denn – so Inter Insigniores – »nicht einmal seine Mutter, die so eng mit seinem Geheimnis verbunden ist und deren erhabene Funktion in den Evangelien von Lukas und Johannes hervorgehoben ist, war mit dem apostolischen Amt betraut«⁵⁰. Die besondere Gabe der Frauen münde – erneut – in besondere Rechte und Pflichten, nicht aber in die gleichen Rechte. »Was im Staat Diskriminierung wäre, gilt in der Kirche als Konsequenz der lehramtlichen Geschlechteranthropologie, die nach kirchlichem Selbstverständnis nicht bloße Meinung oder gar ›Erfindung‹ von Papst und Bischöfen ist, sondern deren geistbegabte Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann«⁵¹.

Die lehramtlichen Texte, die aus einem Zeitraum von 1988-2020 exemplarisch genommen wurden, deuten auf eine Kontinuität hin, die weit vor das II. Vatikanische Konzil reicht. Denn die Idee einer eindeutigen Wesensbeschreibung der Frau sowie der lebenspraktischen Konsequenz als Mutter und Jungfrau als auch der Vorstellung einer Komplementarität, die aufgrund biologischer Differenz essentiell ist, sind Vorstellungen, wie sie im neuentdeckten Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts und in der Philosophie Edith Steins zu finden sind. Vor allem aber lässt die marianische Perspektive aufhorchen, denn auch sie ist in dieser Form für das 19. Jahrhundert stilbildend geworden.

2.2 Dogmenhistorische Tiefenbohrung: Kontinuität seit dem 19. Jahrhundert

Die Theologie in den lehramtlichen Schreiben konzentriert sich einerseits auf Maria als Sinn- und Urbild des Menschseins und im Besonderen des Frauseins. Andererseits wird aber eine argumentative Gegenwelt im Blick auf das Amt aufgebaut, die als eine Form einer Differenzhermeneutik fungiert; diese beiden können als Merkmale des langen 19. Jahrhunderts angesehen werden⁵², welches sich in der als

48 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 18 [12.06.2019].

49 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Nr. 13 [12.06.2019].

50 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html, Nr. 2 [12.06.2019].

51 B. S. Anuth: 2017, S. 172.

52 Vgl. Striet, Magnus: »Sexueller Missbrauch im Raum der Katholischen Kirche. Versuch einer Ursachenforschung«, in: Striet/Werden: 2019, S. 15-40.

Gegenwelt und von der weltlichen Logik nicht zu erfassenden heiligen Welt ausgestaltete.⁵³ Um diese beiden Analyseperspektiven soll es im Folgenden gehen.

Erstens: Die Konzentration auf Maria an den neuralgischen Punkten der Anthropologie und der Amtstheologie erinnert an die Frömmigkeit und Theologie des »Marianischen Zeitalters«, welches von 1854 bis 1950 ziemlich exakt das lange 19. Jahrhundert beschreiben.⁵⁴ Im Marianischen Zeitalter erlebte die Marienfrömmigkeit nach der Aufklärung, die vor allem in ihrer Kombination aus »staatlicher Modernisierung und Bürokratisierung mit Elementen der religiösen Aufklärung«⁵⁵ wahrgenommen wurde, eine neue Blüte.⁵⁶ Dieser Aufschwung war auf die Durchdringung durch ultramontane Frömmigkeit in breiten Teilen der katholischen Bevölkerung zurückzuführen.⁵⁷ Nicht nur wurde die Marienfrömmigkeit wiederbelebt – vor allem durch neue Formen der Volksfrömmigkeit, so die Maiandacht, die Andacht zur wundersamen Medaille – sondern auch durch die Marienerscheinungen beschleunigt, denn diese intensivierten den Prozess des »Marianischen Wunders«⁵⁸. Maria stand nun für eine Vielzahl von existenziellen Erfahrungen, die religiös gedeutet und römisch verordnet wurden. Es handelte sich also gerade, so Andreas Holzem, um keine Grassroot-Religiosität, sondern um eine von oben verordnete!⁵⁹ Maria stand für den engen Christus- und Passionsbezug und verhielt umfassenden Schutz; dieser erwies sich als Zufluchtsort aus einer sich wandelnden Welt. Maria wurde als rein und jungfräulich sowie zugleich mütterlich und opferbereit stilisiert, zudem stets gehorsam; wodurch sie so zum Innbegriff des Weiblichen überhaupt wurde. Als solche konnte Maria zum »Vorbild biedermeierlichen Ideals von Weiblichkeit« konstruiert werden, welches die Standards setzte und den Bewegungsraum von Frauen im privat-öffentlichen Raum fortan bestimmte.⁶⁰ Das Mariendogma 1854 selbst erlangte deswegen eine mehrfache kirchenpolitische Bedeutung, weil es die »implizite Verurteilung nicht nur aller Irrlehren im einzelnen [...], sondern auch des glaubensfeindlichen Zeitgeistes«⁶¹ überhaupt bedeutete. Marienfrömmigkeit funktionierte weiterhin als Abgrenzungsdiskurs gegenüber einer als feindlich verstandenen Welt, gegenüber protestantischer und anderer Glau-

53 Vgl. ebd.

54 Vgl. exemplarisch Schneider, Bernhard: »Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Ein Phänomen und seine Charakteristika«, in: Wolf (2013), S. 87-110; Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung Bd. 2, Paderborn: 2015, bes. S. 992-1000.

55 A. Holzem: 2015, S. 996.

56 Vgl. ebd., S. 996-998; auch B. Schneider: 2013.

57 Vgl. B. Schneider: 2013, S. 88; ebenso A. Holzem: 2015, S. 997.

58 A. Holzem: 2015, S. 997; auch B. Schneider: 2013, S. 91-102.

59 Vgl. A. Holzem: 2015, S. 997.

60 Vgl. ebd.

61 Ebd.

bensüberzeugungen sowie gegenüber der Moderne, die Freiheitskonzeptionen und Wissenschaftlichkeitskonzepte vertrat, welche die Kirche grundlegend ablehnte.⁶²

Zweitens: Der marianische Abgrenzungsdiskurs beschreibt im Kern die Differenzhermeneutik, die m.E. gerade in der amtstheologischen Überhöhung der Interpretation von Offenbarung und Tradition zum Ausdruck kommt. In dieser Hermeneutik wirkt ein prävalent dogmatischer, d.h. mariologischer Rahmen derart, dass die Zeichen der Zeit und die Informationen und Konzepte, die sie generieren, auf der Basis einer ontologischen Differenz zwischen Kirche und Welt selektiert, eingepasst oder ausgrenzt werden. In dieser differenzhermeneutischen Logik wird also ausgesagt, dass nur der von Gott erleuchtete und begnadete Verstand das Geheimnis erfassen kann, was lehramtlich im Genius der Frau und der Unmöglichkeit der Weihe ausgedrückt wird.⁶³ Diese lässt insbesondere aufhorchen, weil diese Logik die lehramtliche Argumentation aus der weltlichen herausnimmt und damit eine Differenz in die Deutung von Mann, Frau und Welt einzieht, die nicht nur unterschiedliche Verständnisse bedeutet, sondern von einer grundlegenden Differenz von Kirche und Welt getragen ist.

»Die menschlichen Wissenschaften, so wertvoll ihr Beitrag in ihrem jeweiligen Bereich auch sein mag, können hier [in der Frage der Zulassung zum Priestertum, GW] nicht genügen, denn sie vermögen die Wirklichkeit des Glaubens nicht zu erfassen: was hiervon im eigentlichen Sinn übernatürlich ist, entzieht sich ihrer Zuständigkeit«⁶⁴.

In *Mulieris Dignitatem* wird diese Argumentation aufgenommen und weitergeführt, denn alle seien berufen an dem einen Opfer teilzunehmen und so an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung Christi, denn darin sei zugleich die Verbundenheit des Bräutigam mit seiner Braut ausgedrückt. Weil alle in dieser Form teilnehmen könnten, betreffe es alle Glieder der Kirche, von den Frauen bis zu den Amtspriestern. Das hier wesentliche Argument wird nun angeschlossen, denn dieses der Kirche eigentliche Wesen müsse als solches begriffen werden und für dieses Begreifen müsse gerade vermieden werden, dass »Verständnis- und Bewertungskriterien, die nichts mit ihr zu tun haben, auf diese Kirche – auch als eine aus Menschen bestehende und in die Geschichte eingegliederte ›Institution«⁶⁵ übertragen würden. Diese Geheimnishaftigkeit wird stets auf Maria als Sinnbild und Höchstform zurückgeführt. Der nicht erleuchtete Verstand wird mit

62 Vgl. das Rundschreiben *Mirari Vos* von Gregor XVI. am 15. August 1832 und der Syllabus vom 08. Dezember 1864, der zusammen mit der Enzyklika *Quanta cura* Pius' IX. erschien.

63 Vgl. B. S. Anuth: 2017, S. 178-180.

64 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html, Nr. 6 [26.06.2019].

65 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 27 [12.06.2019].

moderner, demokratischer oder rechtsstaatlicher Logik dieses Verständnis als Unterdrückung und Diskriminierung bezeichnen, damit aber den Heilsplan Gottes verfehlen. Die amtstheologische Überhöhung schließt sich dieser Argumentation an, weil sie aus dem Priester den in persona Christi Handelnden macht, dessen ontologische Prädisposition qua biologischem Geschlecht durch die Weihe zudem verwandelt und ihn auch von anderen Männern verschieden erscheinen lässt.⁶⁶ Diese wesenhafte Verschiedenheit wird dann, wie im Jahr des Priesters geschehen⁶⁷, spirituell überhöht in Metaphern, die die kultische Reinheit und Gottesnähe marianisch-analog oder direkt ausdrücken.⁶⁸ Damit ist innerhalb der bereits bestehenden Differenzhermeneutik der Kirche als solcher ein weiterer differenzhermeneutischer Bereich eingerichtet, der seine Begründung und Logik aus dem ersten bekommt und diesen zugleich rückwirkend sowohl begründet als auch erhält. Über die Nicht-Zuständigkeit außerkirchlicher Einsichten und Kategorien aber wird jegliche Möglichkeit eines Dialogs und einer Weiterentwicklung von vorneherein verhindert. Es findet eine Hermetik statt, welche die kirchliche Logik der Logik der ›Welt‹ gegenüber setzt und nur so die Marginalisierung von Frauen als binnenlogisch ausgeben kann.

Dies könnte aber auch besser erklären, wieso sich in lehramtlichen Texten keinerlei Erkenntnisfortschritt z.B. im Kontext der Gender-Theorie und ihrer impliziten Themen (der Gleichheit, der Gleichberechtigung, der Vielfalt) zeitigt. Wird von vorneherein für den Kernbereich eine Erkenntnis außerhalb der eigenen Erkenntnis abgelehnt, kann es auch zu keiner Weiterentwicklung oder zu keinem Fortschritt kommen. Deswegen kann bis heute von einer Gender-Ideologie gesprochen werden. Das jüngste Papier ist das beste Beispiel dafür: in einem als Dialog mit den aktuellen Gender-Theorien selbst bezeichneten Dokument tritt es an und zitiert im Dialogteil aber nur *Amoris Laetitia* zur Gefahr der Gender-Ideologie und weitere römische Dokumente! Was es aber genau mit der Gender-Ideologie auf sich hat, darum geht es im nächsten Schritt.

66 Vgl. B. S. Anuth: 2017, S. 184-186; auch Essen, Georg: »Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen«, in: Striet/Werden: 2019, S. 78-105.

67 Vgl. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale.html [02.07.2019]; vgl. G. Essen: 2019, S. 78-84, S. 90-100.

68 Vgl. Lutterbach, Hubertus: »Die kultische Reinheit – Bedingung der Möglichkeit für sexuelle Gewalt von Klerikern gegenüber Kindern?«, in: Striet/Werden: 2019, S. 175-195.

3. Von der Gender-Theorie zur Ideologie und zurück? Dogmenhermeneutische Interventionen

3.1 Die Gender-Ideologie

Die Jahre 1994/1995 werden zu Symboldaten, die eine Scharnierfunktion zwischen einer feministischen Bewegung vor und nach der Gender-Theorie erhalten. In dieser Zeit entwickeln sich lehramtlich die Argumentation und das Schlagwort, mit denen bestehendes vatikanisches Unwohlsein gegenüber feministischer Forschung und Frauenrechten in ein Wort gefasst werden können. Dies ist zugleich kampagnenfähig und eröffnet die Möglichkeit, transkonfessioneller, interreligiöser und politischer Allianzen.

Seit 2000 floriert die Kritik an der Gender-Theorie als »Gender-Ideologie«⁶⁹, dem alten Feminismus wird der neue Feminismus gegenüber gestellt⁷⁰, der schlechten Gender-Definition eine eigene gute Definition⁷¹. 2003 wird vom päpstlichen Rat für die Familie das Lexikon zu Familie und ethischen Fragen herausgegeben⁷², 2004 kommt das »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt«⁷³. Unter den vielen Reden fällt die Ansprache Benedikts XVI. an die Kurie 2008⁷⁴ insofern auf, als dass dort Gender verstanden wird als die Möglichkeit, Schöpfer seiner selbst zu sein und daraus die Notwendigkeit entsteht, den Menschen vor sich selbst zu bewahren, sowie die Schöpfung vor dem Menschen zu bewahren ist.⁷⁵ Im März 2011 wird in dem Abschlussstatement zur 55th Session of the Commission on the State of Women of the United Nations Economic and Social Council wieder vor der radikalen Gender-Theorie gewarnt.⁷⁶ 2014 findet

69 Vgl. Laubach, Thomas: »Zwischen »Weltkrieg« und Wirklichkeit. Gender in der Diskussion«, in: Laubach: 2017, S. 9-24, S. 14; Päpstlicher Rat für die Familie: Ehe, Familie und »faktische Lebensgemeinschaften« (16.07.2000) www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html [26.08.2019]; aber auch hier ist kein direkter Bezug zu Judith Butler, sondern zum Marxismus und zu Simone de Beauvoir als die diese Ideologie befördernde Denkmuster (Fußnote 7); auch: M.A. Case: 2019, S. 648-649.

70 Vgl. die Darstellung bei S. Garbagnoli: 2016, S. 190.

71 Vgl. ebd., S. 191.

72 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20021208_lexicon-trujillo_it.html [11.06.2019].

73 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html [11.06.2019].

74 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html [11.06.2019].

75 Vgl. auch M. A. Case: 2011, S. 811-813.

76 Vgl. [https://holysemission.org/contents/statements/55e34d327fa5b2.61221779.php\[02.07.2019\]](https://holysemission.org/contents/statements/55e34d327fa5b2.61221779.php[02.07.2019]).

die von der Glaubenskongregation vorbereitete ›Humanum Conference‹ statt⁷⁷, ein ›International Colloquium on the Complementarity between Man and Woman‹.⁷⁸ Die aktuellen Schreiben reihen sich ein in diese Ausfaltung einer globalen Gefahr, die von einem geeinten und gemeinsam agierenden Feind ausgeht, der die bestehende Ordnung zerstören will. Die Notwendigkeit, sich theologisch zum Thema Gender zu verhalten, ist umso dringlicher als dass der inhaltliche Rückbezug lehramtlicher Texte auf aktuelle Gender-Theorien oder sogar auf Judith Butler nicht erkennbar ist, sondern in einem überzeichneten Bild die theoretische Grundlage gefunden hat.

3.2 Produktive Irritation und irritative Produktivität – Gender Theorien in systematischer Theologie

Wie stark diese Wirkungsmacht des 19. Jahrhunderts in der Wucht gegenwärtiger lehramtlicher Gender-Kritik anzusetzen ist, bedarf weiterer Tiefenbohrungen und Erforschungen.⁷⁹ Produktiv irritiert werden kann die Argumentationslinie lehramtlicher Gender-Kritik durch Theoreme Judith Butlers an mindestens drei Punkten, was dann zugleich zu einer irritativen Produktivität dogmatischer Theologie führen kann.⁸⁰

Erstens: Die Spiritualisierung, Ontologisierung und Essentialisierung eines vor- und überzeitlichen Weiblichen in der Idealbesetzung durch die Gottesmutter würde eine diskursanalytisch-dekonstruktive Genealogie nicht überstehen, denn diese würde die den Bildern immanente Macht- und Geschlechterordnung unmittelbar einschreiben und in den Texten einfordern.⁸¹ Aber auch die Vorstellung, es könne von einem Frau-Sein zu sprechen sein, das auf »alle Frauen und auf jede einzelne

77 Dies wird von Case beschrieben als: »international ›who‹ is ›who‹ of selfdescribed proponents of traditional marriage and opponents of same-sex marriage from diverse faith traditions and continents« (M. A. Case: 2019, S. 565); diese Konferenz führt zum Wiederbeleben des »World Congress of Families« ([http://profam.org/index.php\[11.06.2019\]](http://profam.org/index.php[11.06.2019])), 2019 in Verona abgehalten <https://www.wcfverona.org/> [29.06.2019].

78 Vgl. M. A. Case: 2019, S. 656-659. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html [11.06.2019].

79 Vgl. Werner, Gunda: Judith Butler und eine Theologie der Freiheit, Bielefeld 2021.

80 Vgl. Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: Theologische Revue 3 (2018), S. 179-202.

81 Vgl. Ingiosi, Gina: »Mystical ›Body‹: An Ecclesiology Informed by Judith Butler«, in: K. J. Ahern: Vision of Hope, Maryknoll: 2013, S. 39-48; Trimble Alliaume, Karen: »Disturbingly Catholic. Thinking the Inordinate Body«, in: Armour/St. Ville: Bodily Citations: 2006, S. 93-119; Distelhorst, Lars: »Sprungbreite Emotionsnormen«, in: ders.: Staat, Politik, Ethik: 2016, S. 171-172; Mahmood, Saba: »Agency, Performativity, and the Feminist Subject«, in: Armour/St. Ville: Bodily Citations: 2006, S. 177-224; D. L. Smith: 2014, S. 164ff.; Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren (= Erfurter Theologische Studien 110), Würzburg: 2017, S. 178-180; Engel,

von ihnen zu[trifft], unabhängig von dem kulturellen Rahmen, in dem jede sich befindet, und unabhängig von ihren geistigen, psychischen und körperlichen Merkmalen, wie zum Beispiel Alter, Bildung, Gesundheit, Arbeit, verheiratet oder ledig«⁸², wäre einer Revision zu unterziehen. Denn die zugrundeliegende Argumentation geht davon aus, dass feststeht, was die Frau zur Frau macht: ihre biologische Konstruktion hat ontologische und essentielle Konsequenzen. Judith Butler kritisiert diese Vorstellung als »identity-politics«, die nur durch Ausgrenzungen funktionieren. Butler stellt damit durchaus die bisher auch im Feminismus geltende Grundlage in Frage, die von einem Kollektivbegriff ausgeht. Aber was die Identität »Frau« bedeuten solle, ist für Butler ebenso fragwürdig wie die Vorstellung, von einem »Subjekt Frau« oder des weiblichen Geschlechts zu sprechen.⁸³ Butlers Anliegen ist es gerade aber nicht, dem Feminismus die Grundlage zu entziehen oder das Subjekt abzuschaffen, sondern sie möchte die Denkmöglichkeit eröffnen, dass ihre dekonstruktive Vorgehensweise dem Feminismus gerade den Horizont eröffne, in der Vielfalt der Bedeutungen von den Vorstellungen wegzukommen, die am Ende doch wieder durch radikale und sogar rassistische Ontologien geprägt sind. Die irritative Produktivität dogmatischer Theologie besteht nun darin, gegen die Ontologiesierung einer ewigen biologisch fundierten essentialisierten Weiblichkeit die pluriformen Frauenerfahrungen und Selbstbeschreibungen zu setzen, die zu einer differenzierten, kontextuellen und geschichtlichen Anthropologie führt. Zu dieser Produktivität gehört unerlässlich, mit der intersektionalen Analyse jene Machtdiskurse zu entlarven, die immer schon wissen können wollen, was das wahre Frausein ist.

Zweitens: Die Gender-Theorie ist unbestritten das Herzstück Butlerischer Macht- und Geschlechteranalysen. Diese Analysen sind in sich bedingende Machtfiguren eingebettet, die der Diskurs, die Norm und die Performativität sind. Der Diskurs ist als Träger der Norm das Medium der Macht. Die Normen sind sowohl als Voraussetzung als auch als Begrenzung des Diskurses zu verstehen. Produktiv ist der Diskurs erst durch die Performativität, die sie als wirklichkeitserzeugende Äußerung versteht.⁸⁴ Damit generiert die Performativität ihre Macht aus der Ritualisierung⁸⁵ und lebt durch ihre Wiederholung. In der Diskurstheorie Butlers ist

Antke: »Von gouvernementaler Hegemonie zur postsouveränen Staatlichkeit der Diaspora«, in: Distelhorst: Staat, Politik, Ethik: 2016, S. 45.

82 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 29 [12.06.2019].

83 Vgl. Butler, Judith: »Contingent Foundations«, in: Seyla Benhabib/Judith Butler et al. (Hg.): *Feminist Contentions. A philosophical exchange (Thinking Gender)*, New York u.a.: 1995, S. 35-57, S. 50.

84 Vgl. E. T. Armour/A. M. St. Ville: 2006, S. 4.

85 Vgl. Mills, Catherine: »Efficacy and Vulnerability. Judith Butler on Reiteration and Resistance«, in: *Australian Feminist Studies* 15/32 (2000), S. 265-275, S. 266.

also die binäre, heteronormative Geschlechterdifferenz als ein gegebener Diskurs und damit als soziale Bedingung eines intelligiblen Subjekts zu verstehen. Erst die ständige Wiederholung zementiert und reglementiert diesen als Ordnung und seine Kategorien aktualisieren sich durch das je neue performative Zitat.⁸⁶ Die produktive Irritation dieser strukturellen Analyse der Macht im Diskurs besteht in der Möglichkeit, diese auf die Geschlechterordnung anzuwenden. Wenn Judith Butler dies tut, dann löst sie nicht die Differenz der Geschlechter auf, wie vom Vatikan behauptet, sondern stellt die vordiskursive Annahme in Frage, immer schon zu wissen, wie Frausein ist. Irritativ produktiv reagiert eine Dogmatik, die Gender – so Regina Amnichts Quinn⁸⁷ – als eine Analysekatégorie, die zu einer Verunsicherungskategorie und zu einer Gerechtigkeitskategorie wird, versteht.

Drittens: Die grundlegende Annahme der Komplementarität, die auf einer ontologischen Differenz beruht, ist zu hinterfragen.⁸⁸ Diese postulierte Komplementarität funktioniert nur auf der Grundlage zweier Geschlechter⁸⁹, die über ihr biologisches und soziales Geschlecht in einer zugeordneten Identität komplementär sind. Um diese These kreist auch die Veröffentlichung zur Bildung, die auch die Frage des Transgender behandelt.⁹⁰ Der Clou katholischer Argumentation ist allerdings nicht die Verschiedenheit, die der Komplementarität zugrunde liegt, sondern ihre inhärente Ungleichheit bei gleicher Würde.⁹¹ Das Ziel von Judith Butler wiederum, nämlich einen verbindenden anthropologischen Kern zu denken, wird in ihren jüngsten Arbeiten über den Begriff der Verletzlichkeit und der Trauer erreicht.⁹² In der Untersuchung der Trauer, die nicht für alle Menschen

86 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 30, S. 35, S. 37.

87 Vgl. R. Amnichts Quinn: »Gender: Aufregung um eine Analysekatégorie, (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte)«, in: Laubach: 2017, S. 65-82, S. 77-79.

88 Vgl. kritisch hierzu u.a. Wendel, Saskia: »Jesus war ein Mann... – na und? Ein funktionales und nicht-sexualisiertes Amtsverständnis in anthropologischer Hinsicht«, in: Margit Eckholt/Andrea Strübind et al. (Hg.): Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegung in der Ökumene, Freiburg/Göttingen: 2018, S. 330-341, S. 335-338; Hogan, Linda: »Conflicts within the Roman Catholic Church«, in: Adrian Thatcher (Hg.): The Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender, Oxford: 2015, S. 323-339, S. 325, S. 334-336.

89 So besonders Mulieris Dignitatem und Familiaris Consortio http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html [12.06.2019]; Amoris Laetitia hat dies wörtlich nur im Blick auf die verschiedenen Berufungen der Kirche (Nr. 203).

90 Vgl. www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0997_INGLESE.pdf, Nr. 11, Nr. 25 [12.06.2019].

91 Der grundlegende »Dreischritt der lehramtlichen Geschlechteranthropologie lautet«, so B.S. Anuth: 2017, S. 178: »Mann und Frau sind gleich als Person;<Männer und Frauen sind in der Ausprägung ihres Menschseins verschieden;<Frauen und Männer sind auf gegenseitige Partnerschaft angewiesen«.

92 Vgl. Dazu vor allem den Beitrag von Ilse Müllner in diesem Band.

denkbar ist⁹³, geht es Butler darum, die implizite Machtstruktur in der Narration des Menschlichen zu erkennen und deren wirksame »Hierarchie der Trauer«.⁹⁴ Es scheint dann so, als seien manche von einem konstruierten »Wir« ausgenommen.⁹⁵ Butler will also prüfen, wie belastbar das »Wir« angesichts der Verletzbarkeit und Trauer ist.⁹⁶ Trauer konstruiert eine politische Gemeinschaft, »indem sie die Beziehungsbande zum Vorschein bringt, deren Folgen für die theoretische Fassung der grundlegenden Abhängigkeit und ethischen Verantwortung nicht unerheblich sind«⁹⁷. Trauer macht die Verbundenheit und Einbindung in Beziehungen deutlich:⁹⁸ Butler möchte eine »primäre[n] Sozialität aufdeck[en]«⁹⁹. Irritativ produktiv versteht dogmatische Theologie die Komplementarität des Menschen in dieser primären Sozialität, welche die Subjektivität gleichursprünglich zu seiner Inter-subjektivität denkt und daher die Komplementarität aus jeder ontologischen Geschlechtlichkeit herausholt. Komplementär ist der Mensch als soziales Wesen, weil jedes andere soziale Wesen in einem komplementären Anders-Sein der primären Sozietät des Subjekts als Individuum entspricht.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Dogmatik irritativ produktiv ist, wenn sie die in lehramtlichen Verlautbarungen eingeschriebenen Vorannahmen als Machtdiskurse analysiert und ihnen geschichtlich informierte, kontextuell ausgearbeitete und interdisziplinär anschlussfähige Einsichten hinzugesellt. Allerdings dekonstruiert sie dann an jener hermetisch gehaltenen Triade von Geschlecht-Macht-Amt deren postulierte überzeitliche Begründbarkeit.

93 Vgl. dazu ausführlich Butler, Judith.: *Notes towards a performative Theory of Assembly*, Cambridge: 2015, S. 119, S. 139, S. 197ff., S. 210ff., S. 218.

94 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177, S. 263-264.

95 Vgl. Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt: 2009, S. 352.

96 Vgl. ebd., S. 36-37; vgl. L. Imke: 2016, S. 85, S. 91-92.

97 Butler, Judith: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt: 2005, S. 39.

98 Vgl. J. Butler: 2009, S. 45.

99 J. Butler: 2005, S. 45.

Konklusion

Bernhard Grümme/Gunda Werner

Und nun? Nach all den unterschiedlichen Anläufen, das hoch komplexe, vielschichtige und genealogisch durchaus differenzierte Werk Judith Butlers jeweils aus unterschiedlichen Perspektiven der Theologie zu besichtigen, sich anzueignen, diskursiv zu bearbeiten, sich ihm gegenüber lern- und dialogbereit zu halten, was bleibt? Über die gängigen Anfragen und kritischen Perspektiven auf Judith Butlers hinaus, die vor allem ihre Konzeption des Subjekts und seiner Handlungsmacht wie auch -freiheit berühren, zeigt sich in den vorliegenden Beiträgen eindrucksvoll, welche kritischen und weiterführenden Horizonte sich für theologisches Arbeiten aus einer Auseinandersetzung und Rezeption Butlers ergeben. Ebenso wird aber auch deutlich, dass sich die theologischen Anfragen an Judith Butlers umfangreiche Theorieentwürfe dazu eignen, diese selber zu einer kritischen Fortschreibung anzuregen. Wir konzentrieren uns auf drei maßgebliche Perspektiven: *Erstens* die Frage des Subjekts, *zweitens* die Frage vorreflexiver, durch Iteration performativ realisierter *hidden patterns* und schließlich *drittens* die Frage nach einer geheimen Dialektik des Dekonstruktionsbegriffs selber.

1. Besonders virulent in der Butler-Diskussion ist die Frage des Subjekts. Denn an ihr entscheidet sich, ob sich für ethisches Handeln, aber auch für die religiöse Selbstbestimmung des Subjekts noch eine Instanz ausmachen lässt, so dass von einer eigenen Handlung in der 1. Person Singular zu sprechen ist. Dies gilt sowohl für die Theologie als auch, so die mannigfaltigen Anfragen in den Texten, für die Überzeugungen Butlers von Widerständigkeit und ethischem Handeln. Die Unterscheidung von Subjekt und Person kann dabei ebenso hilfreich sein wie eine weitergehende Reflexion der Körperlichkeit. Könnten Körperlichkeit wie körperliche Erfahrung nicht doch mehr sein als die Einschreibefläche subjektivierender Diskurse und performativer Normen? Könnte der Körper nicht auch ein Moment der vordiskursiven Erfahrung sein, der Unmittelbarkeit? Schlussendlich hängt die Kraft für moralisches Handeln und ethische Urteilskraft daran, dass es eine Instanz gibt, der Freiheit zurechenbar ist. Butlers Theorie der Subjektivierung hat genau darin ihre Pointe, zeigt diese doch zugleich einerseits die Wirksamkeit hegemonialer Strukturen wie die subjektgenerierende Kraft dieser Prozesse für Freiheit

und Selbstwirksamkeit des Subjekts andererseits. Ob dies nun (auf der Linie eines in durch Geschichte und Gesellschaft gebrochenen transzendentalen Denkens) als ein hinter dem durch Diskurse unterworfenen Subjekt und seinem Körper situiertes Ich gedacht wird, ob dies (handlungstheoretisch) als ein in intersubjektiv-geschichtlichen Interkommunikationszusammenhängen konstituiertes Ich oder eher (alteritätstheoretisch) als ein sich vom Anderen her enteignetes Ich gedacht wird: der Rang einer solchen Instanz wird umso deutlicher, wenn dies im theologischen Kontext der Sünde diskutiert wird, die per definitionem eine willentliche Handlung vor Gott ist. Diese ist von einer Ich-Handlung in einem doppelten Sinne abhängig: von der Fähigkeit der willentlichen und damit freien Entscheidung und der Fähigkeit einer Beziehung zu einem personal geglaubten Gott.

Jedoch eröffnet Butlers Subjektivierungstheorem zugleich weiterführende Perspektiven für die traditionell hoch komplexen wie intrikaten Zusammenhänge von Strukturen und Freiheit, die mit unterschiedlichem Gewicht erbsündentheologisch wie soteriologisch traktiert werden. Das Theologumenon der strukturellen Sünde, gefasst als strukturelle Verfangenheit in vorfindbaren Diskursen, scheint von der willentlichen Zustimmung zu dispensieren. Hier beharrt Butler aber auf dem ethischen Anruf des Unrechts, der zum verändernden Handeln motiviert und damit aber doch wieder die Fähigkeit des Sich-Verhaltens und damit der Zurechenbarkeit voraussetzt. Dieser Anruf durch Unrecht, der als eine präreflexive Verflochtenheit in die Ausgesetztheit dem anderen gegenüber und in einer primären Vulnerabilität und Abhängigkeit resultiert, ist eine Denkfigur, die in einer ganz überraschenden Parallelität sein Pendant im scholastischen Naturrecht findet. Die von Thomas von Aquin als *inclinationes naturales* bezeichneten Neigungen bringen den Menschen zu Handlungen, die zu ethischen Verbindlichkeiten durch die praktische Vernunft vermittelt werden. Während dort aber diese Vermittlungsinstanz wiederum auf die Leerstelle des ungeklärten Subjektbegriffs verweist, können Aporien dort vermieden werden, wo zwischen Subjekt (als Individuum oder Selbst) und Person (Identität) als empirische Gestalt unterschieden wird. Dann ist die Instanz gedacht, mit der körperliche Diskurse als auch subjektive Körperpraktiken politisch, ethisch und religiös vermittelbar werden. Identitäten finden sich in normierenden Diskursen vor, in denen bestimmte Körperpraxen, geschlechtliche Selbstverständnisse oder religiöse Identifikationen nicht mehr intelligibel sind. Mit der Subjektivierungstheorie öffnet Butler zugleich den Grenzgedanken für eine die Angewiesenheit als auch die subjektivierende Interpersonalität noch einmal übersteigende Dimension des Menschlichen: Gibt es etwas, auf das Menschen bauen, das sie aber selber weder herstellen noch garantieren können? Weswegen würden sie sonst ethisch handeln, vertrauen, lieben, kämpfen? Theologisch würde sich hier eine Grenzreflexion auf die Denkbarekeit eines Gottes und von Gnade anschließen, ohne dazu eine Wesens- oder Realitätsaussage machen zu müssen oder zu wollen.

2. Die Intelligibilität transportiert freilich nicht nur versprachlichte Normen, sondern auch *hidden patterns*. Diese können kulturell, religiös, gender-theoretisch oder rassistisch geprägt sein. Sie bestimmen, wer wie öffentlich sein darf. Die prekäre Situation wird in der Versammlung von prekären Körpern deutlich. Was aber – so lauten viele Anfragen – sagen diese *hidden patterns* in religiösen und theologischen Kontext aus? Wie werden Pathologien zweiter Ordnung konstituiert, wie verändert? Was sagen Räume und Gegenstände in Ritualorten über Machtpraxen und geschlechtliche Zuordnungen aus? Nicht nur kognitive Muster, auch Anordnungen im Raum sind intelligibel und wirken in ihrer Performanz normativ.

Zudem zeigen sich an diesen Themen die wissenschaftstheoretischen Vorannahmen. Von welchem Wissenschaftsverständnis her erarbeitet Theologie die eigenen Themen? Gerade aber in dem Versuch, sich kritisch gegenüber der binären Struktur oder der vermachteten Diskurse zu verhalten, könnte sich eine abgewandelte Form eines wissenschaftlichen Monismus einschleichen, weil die Abgrenzung selbst Setzungen evoziert, die eine andere Perspektive verneinen könnte. Theologie scheint im Anschluss an Judith Butler eine differenzierte Methodik und ein verändertes Wissenschaftsverständnis zu brauchen, um nicht zu wiederholen, was theologisch kritisiert wird, nämlich der Ausgang von der einen Wahrheit. Diese wissenschaftstheoretische Schärfung zieht sich durch alle Disziplinen und würde eine Meta-Diskussion erfordern, die einzelne Themen, zum Beispiel die Körper-Raum-Performanz anscharfen würde.

Was als »*spatial turn*« kulturwissenschaftlich diskutiert wird, gewinnt etwa in der Anordnung von liturgischen Räumen oder in praxeologischen Konstellationen von Körpern durch Butler an Schärfe. Dazu kommt eine weitere Einsicht: Die zunächst selbstverständliche Solidarität mit Menschen in prekären Situationen und auch die Konstruktion von Gegendiskursen perpetuieren jedoch andererseits den marginalisierenden Mehrheitsdiskurs, solange diese Machtkonstruktionen und Dynamiken nicht benannt werden. Denn auf verschiedenen Feldern, sei es praktisch-theologisch, sei es ethisch, wird deutlich, inwieweit in diversen Praktiken performativ kontraintentionale Exklusionen vollzogen werden, die freilich dem Sinn und der Logik der jeweiligen Praxis widersprechen. Das bezieht sich auf kognitiv rationale wie performativ-körperliche Praktiken bis in Gesten hinein. Das *Otherring* wird für theologische Diskurse damit zu einem Lackmus Test – und dies umso mehr, weil für die Theologie die hochrelevante Frage der Wahrheit und des Gottesbegriffes nicht verabschiedet werden kann. Die virulente Normendebatte wirft dann freilich die intrikate Frage auf, nach welchen Kategorien, Normen, Wahrheiten welcher Diskurs wie gedeutet wird. Wie fruchtbar das ist, zeigt sich einerseits in der Unterbrechung von gängiger Geschichtsrekonstruktion durch die Suche nach Abjekten als auch in der genealogischen Methode. Mit beiden werden die Risse, das Nicht-Sein, die Ambivalenzen zur gängigen Erzählung

hinzugefügt und gegenwärtige Narrative entlarvt. Allerdings hat dieser Zugang noch eine weitere Konnotation: die der politischen Bedeutung der Trauer. Könnte Trauer als Signifikant für die Frage, wer als Mensch oder als Gruppe betrauerbar ist, anerkennungstheoretisch eine Kategorie zweiter Ordnung sein? Dann würde Trauer eine andere Bedeutung als Empathie haben und zwischen Opfer und Täter stehen sowie Trauer zwischen Verwandtschaft und Staat oder Regierung stehen kann. Zugleich bleiben im Begriff der Trauer unabschließbare Prozesse übrig, denn manches ist nicht zu heilen, Ambivalenzen der Anerkennung sind nicht zu schließen. Zuletzt steht in diesem Zusammenhang die ethische Theorie Judith Butlers, die aus der Subjektivierung heraus weitreichende Konsequenzen der Gewaltlosigkeit erhebt. Dadurch kann diese nicht als ein friedlicher Zustand, sondern als eine persönliche Praxis der Anerkennung der je eigenen und fremden Grenzen der Selbsterkenntnis, des Selbst-Wissens und damit der Selbstdurchsichtigkeit verstanden werden. Diese steht durchaus diametral zu dem philosophischen und theologischen Prinzip der Selbsterkenntnis und der Selbstrechenschaft. Wie ist Anerkennung dann zu denken? Es bleibt eine Dialektik zwischen Anerkennung und Anerkennbarkeit, die die Emphase eines jeden philosophischen wie theologischen Anerkennungsdiskurses grundlegend herausfordert.

3. Letztlich stellt sich für die Theologie aber auch die Frage, wie und was in einer Dekonstruktion übrigbleibt und ob es Grenzen geben muss oder geben kann? Woher soll die Kraft zum Widerstand kommen, die über jene zarten Möglichkeiten hinausgehen, die durch die Risse in der Iteration oder der vordiskursiven Erfahrung eröffnet werden? Deutet nicht schon die intuitive Insistenz darauf, dass Folter und Mord nicht sein dürfen, auf einen normativen Anspruch hin, der die Totalität vermachter Strukturen unterläuft? Bleibt nicht eine Perspektive auf Universalisierung, sei es des Leidens, der Gerechtigkeit, die eine Dekonstruktion unterhöhlt? Lässt sich, geschichtstheoretisch gedacht, Geschichte vollends in Konstruktionen fassen, ohne die faktische Erfahrung geschehenen Leidens zu delegitimieren? Müsste es nicht im Gefälle der Vulnerabilitätstheorie Butlers selber liegen, noch stärker eine solche Instanz ins Feld zu führen?

Gleichwohl könnte wiederum auch andersherum gefragt werden, ob nämlich die Grundannahme eines dekonstruktiven Zugangs für den Begriff theologischer Tradition weiterführend ist? Geschieht nicht Tradition gerade in jenen Rissen, Abbrüchen und Unterbrechungen der Überlieferung, die durch die Differenz von Zitat und Zitation gesetzt wird? Wenn dies traditionskonstituierend ist, wenn demnach in der Weitergabe einer Norm die Veränderung unhintergebares Strukturprinzip ist, was bedeutet dies für theologische Rezeption und katholische Traditionsbildung? Dann stellt sich auf der einen Seite erneut die Machtfrage, insofern damit relevant wird, wer eigentlich über die Gestaltung, die normierenden Instanzen wie die praxeologischen Formen in deren Legitimität entscheidet? Es wird anderer-

seits hoch brisant, inwieweit Machtinstanzen und machtvolle Inhalte Macht haben können, wenn diese Macht nicht mehr anerkannt oder abgerufen wird. Zugleich wird die Übersetzungsproblematik traditionstheoretisch wie bildungstheoretisch relevant. Gibt es keine ungebrochene Weitergabe von Inhalten, dann ist die Frage nach dem Wie, nach der Vermittlung und der Übersetzung hochrelevant. Letztlich hängt die Sozialität einer Überzeugungsgemeinschaft an geteilten Überzeugungen. Dass diese Überzeugung nicht nur rein sprachlich, sondern auch performativ und zwar auch in Gruppen gelebt werden, kann überdies für Theologie in ihren Theoremen des Kirchenbegriffs äußerst weiterführend sein. Denn den offenen Flanken eines Vereindeutigungsbedürfnisses kann mit dem Wissen um die Abjektivierungspraktiken, die *hidden patterns* wie um die Verfestigungen von herrschenden Diskursen durch genealogische Forschungen ebenso kritisch wie selbst-reflexiv begegnet werden wie mit dem Wissen, dass der Dissens und die eigene performative Handlung, auch die arbiträre, zur Vermittlung gehört.

Wir brechen hier ab. Immerhin, so kann ausblickend gesagt werden, eröffnet eine theologische Auseinandersetzung mit Judith Butler für theologische Forschung neue Einsichten und veränderte Zugänge in wesentlichen Themen. Allerdings gilt auch: Butlers Theorieangebote sind theologisch im Blick auf ihren Subjektbegriff, ihre Handlungsfreiheit als auch ihren Körperbegriff nur bedingt zu übernehmen, hier gilt es mit Butler über Butler hinauszudenken. Von der Theologie her in der Ausdifferenziertheit ihrer Zugänge könnte Butler sich gerade im Blick auf markierte Leerstellen ihrer eigenen Theorie zu denken geben lassen. Dennoch ist subjekt- und anerkennungstheoretisch von Butler theologisch vor allem zu lernen, dass hegemoniale Strukturen tiefer gehen als diese wahrnehmbar sind und alle Bereiche betreffen. Auch wenn es theologisch das ›Mehr‹ eines Transzendenzbezuges gibt, erinnert Butler auch hier an die – bis in die Symbolordnung hinein ablesbare – Denkvoraussetzungen, die wiederum hegemonial geprägt sind.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Bauer, Benedikt, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Reformation und Neuere Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Böntert, Stefan, Univ.-Prof. Dr., Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Fehige, Yiftach, Ass.-Prof. Dr., Associate Professor at the Institute for the History and Philosophy of Science and Technology at the University of Toronto

Gause, Ute, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Reformation und Neuere Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Grümme, Bernhard, Univ.-Prof. Dr., Universitätsprofessor für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Hahn, Judith, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Jacobs, Brianne, PhD., Assistant Professor of Theology and Religious Studies at Emmanuel College in Boston, Massachusetts

Jahnel, Claudia, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Leimgruber, Ute, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Pastoraltheologie und Homiletik an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg

Müllner, Ilse, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Biblische Theologie/Altes Testament am Institut für Katholische Theologie des Fachbereichs Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Kassel

Poplutz, Uta, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Institut für Katholische Theologie der Bergischen Universität Wuppertal

Riedl, Anna Maria, Dr., Lehr- und Forschungsbeauftragte für Theologische Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Luzern

Schaupp, Walter, Univ.-Prof. i.R. DDR., Universitätsprofessor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

Striet, Magnus, Univ.-Prof. Dr., Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Wendel, Saskia, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln

Werner, Gunda, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

Religionswissenschaft



Bernhard Grümme

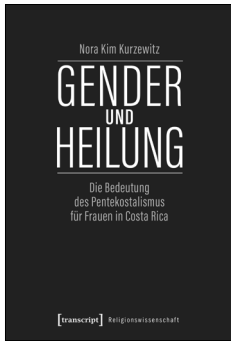
Aufbruch in die Öffentlichkeit?

Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik

2018, 254 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4227-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4227-2



Nora Kim Kurzewitz

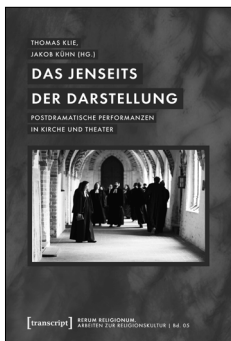
Gender und Heilung

Die Bedeutung des Pentekostalismus
für Frauen in Costa Rica

März 2020, 272 S., kart., 2 Farbabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-5175-1

E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5175-5



Thomas Klie, Jakob Kühn (Hg.)

Das Jenseits der Darstellung

Postdramatische Performanzen in Kirche und Theater

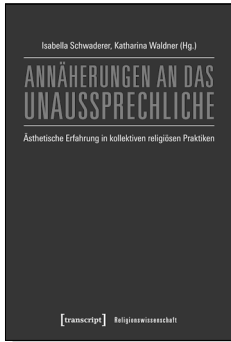
März 2020, 214 S., kart., 13 SW-Abbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5162-1

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5162-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)

Annäherungen an das Unaussprechliche Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken

Februar 2020, 272 S., kart., 23 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4725-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4725-3



Martin Tulaszewski, Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Was Heilung bringt Krankheitsdeutung zwischen Religion, Medizin und Heilkunde

2019, 218 S., kart., 4 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-5042-6

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5042-0



Oliver Wäckerlig

Vernetzte Islamfeindlichkeit Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«. Events - Organisationen - Medien

2019, 432 S., kart., 9 SW-Abbildungen

44,99 € (DE), 978-3-8376-4973-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4973-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**