

Ellen Geiser

Wer zählt?

Praktisch-theologische Fährten
zwischen der Neuen Politischen Theologie
und Judith Butler

[transcript] Religionswissenschaft

Ellen Geiser
Wer zählt?

Ellen Geiser, geb. 1989, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt »TRANSARA. Sakralraumtransformation« und forscht dort zur Neubestimmung des Sakralraumbegriffs. Sie wurde für ihre Dissertation an der Universität Bonn mit dem Pax-Bank-Förderpreis 2022/23 ausgezeichnet. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Grundlagen einer Praktischen Theologie in der Spätmoderne, Poststrukturalismus und die Theorien Judith Butlers.

Ellen Geiser

Wer zählt?

Praktisch-theologische Fährten zwischen
der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler

[transcript]

Diese Publikation ist an der Universität Bonn entstanden und wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Bonn finanziert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. 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.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Ellen Geiser

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839471135>

Print-ISBN: 978-3-8376-7113-1

PDF-ISBN: 978-3-8394-7113-5

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

*für Oma und Opa
für Onkel Franz*

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	11
------------------------------------	----

Vorwort	13
----------------------	----

Einleitung	15
-------------------------	----

I Zwischen den Ansätzen

1. Neue Politische Theologie	39
---	----

2. Gleichmaßen lebbare Leben	55
---	----

II Praktisch-theologische Fährten

1. Anerkennung	65
-----------------------------	----

1.1 Anerkennung und Normativität	66
--	----

1.2 Theorie der Anerkennung	69
-----------------------------------	----

1.3 Hermeneutik und Macht	71
---------------------------------	----

1.4 Auswertung	73
----------------------	----

2. Subjekt	79
-------------------------	----

2.1 Theologie des Subjekts	80
----------------------------------	----

2.2 konstituiertes Subjekt	83
----------------------------------	----

2.3 abhängig und relational	87
-----------------------------------	----

2.4 handlungsfähig und postsouverän	89
---	----

2.5 Auswertung	91
----------------------	----

3. Prekarität	99
3.1 Betrauerbarkeit	100
3.2 Opfer und Besiegte	102
3.3 Vulnerabilität, Gefährdetheit und Prekarität	105
3.4 Auswertung	110
4. Sprache	115
4.1 Leid zur Sprache bringen	116
4.2 sprachliche Konstitutionsmacht	119
4.3 sprachliche Handlungsmacht	121
4.4 Auswertung	123
5. verantworten	129
5.1 christliche Veränderungsethik	132
5.2 Ethik aufgrund der Gefährdetheit	136
5.3 universale Solidarität	140
5.4 Verantwortung der Ungewählten	141
5.5 Auswertung	144
6. kulturell verorten	149
6.1 Universalität, Partikularität und Übersetzung	151
6.2 ›die Anderen‹	159
6.3 Repräsentation	166
6.4 Auswertung	169
7. verändern	173
7.1 reiterieren	175
7.2 hervortreten	179
7.3 erinnern	183
7.4 organisieren	189
7.5 versammeln	193
7.6 Auswertung	200

III Wer zählt?

1. assoziativ	211
2. diskursiv	217
3. performativ	229
Unterbrochene Gedanken	235

Anhang

Literatur	243
-----------------	-----

Abkürzungsverzeichnis

- CSS** Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Aus dem Englischen von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny, (Texte zur Theorie der politischen Praxis 6), Wien 2008.
- Exodus** Suess, Paulo, *Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen*, in: Manemann, Jürgen (Hg.), *Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie 1)*, Münster 1996, 206–230.
- GiG** Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Welt der Theologie)*, Mainz⁵ 1992.
- GL** Butler, Judith, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Aus dem Englischen von Karin Würdemann, Frankfurt 2005.
- HS** Butler, Judith, *Hass spricht, Zur Politik des Performativen*. Aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist, Berlin 2006.
- KeG** Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt 2003.
- KHU** Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj, *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Aus dem Englischen von Sergej Seitz u.a., Wien 2013.
- KuA** Butler, Judith, *Krieg und Affekt*. Aus dem Englischen von Judith Mohrmann, Juliane Rebentisch und Eva von Redecker, Zürich/Berlin 2009.
- MdE** Athanasiou, Athena/Butler, Judith, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*. Aus dem Englischen von Thomas Atzert, Zürich/Berlin 2014.
- MdGesch** Butler, Judith, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Aus dem Amerikanischen von Karin Würdemann und Martin Stempfhuber, Frankfurt 2009.
- MdGew** Butler, Judith, *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén, Berlin 2020.

- Mp** Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Johann Baptist Metz. Gesammelte Schriften 4) Freiburg/Basel/Wien 2017.
- pTV** Butler, Judith, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Aus dem Amerikanischen von Frank Born, Berlin 2016.
- RdK** Butler, Judith, *Raster des Krieges*. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2010.
- ZB** Metz, Johann Baptist, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*. 1967–1997, Mainz 1997.

Vorwort

Beim vorliegenden Text handelt es sich um meine Dissertationsschrift, die im Mai 2023 vom Fakultätsrat der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn angenommen wurde. Für die Publikation wurde dieser an einigen Stellen überarbeitet, gekürzt und ergänzt.

Mein ganz besonderer Dank gilt Jörg Seip, ohne dessen wunderbare Unterstützung diese Arbeit nicht entstanden wäre. Danke für die Zeit, das gemeinsame Nachdenken, die Diskussionen und Assoziationen, die Kritik und Fragen – und ganz besonders für das Mutmachen.

Außerdem danke ich Anna Maria Riedl für die Erstellung des Zweitgutachtens und die konstruktiven Rückmeldungen sowie allen Teilnehmer*innen des Oberseminars Pastoraltheologie für die anregenden Diskussionen und das kollegiale Feedback.

Mein Dank gilt auch den Teilnehmer*innen des Workshops »Theology, Performance & Politics« für die Möglichkeit, meine Überlegungen zu teilen. Ich danke Peter Zeillinger, Brigitte Schwens-Harrant und Reinhold Boschki für die hilfreichen Gespräche und Rückmeldungen. Für ihre Unterstützung, besonders im Hinblick auf die Literaturbeschaffung, danke ich Martha Köller und Nadine Kreuser. Vielen Dank an Angela Neeb für das hilfreiche Lektorat. Außerdem danke ich für die großzügige Unterstützung aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Bonn.

Ebenso danke ich Elisabeth Schäfer und Esther Hutfless, den Herausgeber*innen von Hélène Cixous' Text, Gespräch mit dem Esel. Blind schreiben, sowie dem Sonderzahl Verlag für das großzügige Teilen der Tränen-Type von Hélène Cixous.

Besonders danke ich Tanja und Micha, für alles. Schließlich gilt mein Dank den Menschen, mit denen ich politisch aktiv sein darf. Danke für die Hoffnung, die Zweifel und alles was jenseits davon liegt.

Einleitung

Während diese Arbeit geschrieben wurde, wurden in Hanau neun Menschen von einem Rassisten erschossen, jährte sich der Jahrestag von Oury Jallohs Tod in Polizeigewahrsam zum achtzehnten Mal, wurde George Floyd in Minneapolis getötet, starb Jina Mahsa Amini in Iran und ertranken unzählige Menschen im Mittelmeer. Diese und viele weitere Ereignisse sowie ihre strukturellen Hintergründe zeigen, dass eine Theologie, die die Zeichen der Zeit ernst nimmt, politische Fragestellungen nicht unberücksichtigt lassen kann.

Es ist nur möglich zu schreiben, weil andere schon geschrieben haben. Schreiben passiert nie im luftleeren Raum, Texte folgen auf Texte folgen auf Texte. Ich¹ verlese² hier zwei Theorien: die Neue Politische Theologie (im Folgenden NPT_h) nach Johann Baptist Metz und die Theorien von Judith Butler, wobei der Schwerpunkt auf ihrer politischen Ethik und Anerkennungstheorie liegt. Diese Auswahl mag überraschen, da die beiden Theorien auf den ersten Blick wenige Gemeinsamkeiten haben und aus verschiedenen Theorieströmungen kommen, nämlich einer handlungsformatierten³ Hermeneutik und der Diskurskritik. Dennoch teilen sie das Vermissen von Gerechtigkeit sowie den Blick auf Ungerechtigkeiten und deren Folgen. Es handelt sich um Politische Theorien, die sich um die Fragen nach Anerkennung und Veränderung drehen.⁴

-
- 1 Ich schreibe diese Arbeit als Person in Deutschland, die von keiner Diskriminierungsform außer Sexismus betroffen ist.
 - 2 Zum Begriff des Verlesens s. FN 108.
 - 3 Zum Begriff der Handlungsformation s. Seip, Jörg, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie* (PThK 21), Freiburg 2009, 206f. Seip unterscheidet u.a. zwischen einer handlungsformatierten und einer wahrnehmungsformatierten Praktischen Theologie. So wird die Reaktion der Praktischen Theologie auf die empirische Wende und das Zweite Vatikanische Konzil in den 60–70er Jahren als Handlungsformation bezeichnet. Deren Ziel ist u.a. eine Reflexion der Praxis, wobei Denker wie Max Weber und Jürgen Habermas rezipiert werde. Die Wahrnehmungsformation kennzeichnet u.a. die Rezeption der Diskurskritik und damit die Reflexion von Wahrnehmungsbedingtheiten.
 - 4 Auch Riedl geht davon aus, »dass diese Dialogsituation nicht nur auf Gegensätzen, sondern deutlich stärker auf Nähe beruht, die sich fruchtbar machen lässt.« Riedl, Anna Maria, An-

Hierin zeigt sich eine direkte Anknüpfung an den programmatischen ersten Satz aus *Gaudium et spes* (1): »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.«⁵ Oder mit Bucher gesagt: »Pastoral [...] ist zweivatikanisch neu bestimmt worden als die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz in Wort und Tat, im individuellen wie gesellschaftlichen Wertbereich. Die Pastoralkonstitution [...] lässt den politischen Wertbereich unter den Pastoralbegriff fallen«⁶. Oder mit Eigenmann nochmal anders formuliert, ist eine Praktische Theologie »nur als politische Theologie durchführbar«⁷. Es ist also eine der Aufgaben der Praktischen Theologie, die in *Gaudium et spes* beschriebene Verbundenheit und die damit einhergehenden politischen Fragen⁸ theoretisch zu reflektieren, wozu eine Auseinandersetzung mit den Ansätzen von Metz und Butler beitragen kann.

Butler fragt danach, wer zählt, wer betrauerbar ist und wie Leben lebbar werden können. In diesen Fragen zeigt sich eine interessante inhaltliche Nähe zum Anliegen der NPTh, Unterdrückung und Leid in der Rede von Gott nicht auszuklammern und für eine universale Solidarität zu streiten. Auch im Hinblick auf die theoretischen Kontexte lassen sich Ähnlichkeiten der beiden Ansätze finden, so in der Rezeption der Kritischen Theorie sowie jüdischer Traditionen. Daher lohnt sich ein genauere Blick auf Überschneidungen, Unterschiede, Kontroversen und Gemeinsamkeiten der beiden Ansätze. Anna Maria Riedl hat diese Analyse aus Sicht der Theolo-

stiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik, in: *Ethik und Gesellschaft* 2 (2017) 1–27, 4.

- 5 Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Grundlagen Theologie)*, Freiburg/Basel/Wien ³⁴2007, 449.
- 6 Bucher, Rainer, *Wie leben im hegemonialen Kapitalismus? Perspektiven des deutschen politischen Katholizismus*, in: *Wort und Antwort* 54 (2013) 149–156.
- 7 Eigenmann, Urs, *Kirche in der Welt dieser Zeit. Praktische Theologie*, Zürich 2010, 19. Mit Verweis auf Nibert Mette führt Eigenmann weiter aus: »Sie unternimmt dies, indem sie analysiert, inwiefern bestimmte Herrschaftsverhältnisse die Realisierung dessen, was christliche Praxis meint, verhindern oder fördern, und indem sie auf gesellschaftliche Unterdrückung von Freiheit und die Zerstörung möglicher Identität von Subjekten aufmerksam macht.« Eigenmann selbst arbeitet in seinem handlungswissenschaftlichen Ansatz Praktischer Theologie im Hinblick auf deren politische Dimension besonders zur Frage nach den politischen Aspekten des Reiches Gottes (vgl. 185–188) und der politische Dimension der Diakonie (vgl. 254–256).
- 8 Zur Unausweichlichkeit des Politischen für die Pastoral s. Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 7)*, Wien/u.a. 2006.

gischen Ethik begonnen⁹ und diese »kreative Arbeit an den Herausforderungen«¹⁰ aufgenommen. Sie analysiert folgende Parallelen der beiden Ansätze¹¹: Sowohl Butler als auch Metz haben ein auf Hannah Arendt bezogenes Verständnis des Politischen und setzen sich mit Levinas' Analysen auseinander. Außerdem verstehen sie ihre theoretische Arbeit als (politische) Praktik¹², die innerhalb bestimmter Kontexte stattfindet und durch diese geprägt ist. Ihren Theorien ist auch der Fokus auf marginalisierte Menschen und Leidende gemeinsam, weshalb sie für eine offene und zukünftige Demokratie eintreten. Eine wichtige Differenz der beiden Theorien sieht Riedl in ihrem unterschiedlichen Verständnis von Postmoderne.¹³ Dennoch plädiert sie dafür, »dass ein Dialog zwischen Butler und der Neuen Politischen Theologie nicht nur möglich ist, sondern auch auf gemeinsamen Grundlagen beruht, und dass ein solcher Dialog nicht unidirektional sein muss, da jede*r etwas beitragen und vom anderen lernen kann«¹⁴. Dies macht sie unter anderem daran fest, dass es durch Butlers Ansatz möglich wird, »den Begriff des Politischen in der Neuen Politischen Theologie [zu] schärfen, indem wir die Kritik in den Mittelpunkt stellen«¹⁵. Eine Auseinandersetzung »mit den beiden Ansätzen aus pastoraltheologischer bzw. praktisch-theologischer«¹⁶ Perspektive steht bisher allerdings weitestgehend aus.

-
- 9 Riedl, Anna Maria, Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik, in: Ethik und Gesellschaft 2 (2017) 1–27. Dies., Judith Butler and Theology, Paderborn 2021, 123–135.
- 10 Dies., Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik, in: Ethik und Gesellschaft 2 (2017) 1–27, 4.
- 11 Vgl. dies., Judith Butler and Theology, Paderborn 2021, 125ff.
- 12 Der Begriff ›Praktik‹ ist hier als eine Erweiterung des Analysebegriffs ›Praxis‹ in der Pastoraltheologie zu verstehen. Denn eine Analyse der Praktiken zielt nicht nur auf die Wirklichkeitsbezüge, sondern auch auf deren diskursive Konstitution und produktive Effekte. Vgl. Seip, Jörg, Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg 2009, 374.
- 13 Vgl. Riedl, Anna Maria, Judith Butler and Theology, Paderborn 2021, 129.
- 14 Ebd., 135. (Übersetzung E.G.)
- 15 Ebd., 134. (Übersetzung E.G.)
- 16 Die Begriffe Praktische Theologie und Pastoraltheologie werden hier synonym verwendet. Zur Frage der Fachbezeichnung s. Seip, Jörg, Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg 2009, 198–203. Zur Debatte um die Fachbezeichnung s. Feiter, Reinhard, Von der pastoraltheologischen Engführung zur pastoraltheologischen Zuspitzung der Praktischen Theologie, in: Göllner, Reinhard (Hg.), »Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden«. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen (Theologie im Kontakt 12), Münster 2004, 261–286.

Foucault trägt dabei dem »Fragilwerden von Denkformen wie Subjekt, Wahrheit und Linearität«²⁴ in der Spätmoderne Rechnung. Es handelt sich also um eine »schwache Pastoraltheologie«²⁵. Ihr Ort ist die Grenze, »ein taktisches Außen [...], d.h. ein Flanieren zwischen Innen und Außen«²⁶.

Schüßler entwickelt eine *ereignisbasierte Pastoraltheologie*²⁷, die davon ausgeht, dass »sich tatsächlich gerade die Bedingungen, unter denen Religion und Gott mit Zeit verknüpft«²⁸ sind, verändern, da sich Zeitstrukturen verflüssigen.²⁹ Dieses »Ereignis-Dispositiv beschreibt die Gegenwart nach dem Verblassen moderner Machbarkeits- und Fortschrittsvorstellungen«³⁰. Daraus ergibt sich: »Gottes Transzendenz kann mit jedem Ereignis und mit jeder neuen Situation etwas anderes bedeuten«³¹, gleiches gilt für den Inkulturationsort des Evangeliums.³² Schüßler steht dabei für eine operative Rezeption des ›cultural turn‹ im Anschluss an Armin Nassehi und Niklas Luhmann. Als Leitbild einer so konzipierten Praktischen Theologie sieht er nicht den Flaneur, sondern skizziert »das Bild eines schwachen, postheroischen Propheten«³³. In seiner Antrittsvorlesung an der Universität Tübingen beschäftigt er sich mit der Frage der Urteilsenthaltung und rezipiert unter anderem Judith Butlers Auseinandersetzung mit ethischer Gewalt. In diesem Sinne versteht er eine Urteilsenthaltung als Gewaltverzicht und als Ereignis des Verzeihens.³⁴

Bauer entwirft eine *konstellative Pastoraltheologie*, es handelt sich dabei um »eine theologische Diskursivierung von Erfahrungen in der kreativen Differenz von Praxisfeldern der Gegenwart und Diskursarchiven der Vergangenheit«³⁵. Oder anders gesagt: »Sie bringt theologische Orte (›loci theologici‹) auf eine möglichst kreative

24 Ebd., 38.

25 Ebd., 366.

26 Ebd., 33.

27 S. dazu auch Ders., Parä. Ereignisdenken in der Praktischen Theologie, in: SaThZ 21 (2017) 102–123.

28 Schüßler, Michael, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134), Stuttgart 2013, 15.

29 Vgl. ebd., 15.

30 Ders., Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option, in: PThI 35, 2 (2015) 97–103, 98.

31 Ders., Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134), Stuttgart 2013, 58.

32 Vgl. ders., Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option, in: PThI 35, 2 (2015) 97–103, 99.

33 Ders., Pastoral Riot! Wie die »cultural turns« die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: SaThZ 17 (2013) 3–24, 20.

34 Ders., ... zu retten, nicht zu richten (Joh 3,17/GS 3). Urteilsenthaltung als Orientierungsfigur christlicher Existenz, in: ThQ 196, 3 (2016) 213–234.

35 Bauer, Christian, Indiana Jones in der Spätmoderne? Umrisse einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen, in: LS 62, 1 (2011) 30–35, 32.

Weise zusammen, deren heterogene Konstellation einen diskursiven Freiraum eröffnet.«³⁶ Diese konstellative Pastoraltheologie entsteht in Auseinandersetzung mit anderen Denkern: »Mit Adorno schafft sie ästhetische Konstellationen um ein leermittiges Zentrum, mit Eco gestaltet sie offene Kunstwerke einer konstitutiv beteiligten Rezeption, mit Foucault baut sie strategische Dispositive von Wissen, Macht und Selbst und mit Latour geht sie sozialen Netzwerken von Menschen und Dingen nach.«³⁷

Die drei hier kurz skizzierten Ansätze teilen die Analyse, dass eine handlungsformatierte Pastoraltheologie alleine nicht mehr trägt und durch eine Kritik der Wahrnehmungsbedingungen ergänzt werden muss.³⁸ Sie beziehen sich daher »auf postmetaphysisches Denken«³⁹, insbesondere den Poststrukturalismus und die Dekonstruktion. Eine solche Pastoraltheologie ist somit geprägt von einem Denken der Differenz sowie der Hybridität.⁴⁰

Debatten um die NPT_h

Diese Arbeit steht auch im Kontext der Debatten um eine Aktualisierung der NPT_h⁴¹, die hier nur kurz anhand der Arbeiten von Ansgar Kreuzer, Michael Schüßler, Philipp Geitzhaus und Ulrich Engel angedeutet werden können. Dabei ist nicht das Ziel, sich innerhalb dieser Debatten zu positionieren. Vielmehr ist es das Anliegen dieser Arbeit zu skizzieren, wie die NPT_h und eine diskurskritische Praktische Theologie möglicherweise zusammen gedacht werden können und damit vielleicht eine andere Möglichkeit der Aktualisierung zu eröffnen.

36 Ders., *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute)*, Stuttgart 2017, 27.

37 Ebd., 23.

38 Vgl. Seip, Jörg, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PTHK 21)*, Freiburg 2009, 213.

39 Schüßler, Michael, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134)*, Stuttgart 2013, 57.

40 S. dazu u.a. Seip, Jörg, *Was überschreitet die Kirchenprofanierung? Hybridität als Einübung ins Andersdenken*, in: Gerhards, Albert/de Wildt, Kim (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Studien zu Kirche und Kunst 17)*, Regensburg 2017, 214–262.

41 Manemann hat beispielsweise ein Plädoyer für ein revolutionäres Christentum angesichts der Klima-, Demokratie und Coronakrisen vorgelegt, indem er sich auch ausführlich auf J. B. Metz bezieht. Manemann, Jürgen, *Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer (X-Texte zur Kultur und Gesellschaft)*, Bielefeld 2021.

Kreutzer versteht seine Theologie als eine Theologie *für* die Zivilgesellschaft⁴². Er spricht sich für einen public turn der Theologie im Anschluss an Michael Burawoy⁴³ aus. Ziel dabei ist eine Verortung der Soziologie bzw. Theologie in der Zivilgesellschaft. Kreutzer kennzeichnet seine Theologie als »politisch sensible«⁴⁴ Theologie. Dieser Ansatz ergibt sich aus seiner Rezeption der Systemtheorie nach Niklas Luhmann.⁴⁵ Mit Luhmann geht Kreutzer davon aus, dass »in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft Religion und Politik zwei unterschiedliche Subsysteme mit unterschiedlichen Kommunikationsformen und Systemlogiken«⁴⁶ bilden.

Michael Schüßler, dessen Ansatz bereits kurz erwähnt wurde, steht für eine praktische Wende der Politischen Theologie.⁴⁷ Diese ist, im Anschluss an Hartmut Rosa, in eine ereignisbasierte Gegenwart eingebettet.⁴⁸ Daraus folgert er: »Eine christlich formatierte Kritik der Verhältnisse müsste heute beweglicher werden, flüchtiger und weniger auf Totalveränderung ausgelegt, gerade weil sie vom Totalhorizont des Daseins her zu denken und zu fühlen versucht: von Gott her. Der Weg dorthin führt weg von der apokalyptischen Verschärfung begrenzter Zeit zur ereignisbasierten Ermöglichung eines je neuen Anfangs.«⁴⁹ Schüßler entwickelt so eine politische Schöpfungstheologie im Anschluss an Hannah Arendt. Auch Schüßler bezieht sich in seinen Aufsätzen auf die Systemtheorie nach Luhmann.⁵⁰ Daraus

-
- 42 Vgl. Kreutzer, Ansgar, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg/Basel/Wien 2017, 15.
- 43 S. u.a. Burawoy, Michael, Public Sociology. Öffentliche Soziologie gegen Marktfundamentalismus und globale Ungleichheit (Arbeitsgesellschaft im Wandel), Weinheim/Basel 2015.
- 44 Vgl. Kreutzer, Ansgar, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg/Basel/Wien 2017, 15.
- 45 S. u.a. Luhmann, Niklas, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1998.
- 46 Kreutzer, Ansgar, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg/Basel/Wien 2017, 60.
- 47 Vgl. Schüßler, Michael, Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse, in: Klingen, Henning/Zeillinger, Peter/Hölzl, Michael (Hg.), Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche (Jahrbuch Politische Theologie 6/7), Münster 2013, 286–307, 306. Seine Auseinandersetzung mit dem Text »Unserer Hoffnung«, der maßgeblich von Metz verfasst wurde, findet sich bei Schüßler, Michael, Auf dem Sprung in die Gegenwart. »Unsere Hoffnung« als Inspiration für das Zeugnis vom Gott Jesu in unserer Zeit, in: PThl, 31. Jahrgang, 2011, 1, 53–80.
- 48 Vgl. Schüßler, Michael, Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse, in: Klingen, Henning/Zeillinger, Peter/Hölzl, Michael (Hg.), Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche (Jahrbuch Politische Theologie 6/7), Münster 2013, 286–307, 288.
- 49 Vgl. ebd., 295.
- 50 Schüßler, Michael, »Updates« für die Politische Theologie? Fundamentalpastorale Dekonstruktion einer diskursiven Ruine, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 7), Wien/u.a. 2006, 22–38, 29.

leitet er u.a. ab, dass »die Dynamik der modernen Gesellschaft sich den festen Boden eines lenkbaren Projekts samt dem gesellschaftlichen Primat des Politischen selbst unter den Füßen weggezogen hat«⁵¹. Ebenso wie Kreuzer versteht Schüßler Politik und Religion im Anschluss an Luhmann als zwei verschiedene Subsysteme.⁵²

Michael Ramminger formuliert eine explizite Kritik am Bezug auf die Systemtheorie.⁵³ So wie er, sieht auch Philipp Geitzhaus in dieser Rezeption eine Gefahr für die NPTh⁵⁴ und kritisiert eine solche Theologie als postpolitisch bzw. »bürgerlich-staats-affirmative Theologie«⁵⁵. Er weist darauf hin, dass Gesellschaft »nicht als vereinheitlichtes System begriffen, sondern im Anschluss an Marx und die Kritische Theorie der Frankfurter Schule als geteilte, antagonistische Klassengesellschaft«⁵⁶ gedacht werden muss. Ein anderer Kritikpunkt betrifft das Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft bei Kreuzer: »In der Politischen Theologie entstehen solidarische Subjekte *im Prozess* der Schaffung/des Erringens und der Veränderung von Bedingungen. In Kreuzers Ansatz entstehen solidarische Subjekte *unter* bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen. Die Gesellschaft ist den Individuen *immer* vorgelagert. [...] So ist auch der rahmenüberwindende Charakter von Politik, der eine Folge der Autorität der Leidenden sein kann, nicht vorgesehen.«⁵⁷

Ulrich Engel verortet seine Politische Theologie »nach« der Postmoderne⁵⁸ und fragt danach, wie die Theologie den christlichen Wahrheitsanspruch in einer nachmetaphysischen Kultur begründen kann.⁵⁹ Dabei fordert er, die stattfindenden gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesse in der Theologie und kirchlichen Praxis stärker zu rezipieren.⁶⁰ Diesen Überlegungen geht er in Form von »Geistergesprächen« mit postmodernen Theoretiker*innen, wie Giorgio Agamben, Jacques Derrida und Michel de Certeau nach. Auf diese Weise macht er die Dekonstruktion für eine schwache Politische Theologie fruchtbar.

51 Ebd., 22.

52 Vgl. ebd., 23.

53 S. dazu Ramminger, Michael, Politische Theologie. Gegen die Unterwerfung unter die abstrakte, leere Zeit, in: Geitzhaus, Philipp/Ders. (Hg.), Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass 28), Münster 2018, 225–247, 227.

54 S. dazu auch Hellgermann, Andreas, Welt unterbrechen. »Werdet nicht gleichgestaltet dieser Welt.« (Röm 12,2), in: Geitzhaus, Philipp/Ramminger, Michael (Hg.), Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass 28), Münster 2018, 67–118.

55 Geitzhaus, Philipp, Karl Marx grüßt die Politische Theologie, in: Ders./Ramminger, Michael (Hg.), Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass 28), Münster 2018, 19–65, 56.

56 Ebd., 29.

57 Ebd., 42.

58 Engel, Ulrich, Politische Theologie »nach« der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co., Ostfildern 2016.

59 Vgl. ebd., 13.

60 Ebd., 12.

Die vorgestellten Überlegungen zu Aktualisierungen der NPT_H sind divers und widersprechen sich, sie zeigen damit die aktuelle und offene Debatte um eine Fortschreibung der NPT_H. Eine der Kontroversen beschreibt Schüßler folgendermaßen: »Vielen Hauptvertretern der engagierten, kritischen Theologie ist [...] bis heute eine große Skepsis gegenüber der epistemologischen Wende des cultural turn geblieben: Was bringt eine Verunsicherung des Wissens, wenn man entschiedenes Handeln anregen will?«⁶¹ Anders gewendet zeigt sich, dass »die Rezeption der entsichernden Kulturwissenschaften, wenn sie sich im Horizont ästhetischer Theologien abspielt, vor allem den epistemologisch-dekonstruktiven Sprach- und Denkstil des ›cultural turn‹ aufnimmt, aber nur selten auch in gleichem Maße dessen ›schwaches‹ Engagement.«⁶²

Rezeption von Judith Butlers Ansatz in der Theologie

Nun ist Metz' Ansatz ein dezidiert theologischer, während Butler keine Theologie treibt. Allerdings benennt Butler in ihrem Buch »Am Scheideweg«⁶³ ihre eigene Prägung durch jüdische Gemeinschaften und Bildungsprogramme einer Synagoge in der Kindheit.⁶⁴ Zudem verweist sie darauf, dass sie sich bei ihren Überlegungen auch auf jüdische Quellen bezieht.⁶⁵ Außerdem setzt sich Butler mit jüdischen Denker*innen wie Emmanuel Levinas, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Hannah Arendt und Walter Benjamin auseinander. Ihre Beschäftigung mit jüdischem Denken lässt allerdings nicht den Schluss zu, dass es sich bei ihren Arbeiten um eine Theologie handelt.⁶⁶

61 Schüßler, Michael, Pastoral Riot! Wie die »cultural turns« die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: SaThZ 17 (2013) 3–24, 12.

62 Ebd., 16.

63 Butler, Judith, Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013.

64 Vgl. ebd., 32.

65 Vgl. ebd., 18.

66 Birgit Schippers nennt allerdings drei Aspekte, mit denen sich Butler in Debatten zur Religion einbringt: »Diese sind, erstens, ihre Infragestellung jener Vorstellungen von Säkularismus, die dessen konstitutive Beziehung zur Religion verleugnen/zweitens, ihr Einsatz politisch-theologischer Quellen, um den Konflikt zwischen Israel und Palästina neu zu überdenken/und schließlich ihr Beharren auf der Rolle der Religion bei der Subjektkonstitution.« Schippers, Birgit, *The Political Philosophy of Judith Butler* (Routledge Innovations in Political Theory 57), New York/Abingdon 2014, 93. (Übersetzung E.G.)

Daraus ergeben sich bestimmte Differenzen zwischen den beiden Ansätzen, beispielsweise im Hinblick auf das Zeitverständnis.⁶⁷ Metz betont immer wieder die Bedeutung der Apokalyptik und ihrer »Botschaft von der befristeten Zeit«⁶⁸ für die Theologie. Dieses biblische Zeitdenken führt auch zum sogenannten eschatologischen Vorbehalt in der Politischen Theologie, der eng mit einem »Leidensgedächtnis, in dem der Name Gottes als rettender Name [...] erzählt und bezeugt wird«⁶⁹, verknüpft ist. Metz stellt sich damit gegen ein Verständnis der Zeit als unbegrenzt, wie es sich beispielsweise bei Nietzsche findet. Er verknüpft dies mit einer Kritik an der Postmoderne, der er mit Verweis auf Lyotard eine Melancholie aufgrund einer fehlenden Finalität der Zeit zuschreibt.⁷⁰ Butler hingegen setzt sich nicht explizit mit der Frage nach der Zeit auseinander. Dieser und weitere Unterschiede, die in dieser Arbeit zur Sprache kommen, müssen berücksichtigt und gewahrt bleiben, widersprechen jedoch nicht dem Anliegen einer theoretischen Auseinandersetzung. Dies gilt besonders im Hinblick auf die Aufforderung des kirchlichen Lehramts, fachfremde Methoden und Herangehensweisen in der Theologie zu rezipieren.⁷¹ Zudem ist es ausdrücklich nicht das Ziel dieser Arbeit, Butlers Theorien einfach auf die Theologie anzuwenden oder gar zu theologisieren.⁷²

In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, inwiefern eine Rezeption der Theorien Butlers zu den Debatten der NPTb beitragen kann. Butlers Werk wurde und wird in vielen Bereichen der Wissenschaft seit langem breit rezipiert. Eine theologische Auseinandersetzung mit ihren Theorien steht allerdings noch am Anfang.⁷³ Mit dem Sammelband »Judith Butler und die Theologie«⁷⁴ liegt erstmals

67 Zu Zeit bei Metz vgl. Schüßler, Michael, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134)*, Stuttgart 2013, 158–174.

68 Metz, Johann Baptist, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112)*, Berlin/New York 2001, 5–19, 9.

69 Ebd., 9.

70 Ebd., 9f.

71 Vgl. Hünemann, Peter (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 1)*, Freiburg/Basel/Wien 2009, 694. (GS 62,7)

72 Vgl. Riedl, Anna Maria, *Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik*, in: *Ethik und Gesellschaft 2* (2017) 1–27, 21f.

73 Vgl. Grümme, Bernhard/Werner, Gunda, *Einleitung*, in: Ders./Dies. (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15)*, Bielefeld 2020, 9–22, 10.

74 Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15)*, Bielefeld 2020.

eine Beschäftigung unterschiedlicher theologischer Disziplinen mit Butler vor. Ute Leimgruber argumentiert in ihrem Beitrag für die Relevanz und den Gewinn einer Rezeption Butlers für die Pastoraltheologie.⁷⁵ Von Gunda Werner liegt mit »Judith Butler und die Theologie der Freiheit«⁷⁶ eine Beschäftigung der Dogmatik mit Butler vor. Daneben hat sich vor allem Riedl aus der Perspektive der christlichen Sozialethik mit Butler auseinandergesetzt.⁷⁷ Brandy Daniels untersucht die Möglichkeit einer poststrukturalistischen Theologie der Befreiung in Auseinandersetzung mit Butler⁷⁸, während Ulrich Eibler nach der Relevanz von Butlers Subjektivationsdenken für die Theologie⁷⁹ und Bernhard Grümme nach dem Ertrag von Butlers Konzept einer performativen Öffentlichkeit für eine öffentliche Religionspädagogik⁸⁰ fragen. Neben diesen ausdrücklichen Beschäftigungen mit Butlers Werk hat sich eine breitere theologische Debatte um die Arbeiten von Michel Foucault, besonders die Diskurskritik, entwickelt, die auch in Bezug auf Butler relevant ist.⁸¹ Hierin zeigt sich, dass poststrukturalistische Theorien, trotz mancher Skepsis, Relevanz für die Theologie haben können.

-
- 75 Vgl. Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 44f.
- 76 Werner, Gunda, *Judith Butler und die Theologie der Freiheit* (Religionswissenschaft 22), Bielefeld 2021.
- 77 Riedl, Anna Maria, *Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs* (Gesellschaft – Ethik – Religion 8), Paderborn 2017. Aus sozialetischer Perspektive s. ebenfalls Dungs, Susanne, *Unausweichliche Abhängigkeit vom Anderen. Die Anerkennungstheorie von Judith Butler*, in: Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), *Feministische Ethik und christliche Sozialethik* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 57), Münster 2008, 277–305. Riedls Auseinandersetzung mit den Ansätzen von Metz und Butler wird weiter unten dargestellt.
- 78 Daniels, Brandy, *A Poststructuralist Liberation Theology? Queer Theory & Apophaticism*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 64, 2/3 (2013) 108–117.
- 79 Eibler, Ulrich, *Unterworfen und frei. Theologische Annäherungen an Judith Butlers Subjektivationsstheorie* (Freiburger theologische Studien 195), Freiburg/Basel/Wien 2021.
- 80 Grümme, Bernhard, *Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik* (Religionswissenschaft 12), Bielefeld 2018, 133–164.
- 81 S. dazu exemplarisch aus pastoraltheologischer Perspektive: Bauer, Christian, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern* (Praktische Theologie heute), Stuttgart 2017, 202–220.

Unterschiedliche Epistemologien

Neben dem Unterschied hinsichtlich der Theologie steht eine Lektüre der beiden Theorien vor der Herausforderung unterschiedlicher Epistemologien. Die sich daraus ergebenden theoretischen Auseinandersetzungen ziehen sich durch die gesamte Arbeit und werden daher hier zunächst nur kurz skizziert. Beiden gemeinsam ist die Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie im Anschluss an Theodor Adorno und Max Horkheimer.⁸² Metz' Theorien können in der pastoraltheologischen Handlungsformation⁸³ verortet werden. Diese bezieht sich auf den Begriff des Handelns als zwischenmenschliches Tun im Anschluss an Max Weber.⁸⁴ Weber geht davon aus, dass universelle Grundbegriffe ein denkendes Ordnen ermöglichen. Dies wird durch handlungsformatierte Ansätze übernommen, woraus sich eine Theologie ergibt, die Begriffe setzt. Diese Setzung der Begriffe wird u.a. durch den Poststrukturalismus⁸⁵ kritisiert.

Auch wenn es sich bei poststrukturalistischen Ansätzen um nicht zu vereinheitlichende Theorieperspektiven handelt, so suchen sie doch alle »in den historischen Gebilden der Kultur fortwährend nach den Momenten des Unkontrollierbaren, jenen Momenten, an denen die kulturellen Schließungen scheitern, an denen die Konflikte um das scheinbar Universale aufbrechen, an denen das Eindeutige sich als mehrdeutig erweist«⁸⁶. Hier setzt auch Butler mit ihrer diskurskritischen Analyse der Rhetoriken im Anschluss an Michel Foucault an. Der breiten Debatte um das Verhältnis von Kritischer Theorie und Poststrukturalismus kann an dieser Stelle

82 S. u.a. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt 162006.

83 Zum Begriff der Handlungsformation s. Seip, Jörg, *Der weiße Raum*. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PTHK 21), Freiburg 2009, 206f.

84 S. u.a. Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904–05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hg. von Lichtblau, Klaus/Weiß, Johannes, Wiesbaden 2016.

85 Eine gute Heranführung an den Begriff des Poststrukturalismus leisten Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas, Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften. Eine Standortbestimmung, in: Dies. (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt 2008, 7–26.

86 Reckwitz, Andreas, *Unscharfe Grenzen*. Perspektiven der Kulturosoziologie (Sozialtheorie), Bielefeld 22015, 298.

nicht nachgegangen werden⁸⁷, ebenso wenig wie der Frage nach dem Verhältnis der Theorien Adornos und Foucaults.⁸⁸

Die Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Theorien wird häufig, und so auch von Metz, mit dem Stichwort ›Postmoderne‹ verknüpft. Auch Butler wurde wiederholt als postmoderne Denkerin bezeichnet, was sie selbst zurückweist. In ihrer kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff macht sie klar, dass es sich häufig um eine Fremdbezeichnung handelt, die mit Befürchtungen vor oder Skepsis gegenüber den Konsequenzen ›postmoderner‹ Theorien einhergeht.⁸⁹ Außerdem werden durch die Bezeichnung so unterschiedliche und sich widersprechende Theorien wie die von Jean-François Lyotard und Jacques Derrida unter einem Begriff subsumiert.⁹⁰ Butler geht es gerade darum, die hier wirksamen Bezeichnungsrahmen kritisch zu hinterfragen.⁹¹ In diesem Sinne liegt laut Butler eine mögliche Bedeutung des Begriffs ›Postmoderne‹ darin, dass versucht wird zu

-
- 87 S. dazu ebd., 283–300. Sowie Jöckel, David, *Geistige Erfahrung. Zeitlichkeit und Imaginativität der Erfahrung nach Adorno und Derrida* (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2020, 24–28. Jöckel weist hier u.a. kritisch auf die bei der Auseinandersetzung häufig verwendeten vereinheitlichenden Kategorien ›der Poststrukturalismus‹ und ›die Kritische Theorie‹ hin. Zur Frage des Verhältnisses zwischen kritischer Theorie und Butlers Ansatz s. Ludwig, Christian, *Kritische Theorie und Kapitalismus. Die jüngere Kritische Theorie auf dem Weg zu einer Gesellschaftstheorie*, Wiesbaden 2013, 78–83. Zur Auseinandersetzung zwischen Foucault und Habermas s. Biebrich, Thomas, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 7), Frankfurt/New York 2005.
- 88 Zur Rezeption der Frankfurter Schule bei Michel Foucault s. Meyer, Katrin, *Rational Regieren. Michel Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität*, in: Faber, Richard/Ziege, Eva-Maria (Hg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945*, Würzburg 2008, 87–102, 88ff. Als Theorievergleiche s. exemplarisch Schäfer, Thomas, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt ²2016, 154–198. Naumann-Beyer, Waltraud, *Anders denken – ein Vergleich zwischen Adorno und Foucault*, in: *DZPh* 41, 1 (1993) 79–90. Zur Frage der Ethik bei Adorno und Foucault s. Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, *Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt 2003, 9f., 11, 113f., 126ff., 142.
- 89 Vgl. Butler, Judith, *Contingent Foundations. Feminism and the Question of »Postmodernism«*, in: Benhabib, Seyla/Dies./Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (Thinking Gender), New York/London 1995, 35–58, 35.
- 90 Vgl. ebd., 37.
- 91 »Wenn einer der Punkte, die mit der Postmoderne verbunden sind, darin besteht, dass der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt der Philosophie unzureichend ist, dann sollte es nicht darum gehen, Subjekte, die behaupten, im Zeichen der Postmoderne zu erkennen und zu theoretisieren, gegen andere Subjekte auszuspielen, die behaupten, im Zeichen der Moderne zu erkennen und zu theoretisieren. In der Tat ist es genau diese Art der Rahmung der Debatte, die durch den Vorschlag in Frage gestellt wird, dass die vom Subjekt artikulierte Position immer in irgendeiner Weise konstituiert ist.« Ebd., 41. (Übersetzung E.G.)

zeigen, »wie die Theorie, wie die Philosophie, immer in Macht verwickelt ist.«⁹² Metz bezieht sich ebenfalls auf die Postmoderne⁹³, dabei spricht er in tendenziell abwertender Form vom »postmodernen Zerfall«⁹⁴ der Geschichte der Menschen, vom »anything goes«⁹⁵, »der Beliebtheit des postmodernen Marktes«⁹⁶ oder den »Diffusionen der Postmoderne«⁹⁷. Dennoch weist er auch positiv auf eine »postmoderne Empfindlichkeit«⁹⁸ gegenüber den Gefahren universalistischer Konzepte hin.⁹⁹ Diese Differenz muss beachtet werden, steht dem Vorhaben dieser Arbeit allerdings nicht grundsätzlich im Wege.

Zu beachten ist auch, dass die Ansätze nicht nur epistemologisch, sondern auch bezüglich ihrer konkreten Anliegen und Kontexte verschieden sind. Metz spricht als Theologe zu einer bestimmten Zeit in eine bestimmte kirchliche Situation in Deutschland hinein, die seine Arbeiten prägt. Sein Ziel ist dabei besonders, die Frage nach der Rede von Gott nach Auschwitz und im Angesicht von Armut nicht ruhen zu lassen. Dabei versucht er, Haltungen¹⁰⁰ in der Kirche und in der Theologie zu ändern. Butler behandelt in ihren, im US-amerikanischen Kontext entstandenen, politischen Theorien diskursive Machtpraktiken und legt dabei den Fokus auf Normen sowie Mikropraktiken, wie beispielsweise die Sprache. Ihr Anliegen einer Veränderung von Machtverhältnissen kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass sie sich explizit mit verschiedenen Widerstandspraktiken auseinandersetzt.

92 Ebd., 38. (Übersetzung E.G.)

93 Vgl. Bellmann, Johannes, Religion als Opfer oder Kritik der zynischen Vernunft? in: Lesch, Schwind (Hg.), Das Ende der alten Gewissheiten, Mainz 1993, 73–114, 104.

94 Metz, Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 228.

95 Ebd., 104.

96 Ebd., 150.

97 Ebd., 112.

98 Metz, Johann Baptist, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997, 157.

99 Zu einer theologischen Perspektive auf die Postmoderne s. Hardt, Peter/von Stosch, Klaus (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie der Postmoderne, Ostfildern 2007. Knapp, Markus, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg/Basel/Wien 2006.

100 Vgl. dazu die Fußnote von Gaudium et Spes, in der »pastoral« als Haltung (lat. habitudo) der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute beschrieben wird. Vgl. Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Grundlagen Theologie), Freiburg/Basel/Wien³⁴2007, 449.

Rhetoriken

Ein Blick auf die Schreibweise der Autor*innen zeigt gewisse Ähnlichkeiten. Beide umkreisen in ihren Texten verschiedene Themen, greifen diese später wieder auf, überdenken ihre Positionen und reformulieren ihre Ansätze. Butler schreibt beispielsweise häufig nicht entlang linearer Strukturen, sondern kommentiert Themen wieder und wieder.¹⁰¹ Ihre Arbeiten verfolgen nicht das Anliegen einer umfassenden, in sich geschlossenen Theoretisierung eines bestimmten Gegenstands. Es handelt sich vielmehr um ein Schreiben im Fragment. Dabei stellen jedoch die Einleitungen der Bücher häufig eine Kurzzusammenfassung des Gedankengangs dar. Auch Metz umkreist die von ihm aufgeworfenen Themen wieder und wieder. Diese Rhetorik zieht sich durch sein gesamtes Werk. Dabei verfolgt er jedoch auch das Ziel, den theologischen Ansatz einer NPTh systematisch zu entfalten und darzulegen. Er zeigt auf diese Weise neue theologische Denkhorizonte und Denkweisen auf, ohne diese jedoch inhaltlich zu besetzen.¹⁰²

Beide Autor*innen entwickeln ihre Texte außerdem in Auseinandersetzung mit anderen Positionen. So reagiert Metz beispielsweise auf Kritik anderer Theolog*innen und macht gleichzeitig Verschiebungen in seinem Denken transparent.¹⁰³ Butler entwickelt und diskutiert ihre Positionen im direkten Austausch mit anderen Denker*innen und veröffentlicht diese entsprechend auch in Dialogform.¹⁰⁴

Stilistisch nutzen sowohl Butler als auch Metz eine wissenschaftliche Sprache und schreiben philosophisch bzw. theologisch auf einem abstrakten Niveau, wobei sich durchaus auch ihr eigenes Engagement aus den Texten herauslesen lässt. Metz' Anliegen ist unter anderem die Kritik am theologischen und kirchlichen Denken seiner Zeit, in diesem Sinne ist sein Tonfall mitunter auch leidenschaftlich, provokant und teilweise dramatisch. Sowohl Metz als auch Butler nutzen häufig das Stilmittel der rhetorischen Frage. Diese Fragen haben dabei unterschiedliche Funktionen.

-
- 101 Vgl. von Redecker, Eva, Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2011, 36. Von Redecker deutet eine Verbindung von Butlers Schreibweise mit den Talmudeditionen an. Vgl. Riedl, Anna Maria, Judith Butler, in: Breul, Martin/Langenfeld, Aaron (Hg.), Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung ins Theologiestudium (Grundwissen Theologie), Paderborn 2017, 309–314.
- 102 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Rhetorik der Politischen Theologie und deren Bedeutung findet sich bei Conrad, Burkhard, Das rhetorische Moment von Politischer Theologie in: ZfP 54, 4 (2007) 408–430.
- 103 S. bspw. Metz, Johann Baptist, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Peukert, Helmut (Hg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz/München 1969, 267–301.
- 104 S. dazu bspw. Athanasiou, Athena/Butler, Judith, Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen. Aus dem Englischen von Thomas Atzert, Zürich/Berlin 2014. Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj, Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken. Aus dem Englischen von Sergej Seitz u.a., Wien 2013.

Sie dienen zur Strukturierung des Gedankengangs, stellen Gedankenabbrüche dar, dienen aber auch dazu, die eigene Position im Hinblick auf den diskutierten Gegenstand mitzuteilen.¹⁰⁵

Butlers Schreibstil wird als kompliziert und schwer verständlich, bis hin zu »schwerfällig und diffus«¹⁰⁶ bezeichnet. Dies scheint allerdings ihrer Popularität nicht im Weg zu stehen. Butlers Texte sind nicht leicht zu lesen, zumal sie immer wieder auf die unterschiedlichsten Theoretiker*innen verweist, ohne diese explizit vorzustellen und damit von Leser*innen viel Hintergrundwissen verlangt. Mit diesem Schreibstil reagiert Butler allerdings auch auf ihre eigene Analyse, in der sie Sprache als »einen Zusammenhang von (Selbst-)Verständlichkeit und Unterdrückung«¹⁰⁷ bezeichnet. Da Butler davon ausgeht, dass Sprache produktives Handeln ist, ist Vorsicht bei der Verwendung von Grammatik und Begriffen angezeigt. Diese Sensibilität für Sprache inszeniert Butler in ihrer eigenen Schreibweise, was dazu führt, dass es eben nicht in erster Linie um Verständlichkeit geht, sondern um einen sensiblen Umgang mit der Macht der Sprache. Dies führt dazu, dass Butlers Texte mitunter mehrmals gelesen werden müssen und können.

Forschungsfragen und Methodik

Diese Arbeit geht folgenden Forschungsfragen nach:

- Wohin führt ein Verlesen der NPTh nach Metz mit Butlers Theorien?
- Welche Differenzen und Gemeinsamkeiten werden dabei sichtbar?
- Welche Grenzen zeigen sich?
- Welche Verschiebungen ergeben sich daraus für praktisch/politisch-theologisches Denken?
- Welche Deplatzierungen werden dadurch angeregt?
- Auf welche Weise?

Diese Fragen werden mit Hilfe einer Lektüre der Werke von Metz und Butler beantwortet. Methodisch handelt es sich dabei um ein kritisches Verlesen¹⁰⁸ bzw. eine verschränkende Relecture, wobei die vorliegende Arbeit den eigenen Denkpro-

105 Vgl. Villa, Paula-Irene, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York² 2012, 13. Beispielsweise finden sich in Metz, Mp auf gut 250 Seiten über 600 Fragen.

106 Nussbaum, Martha C., Judith Butlers modischer Defätismus, in: Leviathan 27, 4 (1999) 447–468, 450.

107 von Redecker, Eva, Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2011, 37.

108 Verlesen meint hier eine Lektürepraktik des Hin- und Herlesens zwischen Metz' und Butlers Texten im Sinne einer Verschränkung.

zess nachzeichnet. Die Textanalyse erfolgt dabei zunächst hermeneutisch, also als verstehendes Nachvollziehen¹⁰⁹ und darstellend in Bezug auf die beiden Ansätze. Dies wird durch ein diskurskritisches Verfahren¹¹⁰ ergänzt. Das heißt, dass zu einer Darstellung der Inhalte eine Analyse anhand folgender Fragen vorgenommen wird: Welche Denkweisen zeigen sich? Welche rhetorischen Praktiken werden verwendet? Was wird verschwiegen? Welche impliziten und expliziten Voraussetzungen sind vorhanden? Welche Praktiken werden dadurch angeregt, welche nicht? Dies stellt den Versuch einer Rekonstruktion der Ansätze in diskurskritischer Absicht dar.

Diese doppelte Methodik ermöglicht eine Textanalyse auf verschiedenen Ebenen. Verlesend werden die Texte nach ihren Aussagen befragt. Eine diskurskritische Analyse zeigt zusätzlich die rhetorischen Praktiken und ermöglicht damit einen Blick darauf, was ›die Texte tun‹. Dies steht unter dem Vorbehalt, dass keine Methode und kein Verfahren den Texten gerecht wird. Dabei werde ich die beiden Theorien um Begriffe herum versammeln¹¹¹, die durch eine Clusterbildung erarbeitet wurden. Diese Begriffe zeigen thematische Schnittmengen, da sie sowohl von Metz als auch von Butler behandelt werden. Darüber hinaus sind es Begriffe, die in der Praktischen Theologie eine Rolle spielen.¹¹²

Sowohl Metz' als auch Butlers Werke sind umfassend, weshalb für diese Arbeit eine thematische Beschränkung und Auswahl nötig ist. Ich beschäftige mich daher mit Themen, bei denen es inhaltliche Überschneidungen sowie Kontroversen zwischen Metz' und Butlers Theorien gibt. Diese Auswahl bedeutet auch, dass beispielsweise Metz' Arbeiten zu Eschatologie und Apokalyptik oder Butlers Arbeiten zu Gender nicht explizit thematisiert werden können.

Die Darstellung erfolgt notwendigerweise linear, auch wenn die Begriffe sich gegenseitig ergänzen und miteinander vernetzt sind, also als ›nebeneinander‹ und nicht als ›untereinander‹ verstanden werden müssen. Diesem Umstand wird durch zahlreiche Verweise zwischen den Kapiteln Rechnung getragen.

Das Anliegen dieser Arbeit ist keine Harmonisierung der Ansätze, sondern das Herausarbeiten ihrer Differenzen. Ziel ist dabei, anhand der Differenzen zu lernen und zu untersuchen, ob diese hilfreiche Perspektiven für eine Praktische Theologie eröffnen. Dabei konzentriere ich mich auf die Werke selbst, denn dieser Fokus erlaubt einen genauen Blick auf die jeweiligen Sprechweisen. Eine Sensibili-

109 Vgl. Zapf, Holger, *Methoden der Politischen Theorie. Eine Einführung*, Opladen/Berlin/Toronto 2013, 51.

110 Vgl. dazu Pastoraltheologie als Wahrnehmungswissenschaft in Seip, Jörg, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie* (PTHk 21), Freiburg 2009, 297–345.

111 Zum Begriff des Versammelns als wissenschaftliche Praktik s. Kapitel III

112 Damit handelt es sich um eine inhaltliche Clusterbildung und nicht um eine Korpusanalyse wie sie beispielsweise Stefan Altmeyer vornimmt. Vgl. Altmeyer, Stefan, *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung* (Praktische Theologie heute 114), Stuttgart 2011.

tät für Aussagepraktiken ist an dieser Stelle relevant, da Sprache von Butler explizit und kritisch zum Thema gemacht wird.¹¹³ Daher nutze ich häufig direkte Zitate, wodurch auch implizite Vorannahmen und konstruierte Kontinuitäten hinterfragt werden können. Damit wird versucht, dem von Certeau formulierten Anspruch gerecht zu werden: »Die angehäuften, zueinander in Beziehung gesetzten Dokumente müssen die Fähigkeit erlangen, durch ihren Widerstand das Korpus von Hypothesen und Kodifizierungen zu verändern, von dem aus wir sie zu interpretieren versuchen.«¹¹⁴ Es erfolgt eine synchrone Textanalyse. Diese bietet sich besonders im Hinblick auf Butlers Werk inhaltlich an und kommt ihrer Art zu schreiben entgegen.¹¹⁵ Durch diese Herangehensweise kommen inhaltliche Verschiebungen im Laufe der Zeit nicht in den Blick.¹¹⁶ Diese Auslassung eröffnet allerdings auch erst die Möglichkeit, die beiden umfangreichen Werke von Metz und Butler in einer Arbeit dieses Umfangs nebeneinander zu stellen. Aus dem gleichen Grund fokussiere ich mich auf die Hauptwerke der beiden Autor*innen.

Eine Herausforderung beim vorliegenden Theorievergleich ist die Frage nach der Funktion von Autor*innen. Im Anschluss an die poststrukturalistische These vom ›Tod des Autors‹ nach Roland Barthes¹¹⁷ und Michel Foucault, soll hier keineswegs nach der Intention der Autor*innen gefragt werden, sondern vielmehr die Texte als eigenständige Texte gelesen werden. Dennoch erweist es sich beim Schreiben als unumgänglich, die Namen der Autor*innen wieder und wieder zu nennen. Diese Nennung rekurriert auf ein funktionales Verständnis von Autor*innen, es geht nicht um die Personen, sondern um die Schreibe.

Ich beziehe mich außerdem größtenteils auf die deutschen Übersetzungen von Butlers Texten, wobei ich bei der Arbeit an spezifischen Begriffen auch die englischen Texte zu Rate ziehe. Eine Übersetzung ist niemals eine Abbildung, sondern immer auch eine Verschiebung. Dies wird allerdings in der hier vorliegenden Auseinandersetzung nicht eigens thematisiert.

113 Da die Aussageweise also keinesfalls unerheblich ist, sondern vielmehr performativ wirksam, bemühe ich mich in dieser Arbeit um eine gerechte Sprache.

114 Certeau, Michel de, *Mystische Fabel*. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010, 20.

115 Vgl. Villa, Paula-Irene, *Judith Butler*. Eine Einführung, Frankfurt/New York 2012, 15.

116 Für eine diachrone Analyse von Metz' Texten s. Thiele, Martin H., *Gott – Allmacht – Zeit*. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel (Münsterische Beiträge zur Theologie 66), Münster 2009. Taubald, Benjamin, *Antiwissen und Antigeschichte*. Elemente zum Begriff der Erinnerung als Kategorie negativer Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität*. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 116–138, 133.

117 Vgl. Barthes, Roland, *Der Tod des Autors*, in: Jannidis, Fotis/Lauer, Gerhard/Martínez, Matías/Winko, Simone (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2009, 185–193. Vgl. Butler, Judith, *Gefährdetes Leben*. Politische Essays. Aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt 2005, 155.

Struktur der Arbeit

Um meine Forschungsfragen zu klären, gehe ich in drei Schritten vor:

Zunächst erfolgt eine zusammenfassende Darstellung der diskutierten Ansätze (I Zwischen den Ansätzen), in dem ich die NPTh nach Metz und die Arbeiten Judith Butlers vorstelle. Dieser Teil wird mit einer Erläuterung der jeweiligen Freiheitsverständnisse eingeleitet.

Der zweite Teil wird durch Ausführungen zum Begriff der Fährte eröffnet. Anschließend folgen ausführliche Analysen der Texte von Metz und Butler anhand von sieben Fährten, nämlich der Begriffe: Anerkennung, Subjekt, Prekarität, Sprache, verantworten, kulturell verorten und verändern (II Praktisch-theologische Fährten). Diese vergleichenden Analysen sind jeweils in Unterthemen gegliedert, durch die die Auseinandersetzung strukturiert wird. Am Ende eines jeden Kapitels erfolgt eine Auswertung, in der Gemeinsamkeiten und Differenzen zusammengefasst werden.

Im letzten Teil der Arbeit gehe ich der Frage nach, was die herausgearbeiteten Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den Theorien Metz' und Butlers für eine Praktische Theologie im 21. Jahrhundert eröffnen können (III Wer zählt?). Dies geschieht in Form einer Galerie aus drei Räumen, die ich assoziativ, diskursiv und performativ nenne. Im letzten Kapitel webe ich diese Fäden unter dem Titel »Unterbrochene Gedanken« noch einmal anders zusammen und formuliere entstandene Frageperspektiven.

I Zwischen den Ansätzen

Im folgenden Kapitel werde ich die Ansätze von Johann Baptist Metz und Judith Butler vorstellen und so einen inhaltlichen Einstieg in deren Theorien vornehmen. Die Darstellung verschiedener Aspekte der NPT^h ist dabei ausführlicher gehalten, da im Verlauf der Arbeit immer wieder darauf Bezug genommen wird. Butlers Theorien hingegen werden nur angerissen, da eine ausführliche Darstellung im Verlauf der Arbeit anhand der einzelnen Themenfelder stattfindet. Dieses Vorgehen macht einerseits deutlich, dass es sich um eine Arbeit aus praktisch-theologischer Perspektive handelt. Andererseits werden auf diese Weise inhaltliche Wiederholungen vermieden.

In einer Arbeit zur NPT^h nach Metz können und dürfen die Theologie(n) der Befreiung nicht unerwähnt bleiben, denn sie entwickelten sich im engen Austausch miteinander.¹ Als Theologin in Deutschland fehlen mir allerdings sowohl nötige Sprachkenntnisse als auch konkrete Erfahrungswerte mit der lateinamerikanischen Kirche und den Befreiungsbewegungen. Diese wären jedoch eine Voraussetzung dafür, »Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis«² treiben zu können. Daher habe ich mich bewusst dazu entschieden, die Theologie(n) der Befreiung nicht in den Mittelpunkt meiner Arbeit zu stellen. Diese Entscheidung soll andererseits nicht dazu führen, dass die Theologie(n) der Befreiung verschwiegen und damit in dieser Arbeit unsichtbar gemacht werden, weshalb ich sie hier kurz aufgreife.

1 S. bspw. Rahner, Karl/Modehn, Christian/Zwiefelhofer, Hans (Hg.) *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart/u.a 1977. Metz, Johann Baptist/Rottländer, Peter (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen* (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie 8), München 1988. Castillo, Fernando (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung* (Gesellschaft und Theologie. Abteilung systematische Beiträge 26), München 1978.

2 Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung* (Welt der Theologie), Mainz ¹⁰1992, 83.

Der Begriff der Freiheit steht im Zentrum der Theologie(n) der Befreiung³. Dieser Begriff hat auch eine wichtige Funktion in den Ansätzen von Metz und Butler und stellt damit eine interessante Gemeinsamkeit dar, der an dieser Stelle kurz nachgegangen werden soll. Gutiérrez beschreibt drei verschiedene Ebenen des Befreiungsbegriffs, die von Bruno Kern wie folgt zusammengefasst werden: »1. Befreiung von ungerechten ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen; 2. Befreiung als historischer Prozess, im Verlauf dessen die Menschen dazu befähigt werden, ihr Geschick selbst bewusst zu gestalten; und 3. Befreiung von der Sünde als letzter Wurzel aller Formen von Unfreiheit und Unterdrückung – Sünde hier verstanden als Nein zu Gott, das gleichbedeutend ist mit dem Nein zum Nächsten.«⁴

Metz benennt die erste Ebene häufig, beschäftigt sich jedoch besonders mit der dritten Ebene. Für ihn entsteht Freiheit nicht aus emanzipatorischen Prozessen alleine, sondern »aus erlösender Befreiung durch Gott im Kreuz Jesu«⁵. Es handelt sich also eine gewährte Freiheit von Schuld⁶, in diesem Sinne versteht Metz die Kirche auch als »öffentliche Erinnerung der Freiheit Jesu«⁷. Zu emanzipatorischen Bestrebungen muss demnach die Befreiung durch Gott hinzukommen, denn: »Keine innerweltliche Besserung der Freiheitsverhältnisse reicht aus, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, keine rührt verwandelnd an das Unrecht und den

3 Die Theologie der Befreiung wurde in den 60er Jahren in Lateinamerika entwickelt. Wichtige Beiträge sind Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung* (Welt der Theologie), Mainz 1992. Ders., *Die historische Macht der Armen* (Fundamentaltheologische Studien 11), München 1984. Ders., *Nachfolge Jesu und Option für die Armen*. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 10) hg. von Mariano Delgado, Stuttgart 2009. Boff, Leonardo, *Achtsamkeit. Von der Notwendigkeit unsere Haltung zu ändern*, München 2013. Romero, Óscar, *Nicht schweigen. Vom Handlanger der Macht zum Anwalt der Armen*. Übersetzt von Gabriele Stein, Stuttgart 2015. Sobrino, Jon, *Christologie der Befreiung*. Aus dem Spanischen von Ludger Weckel, Mainz 1998. Sobrino, Jon/Ellacuría, Ignacio (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Übersetzt von Michael Lauble u.a., Bd. 1, Luzern 1995. Sobrino, Jon/Ellacuría, Ignacio (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Übersetzt von Michael Lauble u.a., Bd. 2, Luzern 1996. Boff, Clodovis, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien 7), München 1983. Cardenal, Ernesto (Hg.), *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, Wuppertal 1980. Neben dieser Strömung gibt es auch Befreiungstheolog*innen in Südkorea, Afrika und den USA. Z.b. Chung, Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, London 1991.

4 Kern, Bruno, *Theologie der Befreiung* (UTB 4027), Tübingen/Basel 2013, 44.

5 Metz, GiG, 131.

6 Vgl. ebd., 125.

7 Ebd., 95.

Un-Sinn vergangener Leiden.«⁸ Gleichwohl vernachlässigt er durch die eschatologische Perspektive und die Betonung der Bedeutung der Vergangenheit nicht die Fragen, die gegenwärtige Armut und Ungerechtigkeit an die Theologie stellen. In diesem Sinne bezeichnet er Gerechtigkeit als die »Freiheit der Anderen«⁹, als eine subjekthafte und solidarische Freiheit.¹⁰ Um diese auszuweiten, plädiert Metz für eine »Spiritualität befreiter Freiheit, die sich in der Ausbreitung gesellschaftskritischer Freiheit bezeugt und bewährt«¹¹.

Butler wiederum spricht von ihrer Philosophie als einer Philosophie der Freiheit.¹² Sie versteht dabei Freiheit als etwas, das durch Normen und diskursive Rahmungen¹³, also einer »Gewalt vor der Gewalt«¹⁴, eingeschränkt wird. In diesem Sinne ist die »Normalisierung dabei nicht nur das Einfallstor für Gewalt, sondern zugleich das Gegenteil von Freiheit: Sie beschränkt die Möglichkeiten«¹⁵. Oder anders gesagt: »Möglichkeiten zu eröffnen« [...] bedeutet einen Freiheitszuwachs.«¹⁶ Daher ist in Butlers Augen Widerstand ein anderes bzw. besseres Wort für Freiheit, da diese »einzig in ihrer Ausübung artikuliert«¹⁷ wird. Diese Ausübung ist dabei notwendigerweise kollektiv, denn »Freiheit kommt nicht aus mir oder aus dir; sie entsteht als eine Beziehung zwischen oder eigentlich unter uns.«¹⁸ Um einer angestrebten egalitären Verteilung von Lebbarkeit gerecht zu werden, ist es dabei nötig, »Freiheit

8 Ders., GiG, 130. Metz warnt in diesem Zusammenhang auch vor der Gefahr des Totalitarismus: »Wo sich nämlich die Geschichte der Freiheit ohne die Erinnerung dieses eschatologischen Vorbehalts vollzieht, scheint sie immer wieder dem Zwang zu verfallen, ein innterweltliches Subjekt für die Gesamtgeschichte der Freiheit einzusetzen, das potentiell zu totalitärer Herrschaft von Menschen über Menschen drängt«. Metz, Johann Baptist, Thesen. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Ders./u.a., Freiheit in Gesellschaft (Kirche im Gespräch), Freiburg 1971, 7–20, 9.

9 Ders., GiG, 11.

10 Vgl. ders., Solidarische Freiheit. Krise und Auftrag des Europäischen Geistes, in: Concilium 28, 2 (1992) 178–182.

11 Ders., Thesen. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Ders./u.a., Freiheit in Gesellschaft (Kirche im Gespräch), Freiburg 1971, 7–20, 13.

12 Werner stellt zu Recht fest: »Butlers Freiheitsbegriff ist wenig erläutert, wenngleich sie sich einem Freiheitsbegriff nähert, der Freiheit in der Solidarität mit den Unterdrückten denkt.« Werner, Gunda, Judith Butler und die Theologie der Freiheit (Religionswissenschaft 22), Bielefeld 2021, 152.

13 S. dazu Kapitel 2.2, 2.3 und 2.4

14 von Redecker, Eva, Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2011. Distelhorst, Lars, Judith Butler (UTB Profile), Paderborn 2009, 136.

15 Ebd., 137.

16 Ebd., 137f.

17 Butler, MdE, 248.

18 Dies., pTV, 119.

in einer Weise ausüben, die der Gleichwertigkeit von Leben notwendig verpflichtet ist«¹⁹.

Alle drei hier skizzierten Freiheitsverständnisse betonen auf verschiedene Weise die Bedingtheit von Freiheit. Aus theologischer Perspektive ist zunächst die durch Gott zugesprochene, gewährte und damit bedingte Freiheit des Menschen zu nennen, die so in Butlers Ansatz keine Rolle spielt. Aus politischer Perspektive rekurrieren alle drei Ansätze auf die Bedingtheit der Freiheit im Hinblick auf gesellschaftliche und ökonomische Strukturen. Wenn ein Leben, beispielsweise aufgrund von Prekarisierung, nicht oder weniger lebbar ist, hat dies auch Auswirkungen auf die Freiheit. Insofern korrespondieren Gerechtigkeit und Freiheit aus Sicht der drei Ansätze miteinander, woraus sich auch die Beschäftigung mit der Frage der Solidarität ergibt. Metz spricht von einer solidarischen Freiheit, befreiungstheologisch kommt vor allem die kollektive Gestaltung des Befreiungsprozesses in den Blick, die auf Solidarität basiert. Butler wiederum betont die konstitutive Bedeutung von Beziehungen für Freiheit und beschreibt daher Solidarität als eine Praktik, in der die Betrauerbarkeit eines Lebens anerkannt wird. Daraus ergibt sich eine weitere Gemeinsamkeit der Freiheitsverständnisse: Freiheit ist nicht einfach gegeben, sondern muss in Form von Widerstand gegen Unterdrückung performiert und eingefordert werden. Neben der theologischen Perspektive zeigt sich allerdings im Hinblick auf das Subjektverständnis ein wichtiger Unterschied zwischen den Ansätzen. Metz spricht von einer subjekthaften Freiheit, die sich in ähnlicher Form auch in (vielen) befreiungstheologischen Überlegungen findet. Einem solchen Subjektverständnis und dessen Folgen für das Freiheitsverständnis steht Butler hingegen kritisch gegenüber.²⁰ Sie betont vielmehr die Bedeutung der Ausweitung normativer Ordnungen und damit die Erweiterungen der Möglichkeiten, lebbares Leben zu führen.²¹

Damit sind bereits einige wichtige Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den hier verhandelten Ansätzen benannt, die im Laufe der Arbeit weiter aufgegriffen und vertieft werden. Die Grundlage dafür bilden die folgenden drei Kapitel, in denen diese Theorien zunächst vorgestellt werden.

19 Ebd., 161f.

20 S. dazu Kapitel II 2 und 3

21 S. dazu Kapitel II 7.1 und 7.2

1. Neue Politische Theologie

»gefährliche Erinnerungen, die plötzlich durchschlagen
inmitten unserer Selbstverständlichkeiten,
in denen die Erfahrung vergangener Schrecken
und vergangener Hoffnungen
plötzlich auftaucht inmitten unserer Alltagswelt
und die Plausibilität dieses Alltags entsichert.«¹

Politische Theologie ist ein divers genutzter Begriff², um den es seit langem ausführliche und kontroverse Debatten gibt. Im 20. Jahrhundert prägte vor allem Carl Schmitt den Begriff ›Politische Theologie‹.³ Metz stellt sich also mit der Benennung seines Konzepts als ›Politischen Theologie‹ in eine teilweise schwierige Tradition.

1 Metz, ZB, 66.

2 Seine erste Verwendung wird in der Stoa verortet, genauer beim römischen Gelehrten Marcus Terentius Varro und seinem Konzept der *theologia tripartita* (*Stoicorum Veterum Fragment* II, 1009). Er unterscheidet zwischen drei Formen der Theologie. Die ›natürliche Theologie‹ fragt danach, was die Götter sind und wird von den Philosoph*innen betrieben. Die Dichter treiben mit der Mythologie ›mythische Theologie‹. Die ›politische Theologie‹ bzw. die gesetzliche beschäftigt sich mit dem Kult, den Dingen des Staates und der Moral. Diese römische politische Theologie diente u.a. zur Legitimation des Staates. Zu den unterschiedlichen Gestalten der Politischen Theologie s. Vorgrimler, Herbert, *Politische Theologie*, in: Ders., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien⁶ 2008, 505–506. Vgl. dazu Metz, ZB, 26 bzw. 163.

3 Carl Schmitt ist und bleibt ein relevanter Akteur der Politischen Theologie. An seinem Denken haben sich zahlreiche Debatten entfacht. Die Politische Theologie steht sozusagen unter dem ›Schatten Carl Schmitts‹ (Christoph Menke). Es wäre eine Auslassung, ihn nicht zu erwähnen. Gleichzeitig werden sein Denken und seine Befürwortung der Diktatur durch jede Erwähnung wieder neu aufgerufen und ins Gedächtnis gebracht. Die Benennung ist dabei also ein performativer Akt, genauso wie die Auslassung (s. dazu Kapitel II 4.3). In diesem Dilemma steckt die Politische Theologie. Ein neuer Versuch der Politischen Theologie ohne Schmitt findet sich bei Lefort, Claude, *Fortdauer des Theologisch-Politischen? Aus dem Französischen von Hans Scheulen und Ariane Cuvelier*, (Passagen Forum), Wien 1999. Eine interessante und weiterbringende Art der Auseinandersetzung mit Schmitt, vor allem in Bezug auf den Begriff ›nomos‹, findet sich bei Hannah Arendt. S. dazu Jurkevics, Anna, *Hannah Arendt liest Carl Schmitts *Der Nomos der Erde*. Ein Dialog über Gesetz und Geopolitik anhand*

Er grenzt sich mit der Hinzufügung des Wortes ›neu‹ von Schmitts Ansatz ab. Diese Arbeit ist nicht der geeignete Ort für eine Darstellung der unterschiedlichen Politischen Theologien und ihrer Kontroversen.⁴ Allerdings bleibt festzuhalten: Der Begriff der Politischen Theologie ist »in sich mehrdeutig und nicht unmißverständlich«, weshalb die Arbeit mit dieser produktiven Ambivalenz eine ständige Aufgabe für die NPTh bleibt.

Johann Baptist Metz entwickelte in den 70er Jahren eine neue Form des politisch-theologischen Denkens, die Neue Politische Theologie. Neben ihm haben beispielsweise Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, Kuno Füssel, Jürgen Manemann und Christine Schaumberger Beiträge zur Entwicklung der NPTh geleistet. Diese ist unter anderem von Denker*innen wie Dietrich Bonhoeffer, Walter Benjamin und Karl Rahner sowie der Theologie der Befreiung beeinflusst.

Aus seiner Kritik am »zeitlosen und abstrakten Wahrheits- und Vernunftbegriff«⁶ ergibt sich für Metz unter anderem die selbstkritische Frage: »Wer treibt – wann und wo – für wen und in welcher Absicht Theologie?«⁷ Bei diesen Fragen nach Subjekt, Adressat, Ort, Kommunikationsform und Interesse⁸ handelt es sich um Konstitutionsfragen der Theologie.⁹ Er ist daher selbstkritisch bezüglich der Verortung der NPTh im Bereich der akademischen Theologie. Gerade bei Berufstheolog*innen lässt sich fragen, ob und wenn ja wie es möglich sein kann, die Erfahrungen mit den leidenden Anderen wirklich zu teilen beziehungsweise solidarisch zu sein. Gelingt dies nicht, ist die Gefahr eines Radikalismus mit schönen, doch folgenlosen Ansätzen, hoch.¹⁰ Ziel der NPTh ist es daher auch, mehr als Berufstheologie zu sein.¹¹ Dieses ›mehr‹ der NPTh sollte laut dem Metz-Schüler Tiemo

ihrer Marginalien, in: *Recht und Gerechtigkeit* 8, 1 (2016) 5–26. Raimondi, Francesca, *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz 2014.

4 S. dazu bspw. Brokoff, Jürgen/Fohrmann, Jürgen (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn/u.a. 2003. Adam, Armin, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte* (Theophil 12), Zürich 2006. Taubes, Jacob (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, 3 Bde., München/u.a. 1983, 1984, 1987. Zur aktuellen Debatte s. bspw. Esposito, Roberto, *Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens*. Übersetzt von Daniel Creutz, Zürich 2018.

5 Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Welt der Theologie), Mainz 1992, 26.

6 Ders., ZB, 165.

7 Ebd., 165.

8 Vgl. ders., GiG, 71.

9 Vgl. ders., ZB, 108.

10 Vgl. ebd., 98f.

11 Vgl. ders., GiG, 72.

Rainer Peters »die Reflexion eines Kampfes, eines Leidens, eines Engagements, in dem ihre Autoren, sie selbst, Betroffene und Beteiligte sind«¹².

Metz entwickelt seine NPTh in einer Zeit des Aufbruchs, in einer Zeit, in der gesellschaftspolitische Fragen offen neu diskutiert werden bzw. bestehende Ordnungssysteme hinterfragt werden. Diese Zeit ist auch von der Frage geprägt: Wie weiter im Angesicht von Auschwitz? Dabei geht es darum, die personellen und denkerischen Kontinuitäten zum NS-Regime zu unterbrechen. Er plausibilisiert sein Denken unter anderem mit einer Erzählung seines Erlebens des Zweiten Weltkriegs als Soldat:

»Eines Abend [sic!] schickte mich der Kompanieführer mit einer Meldung zum Bataillonsgefechtsstand. Ich irrte die Nacht über durch zerschossene, brennende Dörfer und Gehöfte, und als ich am morgen [sic!] darauf zu meiner Kompanie zurückkam, fand ich nur – Tote, lauter Tote, überrollt von einem kombinierten Jagdbomber – und Panzerangriff. Ihnen allen mit denen ich tags zuvor Kinderängste und Jungenlachen geteilt hatte, konnte ich nur noch ins erloschene, ins tote Antlitz sehen. Ich erinnere nichts als einen lautlosen Schrei.«¹³

Indem er diese Erzählung in seine wissenschaftliche Arbeit integriert, macht er deutlich, dass sich seine Theologie durch die Geschichte und eigene Erfahrungen unterbrechen und prägen lässt.

Metz selbst fasst seinen Ansatz folgendermaßen zusammen: »Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren«¹⁴, oder anders gesagt, als den »Versuch einer theologischen Hermeneutik im zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontext«¹⁵. Er betont, dass es sich bei der NPTh nicht um eine »Neopolitisierung des Glaubens oder gar eine[r] Neoklerikalisierung der Politik«¹⁶ handelt. Es geht vielmehr um den Bezug auf die »Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft«¹⁷. Dabei lebt die NPTh von der »Unterscheidung und Emanzipation der politischen von der religiösen Ordnung«¹⁸. Die NPTh ist gerade eine Kritik an der Politisierung der Religion.¹⁹

12 Peters, Tiemo Rainer (Hg.), Theologisch-politische Protokolle (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie 3), München/Mainz 1981, 9.

13 Metz, ZB, 207.

14 Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 99.

15 Ders., ZB, 39.

16 Ebd., 34.

17 Ebd., 36.

18 Ebd., 36.

19 Ebd., 108: »Eben diese Politisierung der Religion kritisiert aber das neue Paradigma in zweifacher Intention: einmal religionskritisch, indem es einer Religion widerspricht, die als Le-

Für ihn ist das theologische Bewusstsein politisch²⁰, weil Glauben und Theologie immer im Kontext der wandelbaren politischen Ordnungen stattfinden. Ebenso wie diese, ist auch das Streben nach Erkenntnis von den jeweils gesellschaftlich und politisch herrschenden Umständen beeinflusst, geprägt und abhängig.²¹ Eine kontext-sensible Theologie wie die NPT^h kann und will davon nicht abstrahieren. Metz plausibilisiert seine NPT^h weiter damit, dass »das Evangelium der Christen schon allein dadurch politisch ist und politisch verpflichtet, daß es das Subjektsein aller Menschen vor Gott proklamiert und daß es keinen geringeren Preis für dieses Subjektsein vor Gott gibt als den Kampf gegen jede Menschenfeindlichkeit und Unterdrückung, die die massenhafte Bevölkerung ganzer Weltregionen nicht zu Subjekten werden läßt«²².

Die NPT^h hat darüber hinaus eine kritische Funktion in der Kirche selbst. Metz versteht die Kirche als »gesellschaftliche Wirklichkeit in einem geschichtlichen Prozeß«²³. Daraus folgt, dass es sich um eine »Institution in dieser gesellschaftlichen Welt«²⁴ handelt. Somit ist die Kirche mit ihrer Organisierung und Struktur selbst eine politische Größe. Sie hat daher eine »kritisch-befreiende Aufgabe«²⁵. Dabei geht es ihm eben nicht darum, der Kirche eine bestimmte politische Haltung vorzugeben, sondern um eine Achtsamkeit für und Kritik an sich heimlich einschleichenden politischen Haltungen.²⁶ Sein Anliegen ist es, zu zeigen, »daß Religion durch

gitationsmythos wirkt und die sich ihre Entlastung von gesellschaftlicher Religionskritik durch die Suspension ihres Wahrheitsanspruchs erkauf/zum anderen theologiekritisch, als Kritik all jener Theologien, die mit Berufung auf ihren unpolitischen Charakter gerade zu Theologien dieser politischen Religion werden. Wenn man das Wesen der Religion nicht in der Politik festmachen will, auch nicht in einer aufgeklärten, darf man die politische Dimension der Theologie nicht unterschlagen!«

- 20 Einen kritischen Einwand diesbezüglich und zur Benennung der Theorie als »Politische Theologie« formuliert bspw. Hans Maier. Maier, Hans, »Politische Theologie«? Einwände eines Laien, in: Peukert, Helmut, Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz 1996, 1–25.
- 21 Metz, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 103. »Aufgeklärt ist nach Kant, wer die Freiheit hat, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen. Die Realisierung solcher Aufklärung ist darum nie ein rein theoretisches Problem, sie ist wesentlich ein politisches Problem, ein Problem der gesellschaftlichen Praxis, das heißt, sie ist an gesellschaftlich-politische Voraussetzungen gebunden, unter denen Aufklärung allein möglich ist.«
- 22 Ders., GiG, 83. Auf ähnliche Weise vertritt Leimgruber mit Bezug auf Gaudium et spes die These, dass pastorales Handeln »nicht nicht-politisch sein kann.« Leimgruber, Ute, »Policy matters«. Das Politische im kirchlichen Handeln und das Denken Cornel Wests, in: ZPT^h 39,1 (2019) 185–196, 188.
- 23 Metz, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 107.
- 24 Ebd., 107.
- 25 Ebd., 107.
- 26 Vgl. ders., ZB, 65.

nichts schuldiger wird als durch den Versuch, sich durch Teilnahmslosigkeit gegenüber den geschichtlichen Kämpfen um das Subjektseinkönnen aller Menschen ihre politische Unschuld zu erkaufen«²⁷. Das jüdisch-christliche Liebesgebot muss so über die personale und caritative Ebene hinaus auch in seiner gesellschaftlichen Dimension gesehen werden. Christliche Liebe wird so als die »unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die anderen«²⁸ verstanden.

Damit ist klar, wie Metz die Verbindung zwischen Theologie und Politik versteht. Allerdings nimmt er keine Definition des von ihm verwendeten Politikbegriffs vor.²⁹ Deutlich ist, dass er mit Politik viel mehr meint, als das konkrete Tun von Politiker*innen. Nach Jan-Heiner Tück besteht Politik für Metz im »gesellschaftlichem Engagement zugunsten der Benachteiligten«³⁰. John Cochrane fasst seinen Politikbegriff noch weiter, nämlich als »breite Konzeption der intersubjektiven Handlung mit besonderer Sensibilität für das fremde Leid«³¹. Das zentrale Moment liegt nach Philipp Geitzhaus' Auffassung »in der solidarischen und mitleidsfähigen Subjektwerdung«³². Gerade das »Subjektseinkönnen und Subjektseinmüssen aller Menschen«³³ ist für Metz der Grundstein für das Politische des Gottesgedankens. Aus dieser Option für das Subjektseinkönnen aller folgt die Notwendigkeit einer Leidempfindlichkeit. Metz nutzt dafür den Begriff der »Compassion«³⁴ und drückt damit aus, dass Leidempfindlichkeit mehr meint als Mitleid oder Sentimentalitäten. Für die Haltung³⁵ der Compassion ist die »Bereitschaft zu einem Blickwechsel«³⁶ entscheidend. Dieser Blickwechsel ist für ihn ein zentrales Element der biblischen Botschaft, die dazu einlädt, »uns selbst auch mit den Augen der

27 Ders., GiG, 84.

28 Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 111.

29 Zum Konzept des Politischen bei Metz und in der NPTH generell s. Neuhaus, Peter, »Erinnerung« als Brückenkategorie. Anstöße zur Vermittlung zwischen der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und der Tiefenpsychologischen Theologie Eugen Drewermanns (Forum Theologie und Psychologie), Münster 2001, 59–62.

30 Tück, Jan-Heiner, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn/u.a. 2001, 106.

31 Cochrane, John, Memoria et Promissio. Über die anamnetische Verfasstheit des christlichen Glaubens nach J. B. Metz und die kulturelle Amnesie in Samuel Becketts »Warten auf Godot« und »Endspiel« (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 42), Münster 2007, 58.

32 Geitzhaus, Philipp, Karl Marx grüßt die Politische Theologie, in: Ders./Ramming, Michael (Hg.), Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass 28), Münster 2018, 19–65, 33.

33 Metz, GiG, 81.

34 S. dazu auch Kapitel II 5.1

35 Vgl. Einleitung, FN 100.

36 Ders., Mp, 166.

Anderen, vorweg der leidenden und bedrohten Anderen anzuschauen«³⁷. Damit ist der Geist der Compassion derjenige, der »die Christen an die Front der politischen, der sozialen und kulturellen Konflikte«³⁸ schickt. Weil es so möglich ist, das Leid des Feindes zu sehen, ist die Haltung der Compassion die Grundlage für eine Friedenspolitik.³⁹ Sie macht eine Politik der Anerkennung denkbar, weil sie »die Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen«⁴⁰ möglich macht. Politik hat für Metz also eine moralische Implikation. Er fordert asymmetrische Anerkennungsverhältnisse um die Konkurrenzlogik symmetrischer Anerkennung zu überwinden.⁴¹ Der Fokus liegt dabei auf dem Mitdenken des Leidens sowie auf der geschichtlichen Dimension. So dreht sich Politik nicht nur um die Gegenwart, sondern muss auch immer die Vergangenheit und Zukunft und damit die gefährlichen Erinnerungen sowie die eschatologische Dimension im Blick haben. Metz erhebt dabei einen universalistischen Anspruch für dieses Konzept, er begründet diesen mit der Universalität der jüdisch-christlichen Gottesrede sowie mit dem globalen Ausmaß der aktuellen politischen Herausforderungen.

Neben der Frage nach dem verwendeten Politikbegriff stellt sich auch die Frage nach der Verortung der NPTh innerhalb der Theologie: Als Schüler von Karl Rahner basiert Metz' Theologie auf der anthropologischen Wende. Er versteht die NPTh als systematische Theologie, als eine praktische Fundamentaltheologie. Die NPTh ist demnach keine einzelne theologische Disziplin. Sie »soll vielmehr in erster Linie einen Grundzug im theologischen Bewußtsein überhaupt aufdecken«⁴². Dabei versteht er »Praxis nicht nur als Handeln [...], sondern als ›Leiden«⁴³ und spricht entsprechend von einer pathischen Verfassung der christlichen Praxis. Die NPTh ist für Metz eine nach-idealistische Theologie.⁴⁴ Sie entstand durch die Herausforderungen der damaligen Zeit. Zu diesen Herausforderungen zählt Metz den Marxismus, die Katastrophe von Auschwitz und das Ende des Eurozentrismus.⁴⁵ Dabei ist weder der neuscholastische, noch der transzendental-idealistische Ansatz dazu in der Lage, auf diese Herausforderungen angemessen zu reagieren. Eine nach-idealistische Theologie ist, anders als diese geschlossenen Ansätze, eine offene, unver-

37 Ebd., 166.

38 Ebd., 168.

39 Vgl. ebd., 168.

40 Ebd., 170.

41 Vgl. ebd., 170.

42 Ders., ZB, 15.

43 Ders., CiG, 70.

44 Metz unterscheidet zwischen drei verschiedenen Theologieentwürfen, Ders., ZB, 104: »Ich spreche von einem neuscholastischen Paradigma, einem transzendental-idealistischen Paradigma und einem nach-idealistischen Paradigma.«

45 Vgl. ebd., 106.

söhnte, ungewisse Theologie⁴⁶, eine Theologie, die sich eben nicht »gegenüber der Nicht-Identität des Unheilen und Unerlösten in fugendichter theologischer Argumentation abzuschotten trachtet«⁴⁷. So kann die Schwierigkeit, angesichts der Leidensgeschichte von Erlösung zu sprechen, laut Metz »nicht durch eine noch subtilere spekulative Argumentation gelöst werden, sondern allein durch eine andere Art, geschehene und wirkende Erlösung in der Nicht-Identität der Leidenszeit zur Sprache zu bringen«⁴⁸. Er plädiert daher für eine erinnernd-erzählende Erlösungstheologie. Es handelt sich bei dieser Theologie also um eine »(selbst-)kritische, auf Praxis gerichtete Vergewisserung der Rede von Gott im jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext«⁴⁹.

Metz konzeptioniert die NPTh anhand von drei Primaten, die im Folgenden ausgeführt werden: das Primat der Praxis, des Subjekts und der Alterität⁵⁰.

Durch das *Primat der Praxis* betont Metz, dass Theorie und Praxis nicht in einem hierarchischen, sondern in einem dialektischen Verhältnis stehen.⁵¹ Er begründet dies mit dem Element des praktischen Denkens, dass er in der Nachfolge Jesu angelegt sieht, denn »nur ihm nachfolgend wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und wer sie rettet«⁵². Ein so situiertes Denken berücksichtigt, dass »Probleme nicht subjektlos, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen und politischen Hintergrund behandelt«⁵³ werden können. Bei der NPTh handelt es sich also nicht um ein »geschlossenes theologisches System«⁵⁴. Die denkerische Voraussetzung, dass der Glaube der Christ*innen in Geschichte und Gesellschaft stattfindet ist demnach prägend. Daraus ergibt sich für die NPTh die Notwendigkeit einer »Gegenwarts- und Zeitanalyse«⁵⁵ als erstem Schritt. Metz nennt »Aufklärung, Säkularisierung und Emanzipation«⁵⁶ sowie das »Zeitalter kultureller Amnesie«⁵⁷ als für seine Theologie prägende Themen der Zeit.

46 Vgl. ders., GiG, 15.

47 Zechmeister, Martha, Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 50–78, 61.

48 Metz, GiG, 134.

49 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 79–115, 95.

50 Vgl. Metz, ZB, 168.

51 Vgl. ders., GiG, 63.

52 Ebd., 64.

53 Ebd., 45.

54 Ders., ZB, 166.

55 Ders., GiG, 19.

56 Ders., ZB, 75.

57 Ebd., 150.

Die NPTh will auch »Unterbrechungsprophetie«⁵⁸ sein. Eine bekannte Aussage Metz' lautet: »Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.«⁵⁹ Für ihn sind Liebe und Solidarität Formen von Unterbrechung. Außerdem wirken die gefährlichen Erinnerungen⁶⁰ unterbrechend⁶¹, da sie »Widerstand gegen den (evolutionistisch gedeuteten) Fluß der Zeit«⁶² bedeuten. Er versteht darunter Erinnerungen, »die plötzlich durchschlagen inmitten unserer Selbstverständlichkeiten, in denen die Erfahrung vergangener Schrecken und vergangener Hoffnungen plötzlich auftaucht inmitten unserer Alltagswelt und die Plausibilität dieses Alltags entschert«⁶³. Auch die narrative Sprache bzw. die Erzählung kann unterbrechend wirken, da sie sich »der Erfassung und Deutung durch unsere [...] Erkenntnisssystem entzieht«⁶⁴. Metz geht es außerdem darum, verschiedene gesellschaftliche Phänomene zu unterbrechen.⁶⁵ Dazu gehören das Fortschrittsideal, die bürgerliche Religion im Christentum sowie der Versuch, die Wahrheit des Evangeliums für eigene Zwecke zu instrumentalisieren.⁶⁶ Gleichzeitig wirbt er dafür, dass die Theologie sich selbst unterbrechen lassen sollte, um keine »idealistisch sich schließende[n] Theologie«⁶⁷ zu sein. Er nennt drei Ereignisse, die die Theologie unterbrechen sollten: das Primat der Vernunft und die damit einhergehende Ideologiekritik der Aufklärung, Auschwitz sowie den Verlust der eigenen ethnischen Unschuld durch eine polyzentrische Weltkirche.⁶⁸ Die Unterbrechung der Theologie durch eine Theodizee-Empfindlichkeit ist eine Form der negativen Theologie, deren Ziel es nicht ist, die Theodizeefrage zu beantworten, sondern – im Gegenteil – sie »als unvergessliche Frage immer neu in Erinnerung zu rufen«⁶⁹.

58 Ebd., 94.

59 Ders., Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 86. S. Kapitel II 7.3

61 Vgl. Metz, CiG, 166f.

62 Ebd., 178.

63 Ders., ZB, 66. Zum Begriff der Erinnerung bei Metz in Anlehnung an Herbert Marcuse s. Taubald, Benjamin, Antiwissen und Antigeschichte. Elemente zum Begriff der Erinnerung als Kategorie negativer Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 116–138.

64 Ders., CiG, 208.

65 Vgl. ebd., 168. Metz wirbt dabei auch für das Revolutionsverständnis Walter Benjamins, bei dem es darum geht, die Notbremse zu ziehen um den streng entwicklungsorientierten Fortschritt zu unterbrechen. S. dazu Benjamin, Walter, Über den Begriff der Geschichte (Walter Benjamin. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe 19) hg. von C erald Raulet, Berlin 2010.

66 Vgl. Metz, Johann Baptist, Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 7.

67 Ders., CiG, 13.

68 Vgl. ebd., 10–15.

69 Ders., Mp, 45.

Im Sinne eines dialektischen Verhältnisses von Praxis und Theorie betont Metz »die unauflösbare Einheit von ratio und memoria«⁷⁰. Damit wendet er sich gegen den Vernunftbegriff der Aufklärung, der die Macht der Erinnerung unterschätzt⁷¹, und wirbt für eine anamnetische Vernunft, einen Rationalitätstypus mit biblischen Wurzeln. Anamnetische Vernunft ist »Denken als Andenken, als geschichtliches Eingedenken«⁷², sie ist dabei nicht von transzendentalen oder kommunikativen Fragen geleitet, sondern »von einem Leidensapriori«⁷³. Er beschreibt sie auch als einen »Widerstand gegen unschuldiges und ungerechtes Leid«⁷⁴, der notwendigerweise mit einem Schrei nach Gott, also einem religiösen Bewusstsein, verbunden sein muss. Ein solcher Rationalitätstypus gründet also »im Gehorsam gegenüber der Autorität der Leidenden«⁷⁵. Dieser ist gleichzeitig mit dem Wissen um einen eschatologischen Vorbehalt verknüpft, nach dem »alle Macht der Vollendung, der Versöhnung und des Friedens, die der menschlichen Freiheit und ihren Konflikten vorausliegt«⁷⁶ Gott vorbehalten ist. Metz charakterisiert die anamnetische Vernunft weiter als »Wissensform des Vermissens«⁷⁷, das sich dadurch auszeichnet, dass es »dem Vergessen des Vergessens auf der Spur bleibt«.⁷⁸ Sie weiß, dass »noch etwas aussteht«⁷⁹ und steht auf diese Weise in Verbindung mit dem Bilderverbot im Ersten Testament.⁸⁰

Indem die anamnetische Vernunft aufzeigt, dass »immer auch etwas vergessen wird«⁸¹, widerspricht sie einer unkritischen wissenschaftlichen Objektivierung. Damit geht auch eine Kritik an der klassischen Metaphysik als »Metaphysik ober-

70 Ders., ZB, 145.

71 Vgl. ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 12.

72 Ders., Mp, 70.

73 Ders., ZB, 183.

74 Ders., Mp, 100.

75 Ebd., Mp, 202.

76 Ders., Thesen. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Ders./u.a., Freiheit in Gesellschaft (Kirche im Gespräch), Freiburg 1971, 7–20, 9.

77 Ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 15.

78 Ders., Mp, 25f.

79 Ebd., 45.

80 Vgl. ebd., Mp, 43.

81 Ebd., 213.

halb der konkreten menschlichen Leidensgeschichten«⁸² einher. Metz wirbt für eine »kontingenzempfindliche Rationalität«⁸³, in der das Allgemeine und Universelle vom »Singular-Kontingenten einer geschichtlichen Katastrophe«⁸⁴ berührbar und überprüfbar ist.⁸⁵ So handelt es sich bei diesem gehorchenden Denken in Erinnerung um eine Unterbrechung des metaphysischen Denkens der Einheit.⁸⁶ Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einem sekundären Nominalismus, in dem das »Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in Theologie und Metaphysik neu zur Verhandlung steht«⁸⁷. Bei einer anamnetischen Vernunft handelt es sich also um »die Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie«⁸⁸, sie stehen für »die Temporalisierung der theologischen Begründungslogik«⁸⁹. So sieht Metz in der Auseinandersetzung zwischen der Metaphysik und dem »apokalyptische[n] Zeitdenken mit seinem Leidensapriori«⁹⁰ eine wichtige Aufgabe der Theologie.

An das Primat der Praxis schließt sich das *Primat des Subjekts* an. Die Aufklärung hat zu einer, von ihm kritisierten, »Privatisierung und Verbürgerlichung der Religion«⁹¹ geführt. Aus diesem Grund kann die Theologie die aufklärerischen Begriffe ›Subjekt‹ bzw. ›Person‹ nicht unkritisch übernehmen. Metz kritisiert deren Konzeptionierung als geschichtslos. Aus seiner Kritik an der abstrakten Unterscheidung zwischen Subjekt und Geschichte sowie an den Privatisierungstendenzen der Theologie⁹² entwickelt er seine Subjekttheologie.⁹³ Er bestimmte diese »Theologie des Subjekts als Theorie der Geschichte und der Gesellschaft«⁹⁴. Er kritisiert also die Abstraktheit der Begriffe ›Subjekt‹ und ›Person‹ und macht deutlich, dass diese

82 Ders., *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 11.

83 Ebd., 7.

84 Ebd., 6.

85 Vgl. auch Ders., *Mp*, 54.

86 Vgl. Reikerstorfer, Johann, *Politische Theologie als »negative Theologie«*. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: Ders. (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 11–49, 30.

87 Metz, Johann Baptist, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 6.

88 Ebd., 8.

89 Ebd., 17.

90 Ebd., 11.

91 Ders., *GiG*, 58.

92 Ders., *ZB*, 27.

93 Vgl. ders., *GiG*, 75.

94 Ebd., 76. Dort erläuternd: »Sie [die Subjekttheologie] versucht vielmehr, an einer ständig ganzen Doppelstruktur, an einer gegenseitigen Priorisierung von Subjekt und Gesichte/Gesellschaft festzuhalten.«

häufig als »Camouflage für ein bestimmtes Subjekt dient, etwa das des Mitteleuropäers«⁹⁵. Diese Gefahr sieht Metz in der Sprache der Aufklärung gegeben, deren Subjekt der »Besitzbürger« ist.⁹⁶ Daher unterscheidet er zwischen dem bürgerlich-privaten Subjekt der Aufklärung und dem sogenannten religiösen Subjekt.⁹⁷ Das religiöse Subjekt wird durch den Glauben an Gott konstituiert. Dieser Glaube impliziert, dass Gott »alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft«⁹⁸. Dabei ist der Gottesgedanke kein »Ausdruck einer nachträglichen Überwältigung des Subjekts und seiner vorgefaßten Identität«⁹⁹, sondern vielmehr ein identitätsbildender Gedanke. Dieser Gottesgedanke bekräftigt und fördert das Subjektsein auch in schwierigen Situationen.¹⁰⁰

Metz denkt das Subjekt also nicht als individuelle, sondern als kollektive Identität. Er beschreibt daher auch die Subjektwerdung von Kollektiven, wie beispielsweise Israel.¹⁰¹ Das religiöse Subjekt existiert demnach nicht ohne Beziehungen, sondern es wird erst durch »solidarisch-antagonistische, befreiend-beängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten«¹⁰² konstituiert. Es braucht daher »das praktische Interesse am Subjektwerden der anderen, deren, die in Unterdrückung und kollektiver Verfinsterung leben, als eine jedenfalls notwendige, wenn auch nicht ausreichende Bedingung seines eigenen Subjektseins vor Gott«¹⁰³. So ist eine universale Solidarität eben nichts Nachträgliches, sondern »die Form, in der diese Subjekte – vor Gott und durch ihn – existieren«¹⁰⁴. Diese Solidarität versteht er als die, »die uns unbedingt gebietet, individuelle Identität, eigenes Subjektsein nicht gegen andere, Schwächere, gesellschaftlich entmächtigte Gruppen und Klassen durchzusetzen, sondern *mit ihnen*«¹⁰⁵.

95 Ebd., 80.

96 Vgl. ebd., 55. Dort erläuternd: »Dennoch darf die Sprache der Aufklärung nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie doch letztlich dazu diene, den Besitzbürger zum Träger politischer Vernunft zu erheben. Die Mündigkeit der Aufklärung war eben nicht gemeint als Mündigkeit für die Besitzlosen, für die Landbevölkerung, für die Bauern«.

97 Vgl. ebd., 58.

98 Ebd., 19.

99 Ebd., 74.

100 Ebd., 74. Dort weiter: »So wie dieser Gottesgedanke z.B. verlangt, sich der Schuld verantwortlich zu stellen, um Subjekt zu bleiben, so auch, sich der Unterdrückung und Menschenverachtung zu widersetzen, um Subjekt zu werden. Ober, dramatischer ausgedrückt: der Kampf um Gott und der Kampf um das freie Subjektseinkönnen aller verläuft nicht gegensinnig, sondern gleichsinnig proportional.«

101 Vgl. ebd., 74, 79.

102 Ebd., 73.

103 Ebd., 83.

104 Ebd., 73.

105 Ebd., 83.

Aus dem Primat des Subjekts entwickelt Metz so das *Primat der Alterität*, denn der Mensch kann ohne die Alterität nicht zum Subjekt werden. Diese Prämisse schlägt sich vor allem darin nieder, dass er Theologie »im Angesicht von Auschwitz, im Angesicht des Holocaust«¹⁰⁶ und eben nicht »mit dem Rücken zu den sprachlosen Leiden der Armen und Unterdrückten in der Welt«¹⁰⁷ treibt. Diese Theologie ist geprägt vom »Erschrecken darüber, daß man der christlichen Gottesrede üblicherweise die himmelschreiende Leidensgeschichte der Menschen so wenig ansieht und anhört«¹⁰⁸. Ihm geht es also darum, den Schrei der Opfer« in die Theologie einzuschreiben.¹⁰⁹ Diese Achtsamkeit für das Leid der Anderen, der Feinde und auch für das vergangene Leid versteht er als »Vermissungswissen«¹¹⁰ und somit als negative Theologie.¹¹¹ Daher weist Metz darauf hin: »Wir haben zu viel Ostersonntagschristologie und zu wenig Karsamstagschristologie. [...] Wir brauchen eine Art Karsamstagssprache¹¹², eine Karsamstagschristologie, eine Christologie mit schwachen Kategorien«¹¹³. Karsamstag steht hier als Bild für eine Theologie, die nicht schon sicher mit der Auferstehung rechnet, sondern sich dem Leid, den Katastrophen, der Geschichte aussetzt, was den »Einbruch der konkreten Geschichte in den Logos der Theologie«¹¹⁴ zur Folge hat. Sie ist damit ein »Korrektiv gegenüber einer situationsfreien Theologie«¹¹⁵.

Ein Ort dieser negativen Theologie ist die Sprache der Gebete, denn sie ist »praktiziertes Bilderverbot, bleibt wehrlose Weigerung, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen, bleibt Gottespassion, sehr oft nichts anderes als ein lautloser Seufzer

106 Ders., ZB, 95.

107 Ebd., 96.

108 Ebd., 124.

109 Ebd., 134. Dort weiter: »Die neue Politische Theologie hierzulande bildet sich u.a. an dem Versuch, den Schrei der Opfer von Auschwitz im Logos der Theologie unvergeßlich zu machen. Und der theologische Impetus der Befreiungstheologie, wie ich ihn verstehe, gilt dem Versuch, den Schrei der Armen im Logos der Theologie hörbar zu machen und das Antlitz der fremden Anderen in ihm kenntlich zu machen, d.h. die Flut der Gedanken und die Geschlossenheit der systematischen Argumentation von diesem Schrei und von diesen Antlitzen »unterbrechen« zu lassen. An ihren Wahrnehmungen vorbei ist der Gott Jesu nicht zu finden, nicht hier, nicht dort.«

110 Ebd., 172.

111 Ebd., 208. »Diese Verquickung von Politik und Theodizee hatte und hat einen hohen Preis/sie macht diese Politische Theologie immer wieder zum Gespött aller politischen Pragmatiker und eigentlich auch aller politischen Utopisten.«

112 Vgl. Kapitel II 4

113 Ders., Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 76–92, 80.

114 Ders., GiG, 12.

115 Ebd., 9f.

der Kreatur«¹¹⁶. Auf die Theologie übertragen fragt Metz: »Müßte nicht wenigstens jetzt die Theologie davon überzeugt sein, daß auch sie nicht alle Wunden heilt?«¹¹⁷ Oder anders ausgedrückt: »Wer von Gott im Sinne Jesu spricht, nimmt die Verletzung der vorgefaßten eigenen Gewissheit durch das Unglück anderer in Kauf.«¹¹⁸ Daraus ergibt sich die Frage: »Können wir, wollen wir den Perspektivwechsel riskieren und unser christliches und kirchliches Leben – wenigstens für Augenblicke – aus dem Blickwinkel dieser Antlitze sehen und schätzen?«¹¹⁹ Aus diesen Fragen folgt die Notwendigkeit, den Glauben »in Kategorien der Solidarität, des Widerspruchs und der Veränderung«¹²⁰ zu formulieren.

Daraus ergibt sich auch die hohe Bedeutung der Theodizeefrage, beziehungsweise die Forderung nach einer neuen »Theodizee-Empfindlichkeit«¹²¹. Dabei steht klassischerweise die Frage nach dem eigenen Leid im Mittelpunkt. Die NPTh wendet diese und fragt danach »Was ist mit *dir* im Leid, was ist mit *dir* im Tod?«¹²² Es wird also nach der »Rettung der ungerecht Leidenden«¹²³ gefragt. Denn »wie könnte man auch nach Auschwitz ohne diese Frage nach der eigenen Rettung fragen«¹²⁴? Aus einer so verstandenen Theodizeeempfindlichkeit entsteht eine jüdisch-christliche Moral, »die nicht primär schuldorientiert, sondern leidensorientiert ist«¹²⁵.

Hier setzt auch Metz' Kritik an der sogenannten bürgerlichen Religion¹²⁶ an, die er als apathisch gegenüber fremdem Leid beschreibt.¹²⁷ Doch die Frage nach dem

116 Ders., Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 76–92, 81.

117 Ders., ZB, 151.

118 Ebd., 208.

119 Ebd., 130.

120 Ebd., 166.

121 Ebd., 170.

122 Ebd., 97.

123 Ebd., 113.

124 Ebd., 113. Daraus ergeben sich auch Folgen für die Eschatologie, denn »die biblische Religion der Leidempfindlichkeit spricht nicht primär von einer Moral, sondern von einer Hoffnung/ihre Gottesrede wurzelt nicht in einer Ethik, sondern in einer Eschatologie.« Metz, Zum Begriff 204.

125 Ders., Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 76–92, 87.

126 Ders., ZB, 89. Dort weiter: »Gott ist in der bürgerlichen Religion nicht Gott, nicht der Gott der messianischen Religion der Bibel. Dieser Gott ist wie tot in der bürgerlichen Religion. Er ist in ihr zwar zitierfähig, aber kaum anbetungswürdig, weil er nicht fordert, aber auch nicht tröstet, weil er nicht eingreift, nicht stürzt und aufrichtet, sondern – als ›Wert‹ – unsere vorgefaßte bürgerliche Identität überwölbt.«

127 S. dazu Ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Forum Politische Theologie 1), München/Mainz 41984.

Leid der Anderen ist eben nicht nur ein Thema der *caritas*, sondern steht im »Zentrum christlicher Identität«¹²⁸. Oder anders gesagt: »Die Bedrohung des Anderen ist die eigentliche Gefährdung der eigenen (in unserem Falle der christlichen) Identität, da mit dem Vergessen des Anderen der Anspruch der eigenen Hoffnung, eine Hoffnung für alle zu sein, vernichtet wird.«¹²⁹ Dieses Kernstück seiner Theologie bezeichnet Metz als *memoria passionis*. Die bürgerliche Religion verkürzt das Christentum und sieht die Religion »als Ornament und Kulisse für bürgerliche Lebensfeiern«¹³⁰. Dabei kritisiert er nicht das Bürgerliche an sich, sondern stellt vielmehr in Frage, ob »das bürgerliche Individuationsprinzip *allein* tauglich und stark genug ist, um [...] einzutreten für das solidarische Subjektsein aller«¹³¹.

Das Primat der Alterität spielt auch in Metz' Überlegungen zur Kirche eine wichtige Rolle. Er fragt danach, wie die europäisch geprägte Religion des Christentums heute in der polyzentrischen Welt gelebt werden kann.¹³² Es steht für ihn außer Frage, dass die christlichen Glaubensgemeinschaften außerhalb Europas zur Kirche selbst gehören.¹³³ In solch einer polyzentrischen Kirche¹³⁴ entwickeln sich verschiedene Formen des Kircheseins, die füreinander zu Impulsen werden können. Metz weist hier besonders auf die Basisgemeinden Lateinamerikas hin, die »das populäre Subjekt einer politischen Mystik der Nachfolge«¹³⁵ darstellen. Für europäische Christ*innen in einer polyzentrischen Kirche ergibt sich aufgrund der Kolonialisierung die Notwendigkeit, die »eigene Geschichte mit den Augen unserer Opfer zu beurteilen«¹³⁶. Hierbei stellt sich eine wichtige Frage für die Gottesrede: »Wie [kann es] eine vielfältige ›Inkulturation‹ des Evangeliums [geben], die sich nicht als kulturelle Expansion Europas entlarven ließe?«¹³⁷ Metz hält es für möglich, das Evange-

128 Ders., ZB, 97.

129 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 79–115, 110.

130 Metz, GiG, 46.

131 Ebd., 59.

132 Vgl. ders., ZB, 115. Dort auch seine Unterteilung der Kirchengeschichte in drei Epochen: 1. Kurze Gründungsepoche: Juden-Christentum, 2. Entwicklung im hellenistischen bzw. europäischen Raum, Heiden-Christentum, 3. seit einigen Jahrzehnten kultureller Polyzentrismus

133 Ebd., 131: »Schließlich ›hat‹ die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche, sie ›ist‹ inzwischen weithin eine solche, mit einer unverzichtbaren europäischen Herkunftsgeschichte.«

134 Metz ist es wichtig, dass dieser Polyzentrismus »nicht als beziehungsloser oder gönnerischer Pluralismus von Kulturwelten in dieser einen Weltkirche« verstanden wird. Gleichzeitig fragt er kritisch, inwiefern die westliche Kultur nicht die Welt so verändert bzw. schon verändert hat, so dass es einen Polyzentrismus kaum noch geben kann. Ebd., 119.

135 Ebd., 101.

136 Ebd., 116.

137 Ebd., 120.

lium ohne einen Eurozentrismus zu verbreiten, wenn dabei die Werte der Freiheit und Gerechtigkeit für alle betont werden und die »Option für die Armen und eine Option für die Anderen in ihrem Anderssein«¹³⁸ im Vordergrund stehen.

Diese Option für die Armen bzw. das Primat der Alterität drückt sich in einer Kultur der Anerkennung der Anderen aus¹³⁹. Sie ist in der biblischen Tradition beispielsweise durch das Gebot der Nächstenliebe verankert. Für Metz bedeutet dies keine Aufforderung dazu, den Nahen zu lieben, sondern den »fremden Anderen«¹⁴⁰, also den Nächsten.¹⁴¹ Dies drückt sich auch in der Forderung nach einer anamnetischen Vernunft als Eingedenken fremden Leids aus. In dieser biblischen Tradition sieht er eine Chance, den europäischen Universalismus zu korrigieren.¹⁴² Eine Kultur der Anerkennung der Anderen und das Bewusstsein, Teil einer polyzentrischen Kirche zu sein hat auch Folgen für die europäische Theologie. Sie muss »Theologie einer kulturell und ethnisch vielfältig verwurzelten Weltkirche werden«¹⁴³. Damit dies möglich wird, ist es nötig, den »Verlust der ethnisch-kulturellen Unschuld der Gottesrede«¹⁴⁴ und des Christentums zu reflektieren sowie neue Formen der Gottesrede zu etablieren. Die europäische Theologie hat somit auch die Aufgabe, »auf die Eigenart der sozialen und kulturellen Identitätsbildung, mit ihren Hoffnungsbildern und Erinnerungen, einzugehen und die vermeintlich neutralen, die vermeintlich politik- und moralfreien Systemzwänge westlicher Zivilisation daran immer wieder zu prüfen«¹⁴⁵. Dies bedeutet für die europäische Theologie eine große Herausforderung, da sie, wie das europäische Denken selbst, von Eurozentrismus und Kolonialismus¹⁴⁶ geprägt ist.¹⁴⁷

138 Ebd., 121. Zur befreiungstheologischen Option für die Armen s. Kern, Bruno, *Theologie der Befreiung* (UTB 4027), Tübingen/Basel 2013, 36–43.

139 Vgl. Kapitel II 1

140 Metz, ZB, 147. Metz merkt an, dass diese »Anderen« nicht nur im globalen Süden zu suchen sind, sondern auch bspw. unter den Migrat*innen im globalen Norden (vgl. ebd., 121)

141 Ebd., 147. »Die Nächsten im biblischen Zentralgebot der Nächstenliebe sind ja nicht primär die Nahen, sondern die Anderen, die fremden Anderen.«

142 Ebd., 148. »Die biblisch verwurzelte Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein zielt zwar nicht auf eine Verklärung der fremden Anderen. Aber sie macht es möglich, daß sich die im westlichen Geist verinnerlichte Tendenz zur Universalität verheißungsvoll verbindet mit der Weisheit und den Leidenserinnerungen anderer Kulturen.«

143 Ebd., 126.

144 Ebd., 171.

145 Ebd., 127. Vgl. Kapitel II 6

146 Zu dem konstitutiv auch die christliche Missionsgeschichte gehört, vgl. ebd., 132.

147 S. dazu Kapitel II 6

2. Gleichermaßen lebbare Leben

»Die Welt, wie sie sein sollte,
müsste Brüche mit der Normalität schützen
und denen die solche Brüche wagen,
Unterstützung und Bestätigung schenken.«¹

Judith Butlers Werk ist vielseitig, wurde und wird in verschiedenen Disziplinen, teilweise kontrovers, rezipiert. Als Philosophin und Komparatistin beschäftigt sie sich mit Themen wie Geschlecht, Sprache, Diskurstheorie, Körper, Macht, Anerkennung und Normen, ebenso wie mit Prekarität, Krieg und Versammlungen – um nur einige Schlagworte zu nennen. Ihre Arbeiten stehen im Kontext des Feminismus, der Queer Theory, des linguistic turns und des Poststrukturalismus. Sie nutzt Methoden der Dekonstruktion im Anschluss an Jacques Derrida² und der Genealogie nach Michel Foucault³. Dabei arbeitet sie transdisziplinär: »Psychoanalyse, Philosophie, Sprachtheorie, Geschichte und Sozialwissenschaften, Politische Theorie, Ethik wie auch lesbische, feministische, *queere*, *race* und *postcolonial studies* sowie politisch-intellektuelle Engagements spielen in Butlers Texten eine zentrale Rolle.«⁴ Einer klaren Einordnung ihrer Person sowie ihrer Philosophie in bestimmte Kategorien widerspricht Butler, besonders vor dem Hintergrund ihrer Kritik der Identitätsproduktion.⁵ Daraus ergibt sich die Herausforderung, dass ihr Ansatz nicht mit wenigen Begriffen beschrieben und festgeschrieben werden kann.

Butler schreibt aus einer US-amerikanischen Perspektive und nimmt dabei auch immer wieder auf aktuelle politische Ereignisse, wie beispielsweise den 11. Septem-

-
- 1 Butler, Judith, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Aus dem Amerikanischen von Frank Born, Berlin 2016, 48.
 - 2 Derrida, Jacques, Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rudolphe Gasché, Frankfurt 122016.
 - 3 Foucault, Michel, Nietzsche, die Genealogie, die Historie. Aus dem Französischen von Reiner Ansén u.a., in: Ders., Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2, hg. von Daniel Defert, Frankfurt 2002, 166–190.
 - 4 Villa, Paula-Irene, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York 22012, 12.
 - 5 Vgl. ebd., 15f.

ber 2001, Bezug. Ihre Werke wurden ins Deutsche übersetzt, außerdem sind verschiedene Einleitungen⁶ sowie ausführliche Auseinandersetzungen mit ihrer Philosophie des Politischen⁷ erschienen.

Sie selbst bezeichnet ihrer Philosophie als eine Philosophie der Freiheit, der es darum geht, die »Fähigkeit zu [...] leben, atmen und sich bewegen zu können«⁸ egalitär zu verteilen, oder kurz gesagt, um die gleiche Lebbarkeit von Leben. Ihr Anliegen ist dabei eine »Neukonzeption des Verhältnisses von Politik und Theorie«⁹. Dazu nimmt sie auf verschiedene Denker*innen Bezug, darunter Michel Foucault, Theodor Adorno, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jacques Lacan, Gayatri Chakravorty Spivak, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Seyla Benhabib und Athena Athanasiou. Butlers Ansatz wird, wie bereits erwähnt, an dieser Stelle lediglich skizziert und im Verlauf der Arbeit anhand der konkreten Themen ausführlich dargestellt.

Ein zentraler Fokus in ihrem Werk ist die Analyse von Sprache und deren produktive Wirkungen. In diesem Sinne bezieht sie sich auf den poststrukturalistischen Diskursbegriff bei Foucault:

»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 und Subjekte in ihrer Intelligibilität ausdrücken. [...] Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern er tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv.«¹⁰

6 Ebd. von Redecker, Eva, Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2011. Distelhorst, Lars, Judith Butler (UTB Profile), Paderborn 2009.

7 Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.), Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2018.

8 Butler, Judith, Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann und Martin Stempfhuber, Frankfurt 2009, 347f. Im Englischen lautet das Zitat: »the ability to live and breathe and move« Dies., The Question of Social Transformation, in: Counterpoints 242 (2001) 1–18, 15. Die Übersetzung von »ability« mit »Fähigkeit« suggeriert hier, dass es sich um etwas handelt, das in der Handlungsmacht einzelner Akteur*innen liegen würde. Butler aber zielt vielmehr auf die diskursiven und normativen Einschränkungen von Lebbarkeit ab. Um diesen Aspekt zu berücksichtigen könnte »ability« alternativ mit »Möglichkeit« übersetzt werden.

9 Seitz, Sergej/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Posselt, Gerald, Dimensionen des Politischen. Butler und die politische Philosophie in: Ders./Dies./Ders. (Hg.), Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2018, 7–20, 10.

10 Butler, Judith, Für ein sorgfältiges Lesen. Übersetzt von Barbara Vinken, in: Benhabib, Seyla/u. a. (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt 1993, 122–132, 129.

Wichtig ist hier der Begriff der Produktivität. Der Diskurs bildet nicht nur ab, sondern konstituiert soziale Wirklichkeit, indem er bestimmte Aussagen ermöglicht und andere verwirft. Dies ist deshalb wichtig, da Butler im Anschluss an den linguistic turn beispielsweise Identitäten und Subjekte als rhetorisch verfasst versteht.¹¹ So findet der Prozess der Subjektivierung innerhalb von Diskursen, also normativen Rahmen statt. Entlang dieser Rahmen erscheinen bestimmte Leben als intelligible Subjekte und andere nicht, weshalb sie von einem postsouveränen Subjekt ausgeht.¹² Dabei entwickelt sie eine soziale bzw. körperliche Ontologie und betont die Vulnerabilität des Körpers als Folge einer konstitutiven Relationalität. Entlang der Frage danach, wer als Mensch gilt und wer nicht, sind bestimmte Leben der Gefährdetheit mehr ausgesetzt als andere und werden somit prekariert.¹³ Butler wendet sich gegen diese ungleiche Verteilung von Lebbarkeit und schlägt eine Ethik aufgrund der Gefährdetheit vor.¹⁴ Darüber hinaus zeigt sie verschiedene Wege der Veränderung hin zu mehr Gerechtigkeit auf. Diese basieren auf dem Verständnis von Diskurs und normativen Rahmungen als abhängig von Wiederholung (Iteration) und damit anfällig für ›falsche‹ Wiederholungen. Denn je nachdem, wie wiederholt wird, können Rahmen gestärkt oder geschwächt werden. Somit ergibt sich ein Potenzial für die Ausdehnung von Anerkennungsnormen beispielsweise durch das Erscheinen von nicht-intelligiblem Leben.¹⁵ Hier zeigt sich bereits, dass Butlers Politikbegriff nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf politische Institutionen rekurriert, sondern im Anschluss an Arendt das, was zwischen den Menschen geschieht als politisch begriffen wird.¹⁶ Butlers Fokus liegt dabei vor allem auf sozialen Bewegungen im weitesten Sinne.

Butlers Arbeiten wurden und werden vielfach diskutiert und kritisiert. Ich werde es daher an dieser Stelle bei einigen Hinweisen auf mögliche Kritikpunkte belassen. Eine häufig gestellte Anfrage an sie ist die nach der normativen Begründung

11 S. dazu ausführlich Kapitel II 2.2

12 Vgl. Kapitel II 2.4

13 Vgl. Kapitel II 3.1 und II 3.3

14 Vgl. Kapitel II 5.2

15 Vgl. Kapitel II 7.1 und II 7.2

16 Vgl. Butler, pTV, 148f. S. dazu Arendt, Hannah, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Ursula Ludz, München 1993, 11. »Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb* des Menschen. [...] Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.«

ihrer eigenen Kritik.¹⁷ Butler geht offen mit dieser Problematik um und verweist auf den Doppelcharakter von Normen:

»Die Schwierigkeit, die ich damit habe, ist nicht aus der Sturheit geboren oder aus einem 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 wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen werden, die uns manchmal Gewalt antun [...]. Wir müssen bedenken, dass Normativität diese doppelte Bedeutung hat. Einerseits verweist sie auf die Ziele und Bestrebungen, die uns leiten [...]. Andererseits verweist Normativität auf den Prozess der Normalisierung, die Art, wie bestimmte Normen, Ideen und Ideale unser verkörpertes Leben im Griff haben.«¹⁸

So formuliert Butler keine expliziten Normen, allerdings möglichst offen gehaltene Ideale, wie beispielsweise ein geichermaßen lebbares Leben.¹⁹ Claudia Jahnel kritisiert an poststrukturalistischer Theorie und damit auch an Butlers Ansatz, »dass sie mit der Dekonstruktion und intendierten Destabilisierungen hegemonialer diskursiver Ordnungen eben diese wieder ins Zentrum stellt und den kolonialen Diskurs fortsetzt«²⁰. Dabei handelt es sich um ein Dilemma, dem Butler dadurch zu begegnen versucht, dass sie ihren Fokus auch auf Praktiken der Veränderung legt. Butler wird außerdem dafür kritisiert, dass sie durch ihren Schwerpunkt auf dem linguistic turn die Veränderung sozio-ökonomischer Gesellschaftsstrukturen zu wenig in den Blick nimmt.²¹ Schließlich sorgt auch ihr postsouveränes Subjektverständnis immer wieder für kritische Einwände: »Denn wenn das Ich nicht mehr als dem Diskurs vorgängig verstanden wird, ja nicht mehr als Akteur bestimmter Praxen, sondern es umgekehrt einer ›Allmacht‹ des Diskurses unterworfen ist«²², entspricht

17 S. bspw. Ludwig, Christian, *Kritische Theorie und Kapitalismus. Die jüngere Kritische Theorie auf dem Weg zu einer Gesellschaftstheorie*, Wiesbaden 2013, 80. »So ist nicht klar ersichtlich, wie beider [Butlers und Foucaults] Kritikverständnis normativ angemessen begründet werden kann.« S. bspw. Grümme, Bernhard, *Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik* (Religionswissenschaft 12), Bielefeld 2018, 163f.

18 Butler, *MdGesch*, 327.

19 S. Kapitel II 5

20 Jahnel, Claudia, »We Are Undone by each other«. *Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler*, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 237–253, 238. Vgl. dazu auch Kwok, Pui Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005.

21 Vgl. Walz, Heike, »... nicht mehr männlich und weiblich ...«? *Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont*, Frankfurt 2006, 401.

22 Wendel, Saskia, *Gendersensible Theologie. Ein hölzernes Eisen?* in: *LS 66*, 2 (2015) 82–87, 83.

dies nicht einer von Butler vertretenen Philosophie der Freiheit, so Saskia Wendel. Und weiter: »Damit aber wird das Ich zu einem bloßen Spielball des Diskurses und seiner Macht«²³. Dagegen ließe sich einwenden, dass Butler sowohl Diskurse als auch Normen sehr wohl als durch eine bedingte Handlungsfähigkeit veränderbar sieht.²⁴ Gunda Werner führt die Kritik einen Schritt weiter und fragt, »wieso denn das Subjekt sich gegen die Macht stellen soll, die es hervorbringt, wenn es sich damit aufs Spiel setzt«²⁵. Konkret stellt sich also die Frage nach dem Verhältnis zwischen einem postsouveränen Subjektverständnis und der bedingten Handlungsmöglichkeit.²⁶ Dieses und die anderen hier skizzierten Themen werden im Laufe der Arbeit wieder aufgegriffen und weiter besprochen.

23 Ebd., 84.

24 S. dazu Kapitel II 7.1

25 Werner, Gunda, Differenz als theologischer Begriff. Subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben, in: Alkier, Stefan/Schneider, Michael/Wiese, Christian (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin/Bosten 2017, 117–141, 128, FN 38.

26 S. dazu Kapitel II 2.4

II Praktisch-theologische Fährten

Die folgenden Kapitel eröffnen sieben unterschiedliche Fährten zwischen den Ansätzen von Metz und Butler. Diese Fährten ergeben sich anhand von Begriffen, die in beiden Theorien vorkommen und für diese sowie für die Praktische Theologie zentral sind. Dabei werden Begriffe und damit Themenkomplexe, die sich nicht sowohl bei Metz als auch bei Butler finden an dieser Stelle ausgelassen. Durch die damit erreichte Fokussierung wird es möglich, den einzelnen Begriffen, ihren Verwendungen und ihren Funktionen in den Analysen nuanciert nachzugehen. So ergeben sich Perspektiven auf die Gemeinsamkeiten und Differenzen der beiden Theorien. Ich kennzeichne diese Fährten insofern als praktisch-theologisch, als dass sie aus der Perspektive einer Praktischen Theologie und im Hinblick auf die daraus resultierenden Folgen für das Fach gesucht werden.

Der Begriff der Fährte wird an dieser Stelle metaphorisch genutzt, ist also bewusst unscharf gehalten. Diese Unschärfe ermöglicht einerseits einen breiten Analysefokus, der Entdeckungen sowohl in einzelnen sprachlichen Praktiken, als auch in der Grobstruktur der Texte erlaubt. Andererseits können Metaphern »vielleicht die Zusammenhänge bestimmen helfen, die noch nicht auf einen Begriff heruntergebrochen sind«¹. In diesem Sinne ermöglicht die Undurchsichtigkeit der Metapher das Herauslesen von Fährten zwischen den Texten.

1 Marz, Ulrike, Metaphern als Agenten des Nicht-Identischen. Zur Metaphorik der Dialektik der Aufklärung, in: Junge, Matthias (Hg.), Metaphern und Gesellschaft. Die Bedeutung der Orientierung durch Metaphern, Wiesbaden 2011, 49–61, 54. Marz analysiert in ihrer Auseinandersetzung mit der ›Dialektik der Aufklärung‹ die Perspektive der Kritischen Theorie auf Metaphern: »Die Metapher ist nicht nur die Analogie eines Gegenstandes, in dem Sinne als dass sie dessen Gehalt sinnbildlich umreißen könnte, sondern wird zu einem Substitut des Nicht-Sagbaren, Nicht-Erklärbaren oder Unverstandenen.« (53) Und weiter: »Im Gegensatz zur Transparenz von Begriffen ist die Metapher graduell undurchsichtig. Wenn in Metaphern eine Spur des Nicht-Identischen aufbewahrt ist, dann nur, wenn sie nicht so formalisiert funktioniert, dass sie sich auf einen konkreten Begriff rückübersetzen ließe.« (54f.)

Von welchen Fährten ist nun hier die Rede? Der Begriff der Fährte findet sich im Kontext der Jagd als Bezeichnung für hinterlassene Fußabdrücke des Wildes² und ist eng mit dem der Spur verknüpft. Dabei lassen sich verschiedene Unterscheidungsmöglichkeiten benennen: Eine Spur, im Sinne von Fußabdrücken, ist sichtbar, eine Fährte, beispielsweise in Form von Geruch, nicht. Oder anders: Fußabdrücke von Rehen, Damhirschen oder Wildschweinen sind Fährten, die Fußabdrücke aller anderen Tiere sind Spuren. Es kommt jedoch auch vor, dass die beiden Begriffe synonym verwendet werden.³ Dabei ist zu beachten, dass der Begriff der Spur in den Wissenschaften auf vielfache Weise verwendet und bearbeitet wurde und wird.

Beispielsweise hat Sybille Krämer aus sprachphilosophischer und medientheoretischer⁴ Perspektive zum Spurbegriff gearbeitet. Sie verweist besonders auf dessen Bedeutungsvielfalt, da mit ihm etwas deutlich Wahrnehmbares, etwas kaum Wahrnehmbares und etwas normativ zu Befolgendes bezeichnet werden kann.⁵ Sie führt weiter aus, dass Spuren eine Abwesenheit und etwas Vergangenes zeigen, ihnen eine präsentierende Materialität zukommt und sie unabsichtlich hinterlassen werden, also von einer Nicht-Intentionalität ebenso wie von einer Überschreibung einer zuvor bestehenden Form gekennzeichnet sind.⁶ Spuren sind darüber hinaus konstitutiv vieldeutig⁷ und eine »Spur ist nur das, was als Spur betrachtet und verfolgt wird«⁸. Das heißt, erst im Zusammenspiel von Problemdruck, gerichtetem In-

2 Vgl. Kluge, Friedrich/Götze, Alfred, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin¹⁴1948, 144.

3 Vgl. Krämer, Sybille, Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme, in: Dies/Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 11–33, 14. »Doch wir wollen uns in den folgenden Ausführungen auf das auch etymologisch verbürgte Elementarverständnis der Spur als Fußabdruck und Fährte.«

4 S. dazu auch dies., *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt 2008.

5 Vgl. dies., Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme, in: Dies/Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 11–33, 14.

6 Vgl. ebd., 15f.

7 »Nicht ein und dieselbe Spur hat unterschiedliche Bedeutungen, sondern eine wahrnehmbare Markierung kann in eine Multiplizität unterschiedlicher Spuren transformiert werden, je nachdem, wie die Erzählungen ausfallen, die dem Wahrgenommenen jeweils seinen Ort in einer möglichen kausalen Verkettung von Ereignissen zuweisen und es damit zur Spur machen. Die Semantik der Spur entfaltet sich erst in der Logik der Narration(en). Und es sind stets unterschiedliche kohärente Erzählungen möglich.« Dies., *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, in: Münker, Stefan/Roesler, Alexander (Hg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt 2008, 65–90, 87.

8 Dies., Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme, in: Dies/Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 11–33, 17.

teresse, Wahrnehmung, Unterscheidung zwischen Spur und Nicht-Spur sowie der Interpretation im Sinne einer Erfindung einer neuen Ordnung wird eine Spur zur Spur.⁹ In diesem Sinne hält Krämer fest: »Wir sprechen zwar vom Spurenlesen, doch dabei wird etwas gelesen, was nie geschrieben wurde. Viel eher geht es um das Auflesen und Herauslesen, um die immer auch irrtumsanfällige Entscheidung, was unter all dem Wahrnehmbaren nun als Spur zählt und was keine Spur ist.«¹⁰

Nun kann das Spurenlesen als Wissenspraktik oder Epistemologie verstanden werden.¹¹ Hier sind exemplarisch drei Theorien zu nennen: Carlo Ginzburgs Indizienparadigma¹², Emmanuel Levinas' Rede von der Spur des Anderen¹³ und Derridas Verständnis vom Zeichen als Spur¹⁴. Diesen, hier lediglich angedeuteten, verschie-

9 Vgl. ebd., 15ff.

10 Dies., *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, in: Münker, Stefan/Roesler, Alexander (Hg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt 2008, 65–90, 86f.

11 Für einen kurzen Überblick verschiedener Epistemologien des Spurenlesens s. dies., *Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme*, in: Dies./Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 11–33, 21–27.

12 Ginzburg, Carlo, *Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, in: Ders. *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, Berlin 1995, 7–44. Unter dem Indizienparadigma versteht Ginzburg die Orientierung humanwissenschaftlicher Methoden am einzelnen Indiz, an einer nebensächlichen Spur. Diese weist er in der Psychoanalyse, der Kunstgeschichte und in der Kriminalistik nach. Krämer beschreibt dies so: »Das Indizienparadigma macht die Spur zu einem Werk – oder sollten wir sagen: zu einem ›Denkzeug?‹ – des Ergreifens oder Begreifens von etwas Unbekanntem oder zumindest Unsichtbarem.« Krämer, Sybille, *Immanenz und Transzendenz der Spur. Über das epistemologische Doppelleben der Spur*, in: Dies./Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 155–181, 157.

13 Levinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983. Mit der Spur des Anderen beschreibt Levinas die konstitutive Entzogenheit des Anderen. Diese Andersheit und Fremdheit des Anderen begegnet in Form des Antlitzes. Dieses versteht er als transzendent und in diesem Sinne als Spur, die nicht bezeichnet oder enthüllt. Krämer hält als Unterscheidung zum Indizienparadigma fest: »Das Entzugparadigma macht die Spur zum Anhaltspunkt der Erfahrung irreversibler Unzugänglichkeit von dem, was die Spur uns hinterlassen hat.« Krämer, Sybille, *Immanenz und Transzendenz der Spur. Über das epistemologische Doppelleben der Spur*, in: Dies./Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 155–181, 157.

14 Derrida, Jacques, *Grammatologie*. Aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt 1974. Derrida formuliert die These vom Primat der Schrift, unternimmt damit eine Dekonstruktion der Hermeneutik und bestimmt in diesem Zuge Zeichen als Spuren. Angehrn beschreibt dies so: »Unter dem Begriff der Spur formuliert Derrida jene Umkehrung des metaphysischen Ursprungsdenkens, die nicht einfach ein Anderes an der Ursprungsstelle einsetzt, etwa das Mündliche oder das Schriftliche substituiert, sondern den Gedanken des Ursprungs als einen identifizierbaren Ersten selbst unterminiert.« Angehrn, Emil, *Schrift und Spur bei Derrida*, in: Arburg, Hans-Georg von/Gamper, Michael/Stadler, Ul-

denen Verständnissen und Verwendungen sowie den damit einhergehenden Epistemologien des Begriffs der Spur nachzugehen, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, weshalb die hier vorgenommenen Lektürepraktiken nicht mit den Praktiken des Spurenlesens identifiziert werden sollen. Die kurz skizzierten Analysen des Begriffs der Spur sehe ich daher als Flankierungen für die Verwendung des Begriffs der Fährte in dieser Arbeit.

In diesem Sinne verstehe ich hier die Lektürepraktik des Fährtenlesens als kreative Arbeit an Differenzen, als performative Suchbewegung (im Sinne von Weg/Fahrt) zwischen den Ansätzen, als Herauslesen und Erfinden von Fährten und ihrer Konstellationen. Die sieben Fährten, denen hier nachgegangen wird sind die Begriffe Anerkennung, Subjekt, Prekarität, Sprache, verantworten, kulturell verorten und verändern.

rich (Hg.), »Wunderliche Figuren«. Über die Lesbarkeit von Chiffreschriften, München 2001, 347–363, 358.

1. Anerkennung

Um dem Anerkennungsbegriff¹ bei Metz und Butler nachzugehen, werde ich zunächst erläutern, inwiefern Anerkennung und Normativität bei Butler zusammenhängen (1.1) und ihre dann Überlegungen zu verschiedenen Voraussetzungen der Anerkennung darstellen (1.2). Dem folgt eine Auseinandersetzung mit Metz' Unterscheidung zwischen Beherrschungs- und Anerkennungshermeneutik (1.3). In der Auswertung stellt sich schließlich die Frage nach den Differenzen und Gemeinsamkeiten der Anerkennungsbegriffe bei Metz und Butler (1.4). Doch zunächst einige grundlegende Anmerkungen:

Metz fordert in seinen Arbeiten eine Kultur der Anerkennung oder Politik der Anerkennung ein. Dabei ist der Geist der Compassion eine Hilfe, da er dazu beitragen kann, »das Verhältnis der Einen zu den bedrohten und ausgeschlossenen Anderen«² hin zu mehr Anerkennung zu verändern. Eine Kultur der Anerkennung realisiert sich allerdings nicht in symmetrischen Anerkennungsverhältnissen, da diese auf einer »Logik der Markt-, der Tausch- und Konkurrenzverhältnisse«³ basieren. Sie besteht vielmehr in asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen, die sich durch die »Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen«⁴ auszeichnen. Hierin liegt, wie bereits erwähnt, auch eine moralische Implikation der Politik.

Butler legt eine Theorie der Anerkennung vor, sie begreift dabei Anerkennung als »einen Akt oder eine Praxis oder gar ein Aufeinandertreffen von Subjekten«⁵. Diese

1 Zu Anerkennung aus praktisch-theologischer Perspektive s. bspw. Krobath, Thomas (Hg.), *Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 8), Göttingen 2013. Braune-Krickau, Tobias, *Religion und Anerkennung. Ein Versuch über Diakonie als Ort religiöser Erfahrung* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 17), Tübingen 2015.

2 Metz, Mp, 170.

3 Ebd., 170.

4 Ebd., 170.

5 Butler, Judith, *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2010, 13.

Anerkennung bedarf allerdings einiger Bedingungen und kann nicht einfach so gegeben werden, da sie durch Anerkennungsnormen geregelt ist. Dementsprechend sucht dieser Ansatz nach »egalitär angelegten Bedingungen der Anerkennbarkeit«⁶. So ist Anerkennung hier kein »statistisches Bekenntnis zum Bestehenden«⁷, sondern vielmehr eine Kategorie der Veränderung. Grundlegend dafür ist sowohl der Alteritätsgedanke bei Levinas als auch die Anerkennungstheorie Hegels.⁸

1.1 Anerkennung und Normativität

Für Butlers Theorien ist der Begriff der Norm von entscheidender Bedeutung. Zunächst handelt es sich um eine ethische Regel, Rechtfertigung, Orientierung, Richtung oder Vorannahme. Diese sozialen Normen sind immer vorhanden und dabei im Sinne einer Normierung oder Normalisierung wirksam.⁹ Diese produktiven Wirkungen der Norm sind – und das ist der entscheidende Punkt – ermöglichend und repressiv. Das heißt: Normen ermöglichen und verunmöglichen Anerkennung, sie eröffnen und verwerfen.¹⁰ Anerkennung ist also normativ gerahmt und daher konstitutiv exklusiv. Aufgrund dieser Wirkungen von Normen ist Butler selbst äußerst vorsichtig, wenn es darum geht, Normen aufzustellen.¹¹ Diese Schwierigkeit ergibt sich daraus, »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 wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen werden, die uns manchmal Gewalt antun, so dass wir sie aus Gründen sozialer Gerechtigkeit bekämpfen müssen«¹². Butler nimmt also zunächst Abstand von der

6 Dies., RdK, 14.

7 Dies., MdE, 124.

8 Vgl. Riedl, Anna Maria, Judith Butler, in: Breul, Martin/Langenfeld, Aaron (Hg.), *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung ins Theologiestudium (Grundwissen Theologie)*, Paderborn 2017, 309–314, 312.

9 Vgl. dazu die pastoraltheologischen Debatten zur Soll-Ist-Relation bzw. zum Verhältnis von »normativ« und »deskriptiv«. S. Seip, Jörg, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21)*, Freiburg 2009, 233–234, 309–328, 355–362.

10 S. dazu Flatscher, Matthias/Pistol, Florian, *Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler*, in: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.), *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne)*, Bielefeld 2018, 99–124.

11 Eine Beschäftigung mit den Folgen dessen für eine politisch-theologische Ethik findet sich bei Riedl, Anna Maria, *Das Gegebene als Maß des Möglichen zurückweisen. Zum Verhältnis von Ethik, Politik und Kritik*, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15)*, Bielefeld 2020, 173–188.

12 Butler, MdGesch, 327.

Formulierung von Normen, sie setzt quasi früher an und fragt nach einem anderen Umgang mit Normen¹³, wobei sie die Dynamisierung und Veränderbarkeit von Normen im Blick hat.¹⁴

Ihr Anliegen ist daher eine Philosophie der Möglichkeitserweiterung, der Ausweitung von Lebbarkeit, der es darum geht, die »Fähigkeit zu [...] leben, atmen und sich bewegen zu können«¹⁵ egalitär zu verteilen. Ziel ist dabei die Unterminierung von Exklusionen und nicht die normative Bewertung der eröffneten Möglichkeiten als »gut« oder »schlecht«. Zur Frage, ob es sich bei diesem Anliegen nicht ebenfalls um eine Norm handelt, äußert sich Butler folgendermaßen:

»Man mag sich 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.«¹⁶

Sowohl Butler als auch Metz setzen sich also für eine Ausweitung von Anerkennung ein. Metz tritt für eine »Anerkennung der Autorität der Leidenden«¹⁷ bzw. für eine »Option für die Armen«¹⁸ ein. Er begründet dies mit der Gleichheit aller Menschen. Dies wiederum plausibilisiert er schöpfungstheologisch, da er alle Menschen als Geschöpfe Gottes versteht.¹⁹ Dabei merkt er an, dass diese Gleichheit eingelöst, wenn auch nicht bewahrheitet werden muss.²⁰ Daraus ergibt sich die Option für die Armen, die im jüdisch-christlichen Gottesgedanken gründet, der als universal gedacht wird.²¹ Der jüdisch-christliche Gott ist dabei derjenige, »der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft«²². Zusätzlich liegt die Begründung für eine universelle Verantwortung in der Leidensgeschichte der Menschheit.²³ Dieser Verantwortung gerecht zu werden, heißt auch, dem jüdisch-christlichen Liebesgebot zu folgen, das daher keinen rein individuellen, sondern einen gesellschaftlichen Charakter hat.

13 Vgl. von Redecker, Eva, Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2011, 52.

14 S. dazu Kapitel II 7.2

15 Butler, MdGesch, 347f.

16 Dies., Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York/London 1999, VIII. Übersetzung: von Redecker, Eva, Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2011, 51f.

17 Metz, ZB, 202.

18 Vgl. ebd., 121.

19 Vgl. ders., GiG, 225.

20 Vgl. ders., ZB, 194.

21 Vgl. ebd., 156.

22 Ders., GiG, 86.

23 Vgl. ders., ZB, 158.

Mit der Option für die Armen liegt der Fokus auf sozialer Gerechtigkeit bzw. vorhandenen »soziale Klassendifferenzen«²⁴, während die Option für die Anderen der »ethnisch-kulturellen Vielfalt«²⁵ Rechnung trägt. Dabei ist die sogenannte »Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein«²⁶ für beide Optionen zentral.

Butler plausibilisiert ihre Forderung nach einer Ausweitung der Anerkennung mit dem Verweis auf die Relationalität des Menschen und die konstitutive Sozialität des Lebens.²⁷ Diese wird als »eine dauerhaft normative Dimension unseres sozialen und politischen Lebens«²⁸ gewertet und führt dazu, dass »wir von Anfang an dem anderen ausgeliefert sind«²⁹. In dieser »Idee wechselseitiger Abhängigkeit von Leben, die ineinander eingelassen sind«³⁰ gründet für Butler auch die Annahme der Gleichheit aller Menschen. Dabei reicht es nicht aus, anzunehmen, dass »jeder abstrakten Person der gleiche Wert zugeschrieben wird«³¹. Es geht darum, Gleichbehandlung in der sozialen Organisation des Lebens, also beispielsweise dem Zugang zu materiellen Ressourcen, einzufordern. Gleichheit muss sich also auf gleiche Bedingungen von Lebbarkeit³² beziehen, sie ist daher anzustreben und nicht grundsätzlich gegeben.³³ In diesem Zusammenhang ist auch der Körper von Bedeutung, denn dieser »ist gesellschaftlich und politisch geprägten Kräften ebenso wie den Forderungen des sozialen Zusammenlebens – wie der Sprache, der Arbeit und dem Begehren – ausgesetzt«³⁴ und »existiert nicht nur im Vektor dieser Beziehungen, sondern ist selbst dieser Vektor«³⁵. Der Körper kann daher nicht als abgegrenzt verstanden werden. Auf diese Weise entsteht auch ein Zusammenhang zwischen Anerkennung und Prekarität³⁶, also den sozialen und ökonomischen Folgen von (Nicht-)Anerkennung. Darüber hinaus stellt sich jedoch die grundlegendere Frage: »Wer gilt als Mensch?«³⁷ Ebenso wie die Frage danach, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit Anerkennung überhaupt stattfinden kann.

24 Ebd., 121.

25 Ebd., 121.

26 Ebd., 120.

27 Vgl. Butler, pTV, 130.

28 Dies., GL, 44.

29 Ebd., 48.

30 Dies., MdE, 151.

31 Dies., Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansen, Berlin 2020, 30.

32 Vgl. dies., MdGew, 30.

33 Vgl. dies., pTV, 12.

34 Dies., RdK, 11.

35 Ebd., 57.

36 S. Kapitel II 3.3

37 Butler, GL, 36.

1.2 Theorie der Anerkennung

Butler beschäftigt sich in ihren Texten ausführlich mit Fragen nach der Möglichkeit und Begrenzung von Anerkennung. Sie diskutiert dabei folgenden Gedanken: »[W]ir können die allgemein normative Frage nach der besten Möglichkeit der Anerkennung und Repräsentation solcher Subjekte weder stellen noch beantworten, ohne das Machtdifferential zu begreifen, das zwischen anerkennungsfähigen und nicht anerkennungsfähigen Subjekten unterscheidet.«³⁸ So zeigt sich, dass ein normatives Einfordern von Anerkennung alleine nicht ausreicht, bzw. nichts an den Anerkennungsverhältnissen ändert, denn »gerade die Möglichkeit der Anerkennung [ist] durch die Existenz einer ermöglichenden Norm bedingt«³⁹. Daher ist zu analysieren, wie Anerkennung hervorgebracht wird, für wen Anerkennung möglich ist und wie die Unterscheidung zwischen Anerkennbaren und Nicht-Anerkennbaren funktioniert. Dabei ist ein politisches Verständnis von Anerkennung grundlegend. Ziel ist es, den intersubjektiven Akt der Anerkennung im Hinblick auf die ihn ermöglichenden und rahmenden diskursiven Normen zu untersuchen.⁴⁰ Gerade diese Analyse könnte eine hilfreiche Ergänzung zu einer von Metz eingeforderten Kultur der Anerkennung sein und wird daher im Folgenden ausführlich dargestellt.

Nach Butler ist eine Voraussetzung der Anerkennung die Anerkennbarkeit. Mit diesem Begriff werden »die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die dazu nötige Form vermitteln«⁴¹ beschrieben. Oder anders gesagt: »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 allererst.«⁴² Anerkennbarkeit ist folglich »nicht Eigenschaft oder Potenzial einzelner Menschen«⁴³. Daher kann nicht davon ausgegangen werden, dass »Anerkennbarkeit ein universelles Potenzial ist und allen Personen als solchen zukommt«⁴⁴. Denn eine solche Behauptung impliziert bereits einen bestimmten Begriff der Person und damit vorausgesetzte Normen des Personseins. Doch gerade in diesen Normen liegt einer der Gründe für die Nicht-Anerkennbarkeit, wie noch zu zeigen sein wird.

38 Dies., RdK, 130.

39 Dies., KHU, 218.

40 Vgl. Flatscher, Matthias/Pistol, Florian, Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler, in: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.), Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2018, 99–124.

41 Vgl. Butler, RdK, 13.

42 Ebd., 13.

43 Ebd., 13.

44 Ebd., 13.

Butler arbeitet in ihren Texten mit Beispielen, um die Auswirkungen von fehlender Anerkennbarkeit zu beschreiben. Sie verweist beispielsweise auf Menschen, die im Gefängnis sind und keine andere Möglichkeit des Widerstands haben als den Hungerstreik und damit »die Dekonstitution der Subjektposition selbst«⁴⁵. Butler nennt außerdem die Einwanderungsgesetzgebung »als eine Macht, die Lebende[n] nicht zum Tode verurteilen muss, um sie sterben zu lassen«⁴⁶. Diese Form des Ausschlusses sollte laut Butler daher als Biopolitik⁴⁷ bzw. Nekropolitik⁴⁸ begriffen werden.

Um über Anerkennbarkeit nachdenken zu können, ist es außerdem nötig, nach einer weiteren Voraussetzung zu fragen: Wer kann erscheinen? Wer ist erkennbar? Wahrnehmung wird hier als ein Modus des Erkennens begriffen, wobei von Butler nicht scharf zwischen den beiden Begriffen unterschieden wird. Dabei ist es durchaus möglich, etwas zu erkennen bzw. wahrzunehmen, dass nicht anerkannt ist.⁴⁹ Diese Möglichkeit wird bei der Frage nach der Möglichkeit von Veränderung noch relevant werden. Dabei bleibt Erkennbarkeit bzw. die Möglichkeit zu Erscheinen eine Voraussetzung für Anerkennbarkeit.

Das Feld des Erkennbaren ist wiederum durch Intelligibilität geregelt. Intelligibilität wird hier »als allgemeines historisches Schema oder als Reihe allgemeiner historischer Schemata, die das Erkennbare als solches konstituieren«⁵⁰ verstanden. Intelligibel ist folglich das, was »entsprechend der vorherrschenden sozialen Normen produziert wird«⁵¹. Daraus ergibt sich: »Ein Leben muss als Leben intelligibel sein, es muss gewissen Konzeptionen des Lebens entsprechen, um anerkannt werden.«⁵² Auf diese Weise formt und rahmt Intelligibilität die Ansprechbarkeit.⁵³ Und so lässt sich folgern, »daß normative Schemata der Intelligibilität die Etablierung dessen bewirken, was als menschlich gelten wird und was nicht«⁵⁴.

Intelligibilität als normatives Schema ist notwendigerweise begrenzt: »Durch den Rückgriff auf Normen wird die Sphäre des menschlich Intelligiblen einge-

45 Dies., MdE, 200.

46 Ebd., 229.

47 Vgl. dazu Foucault, Michel, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Aus dem Französischen von Jürgen Schönder*, (Vorlesung am Collège de France 1977–1978), Frankfurt 2006.

48 Vgl. dazu Mbembe, Achille, *Nekropolitik*, in: Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.), *Biomacht. Ein Reader*, Berlin 2014, 228–273.

49 Vgl. Butler, RdK, 12.

50 Ebd., 14.

51 Dies., MdGesch, 11.

52 Dies., RdK, 14.

53 Vgl. dies., *Krieg und Affekt*. Aus dem Englischen von Judith Mohrmann, Juliane Rebentisch und Eva von Redecker, Zürich/Berlin 2009, 12.

54 Dies., GL, 173.

grenzt«⁵⁵. Folglich haben die kulturellen Normen der Anerkennung eine hohe Bedeutung: »Normen ›handeln‹ dabei selbst in spezifischer Weise, indem sie ein lebendiges Wesen zu einem anerkehbaren Subjekt machen«⁵⁶. Es handelt sich dabei nicht um individuelle Normen, ihre Funktion basiert vielmehr auf ihrem sozialen Charakter.⁵⁷ Ihre Wirksamkeit entfaltet sich daher nicht einmalig, sondern bedarf der ständigen Wiederholung, einer Reiteration.⁵⁸ Die Wirksamkeit von Normen spielt auch in Butlers Überlegungen zum Subjekt eine entscheidende Rolle.⁵⁹

1.3 Hermeneutik und Macht

Auch Metz beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Erkennen und Anerkennung. Er versteht dabei Erkennen als hermeneutischen Akt, der mit zwei verschiedenen Absichten ausgeübt werden kann. Dabei wird zwischen einer Beherrschungshermeneutik, die vom Machtwillen gekennzeichnet ist und einer Anerkennungshermeneutik unterschieden. Ein Beispiel für eine Beherrschungshermeneutik ist die koloniale Hermeneutik, »die keine Augen hatte für die Spur Gottes in der Andersheit der Anderen und die deshalb diese unbegriffenen Anderen immer wieder auch kulturell entwürdigte und zu Opfern machte«⁶⁰. Eine Ursache für die Verwendung der Beherrschungshermeneutik liegt in der Rezeption des griechischen Identitätsdenkens bzw. Seinsdenkens.⁶¹

Metz fordert die Ausarbeitung einer »neuen nachidealistischen hermeneutischen Kultur«⁶² in der Theologie, um so die Beherrschungs- durch eine Anerkennungshermeneutik zu ersetzen. Es soll eine hermeneutische Kultur sein, »der eigentlich jeder ›Wille zur Macht‹ beim Erkennen der Anderen in ihrem Anderssein fremd ist«⁶³. Eine wichtige Quelle für eine Anerkennungshermeneutik liegt im biblischen Bundesdenken und dessen Annahme, dass »Ungleiches – anerkennend – einander erkennt«⁶⁴. Dabei geht es jedoch nicht um eine »Verklärung der Anderen

55 Dies., MdGesch, 64.

56 Dies., RdK, 13.

57 Vgl. dies., KeG, 34.

58 Vgl. dies., RdK, 155. S. Kapitel II 7.1

59 S. Kapitel II 2.2

60 Metz, ZB, 127.

61 Vgl. ebd., 147. Die Gegenüberstellung von griechischer und hebräischer Philosophie findet sich auch bei Levinas. Vgl. dazu Butler, Judith, Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 32.

62 Metz, ZB, 126.

63 Ebd., 126.

64 Ebd., 133.

in ihrem Anderssein«⁶⁵, da diese zu einem »Relativismus der Kulturwelten«⁶⁶ führen kann. Ziel ist vielmehr, dass die Theologie »auf die Eigenarten der sozialen und kulturellen Identitätsbildungen, mit ihren Hoffnungsbildern und Erinnerungen«⁶⁷ eingeht. Dazu gehört auch ein kritischer Blick auf »die vermeintlich politik- und moralfreien Systemzwänge westlicher Zivilisation«⁶⁸.

An dieser Stelle ist es wichtig, einen genaueren Blick auf das Machtverständnis bei Metz und Butler zu werfen. Denn in diesem wichtigen Punkt unterscheiden sich die beiden Ansätze.

Ein Machtverständnis wird in Metz' Texten nicht explizit thematisiert. Allerdings lässt sich aus der Begriffsverwendung ableiten, dass Macht als soziales Handeln im Sinne einer einschränkenden Einflussnahme verstanden wird. Dabei werden die Mächtigen in einem Atemzug mit den Reichen und den Herrschenden genannt.⁶⁹ Unterdrückende Machtverhältnisse führen demnach dazu, dass es Ohnmächtige gibt.⁷⁰ Außerdem fällt der Machtbegriff häufig im Zusammenhang mit Gott, indem von der Macht Gottes die Rede ist.

Auch Butler hält fest, dass Macht die Wirkung hat, Druck auf Subjekte zum Zweck der Unterordnung auszuüben. Allerdings versteht sie Macht darüber hinaus im Anschluss an Foucault auch als produktiv und daher als Bedingung jeglicher Subjektivierung.⁷¹ Dieser Gedankengang wird im Kapitel 1.3 genauer ausgeführt, lässt sich aber zunächst wie folgt zusammenfassen: »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.«⁷² Wie gesagt, knüpft Butler an das Machtverständnis Foucaults an. Dieser beschreibt Macht als »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt, [...] die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionellen Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern«⁷³. Und weiter: »Die Macht ist nicht etwas, was man

65 Ebd., 127.

66 Ebd., 127.

67 Ebd., 127.

68 Ebd., 127.

69 Vgl. ders., *GiG*, 116.

70 Vgl. ebd., 129.

71 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén, (Gender Studies. Vom Unterschied der Geschlechter), Frankfurt 2001, 7f.

72 Ebd., 18.

73 Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1 *Der Wille zum Wissen*. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt 1983, 113f.

erwirbt, wegnimmt, teilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht.«⁷⁴ Für Butler ist beispielsweise Anerkennung und die damit einhergehenden regulierenden Normen ein »Ort der Macht«⁷⁵. Mit dieser regulierenden Macht kommt also eine Macht zur Sprache, »die mehr oder weniger darüber bestimmt, was wir sind und was wir sein können«⁷⁶. Eine Kritik dieser Normen beinhaltet auch den »Widerstand gegen eine naturalisierte Form der Erkenntnis, deren Begriffe Unterdrückung hinnehmen«⁷⁷. Denn naturalistische Begriffe und Epistemologien beinhalten eine Form der Gewalt gegenüber Phänomenen, »die sich ihren herrschenden Bedingungen nicht fügen oder nicht fügen wollen«⁷⁸.

1.4 Auswertung

Im Hinblick auf Anerkennung besteht ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Ansätzen besteht darin, dass Butler die produktive Wirkung von Normen selbst reflektiert und sich daher bei der »Artikulation eines angestrebten normativen Ideals (das, um es letztendlich zu realisieren, angefochten werden muss)«⁷⁹ zurückhält. Metz hingegen unterzieht die diskursiv-normative Ebene selber nicht noch einmal einer Metakritik, sondern belässt es bei der Setzung von Idealen, wie beispielsweise der Option für die Armen. Er gründet also seine Überlegungen im theologischen Denken und leitet daraus universale ethische Prämissen ab. Wohin diese beiden unterschiedlichen Umgangsweisen mit Normativität führen, wird sich im Laufe der Arbeit besonders im Hinblick auf die Frage nach Praktiken der Veränderung noch genauer zeigen.

74 Ebd., 115

75 Butler, MdGesch 11.

76 Ebd., 97. Zur sprachlichen Macht s. auch die Auseinandersetzung mit den Ebenen ›Sagen – Meinen – Zeigen‹ in Seip, Jörg, Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg 2009, 342.

77 Butler, Judith, Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 18.

78 Ebd., 23.

79 Dies., MdE, 117.

Sowohl Metz als auch Butler denken Anerkennung auf Alterität hin.⁸⁰ Metz' Anliegen ist dabei eine Politik der Anerkennung, das heißt Anerkennung soll nicht nur zwischen einzelnen Individuen stattfinden, sondern impliziert eine gesellschaftliche Dimension. Diese gesellschaftliche und politische Dimension wird auch von Butler betont, indem sie die Bedeutung regulierender Anerkennungsnormen hervorhebt. Ihre Analyse macht dabei deutlich, dass es vielfältige (politische) Voraussetzungen der Anerkennung gibt.

Metz' Ansatz einer Kultur der Anerkennung basiert zunächst auf der Feststellung, dass Anerkennung auf gesellschaftlicher Ebene fehlt bzw. ungleich verteilt ist. Diese Analyse wird durch den Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen qua Schöpfung ergänzt, so dass sich die Schlussfolgerung und Forderung ergibt, dass Anerkennung ausgeweitet werden muss. Diesem Ziel stehen allerdings Unterdrückung, Unrecht, Elend und Menschenfeindlichkeit im Wege. Darin zeigt sich die implizite Annahme, dass Anerkennung grundsätzlich allen zukommen kann, insofern gesellschaftlich-politische Unterdrückungsverhältnisse beseitigt sind. Anerkennung wird also als eine Art universales Potenzial betrachtet.

Butler widerspricht dieser Annahme, indem sie neben den gesellschaftlich-politischen Faktoren besonders Augenmerk auf die Epistemologie der Hermeneutik legt. Sie lenkt dazu den Fokus auf die Begriffsverwendung:

»Wenn wir davon ausgehen, dass Anerkennbarkeit ein universelles Potenzial ist und allen Personen als solchen zukommt, dann ist das vor uns liegende Problem in gewisser Weise schon gelöst. Wir haben in diesem Fall schon darüber befunden, dass ein ganz bestimmter Begriff des ›Personseins‹ Reichweite und Bedeutung der Anerkennbarkeit festlegt. Damit setzen wir ein normatives Ideal als Vorbedingung unserer Analyse fest.«⁸¹

Dieser Einwand gilt analog für den Begriff ›Subjekt‹ und andere analytischen Begriffe. Mit dem Blick auf die Vorannahmen der Analyse zeigt Butler damit auf, dass Anerkennbarkeit (und daher auch Anerkennung) eben nicht per se allen zukommen kann, sondern nur in einem begrenzten Feld überhaupt möglich ist. Anerkennbar ist also nur wer auch erkennbar ist. Und erkennbar ist wiederum nur das, was im Rahmen einer normativ begrenzten Intelligibilität sichtbar werden kann. Diese Normen

80 Zu Fragen von Anerkennung und Alterität gibt es eine breite Forschung. S. bspw. Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.), *Alterität und Anerkennung* (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011. Bedarf, Thomas, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2021. Böhm, Alexandra/Kley, Antje/Schönleben, Mark (Hg.), *Ethik – Anerkennung – Gerechtigkeit. Philosophische, literarische und gesellschaftliche Perspektiven* (Ethik – Text – Kultur 6), München 2011. Benhabib, Seyla, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger* (Edition Zweite Moderne), Frankfurt 2008.

81 Butler, RdK, 13.

konstituieren das Menschliche und somit immer auch das Nichtmenschliche, als das vom Menschlichen Ausgeschlossene. Entlang dieser Grenzen verlaufen die Möglichkeiten der Anerkennbarkeit bzw. Nicht-Anerkennbarkeit und damit auch der Anerkennung, die daher nicht als universales Potenzial verstanden werden kann.

An diesem Punkt zeigt sich deutlich, dass Metz und Butler mit unterschiedlichen Verständnissen von Anerkennung arbeiten.⁸² Ein wichtiger Unterschied besteht dabei in der Frage, welche Funktion dem Akt der Anerkennung zugeschrieben wird. Bei Metz ist die Forderung nach Anerkennung eine sozial-politische, die auf die Schaffung von Gerechtigkeit abzielt und als ethisches Gut betrachtet wird. Es handelt sich dabei also um einen *rezeptiven* Akt der Wertschätzung, Achtung oder Würdigung. Dieser rezeptive Akt ist ein Akt der Wahrnehmung, des Aufnehmens und Wiedergebens, eine Reaktion auf ein bereits vorhandenes Subjekt bzw. auf vorhandene Subjekte.⁸³ Hier ließe sich einwenden, dass gerade Metz der Subjektwerdung einen zentralen Stellenwert in seiner Theorie einräumt. Diese bezieht sich allerdings auf eine soziale Praxis, im Sinne von Solidarität und Widerstand gegen Unterdrückung.⁸⁴ Daher nimmt Metz auch keine kausale Verknüpfung von Anerkennung und Subjektwerdung vor. Butler hingegen verweist darauf, dass eine Veränderung sozialer Praxis ohne eine Veränderung diskursiver Praktiken nicht gelingt.⁸⁵

82 Eine hilfreiche Begriffsanalyse aus sozialwissenschaftlicher Perspektive findet sich bei Frischmann, Bärbel, Zum Begriff der Anerkennung. Philosophische Grundlegung und pädagogische Relevanz, in: Soziale Passagen 1, 2 (2009) 145–161.

83 In diesem Verständnis von Anerkennung lassen sich Parallelen zum Anerkennungsbegriff bei Axel Honneth finden, auch wenn dieser anders als Metz eher intersubjektive Anerkennung in den Blick nimmt. Honneth beschreibt Anerkennung als »die expressive Bekundung einer individuellen Dezentrierung, die wir angesichts des Wertes einer Person vollziehen«/beziehungsweise als Akt, in dem »zum Ausdruck kommt, daß die andere Person Geltung besitzen soll/[dass sie,] die Quelle von legitimen Ansprüchen ist«. Honneth, Axel, Unsichtbarkeit, Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt 2003, 27. Zur Debatte des Anerkennungsbegriffs zwischen Butler und Honneth s. Ikäheimo, Heikki/Lepold, Kristina/Stahl, Titus, Recognition and Ambivalence (New Directions in Critical Theory), New York 2021, 21–68.

84 Vgl. dazu die Ausführung zur Handlungsformation in Seip, Jörg, Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg 2009, 207f.

85 »Metz hält diese Einsicht für die Theologie für bedeutsam, da sie uns zwingt zu fragen, wer wie zum Subjekt wird. Es bedeutet aber auch, anzuerkennen, dass die Nichtanerkennung einiger Menschen als Subjekte nicht aus ihrer eigenen moralischen Schwäche resultiert, sondern Teil einer sozialen Praxis ist, in der einige ermächtigt werden und andere machtlos bleiben oder gemacht werden [...]. Butler zeigt konsequent, dass wir, um diese soziale Praxis zu hinterfragen und zu verändern, nicht nur über konsensorientierte Deliberation unter legitimierte und gleichberechtigten Diskurspartnern nachdenken können, sondern uns auf diejenigen konzentrieren müssen, denen die Teilhabe an Diskursen und Rechten von vornherein verwehrt ist. Dabei geht es ihr um eine kritische Analyse unserer Repräsentationssysteme und ihrer Mechanismen.« Riedl, Anna Maria, Judith Butler and Theology, Paderborn 2021, 131. (Übersetzung E.G.)

Obwohl also beide »Subjektivierung als zentrales Problem der Ethik«⁸⁶ betrachten, muss zwischen der Subjektwerdung bei Metz und dem konstituierten Subjekt bei Butler unterschieden werden.⁸⁷

Butler versteht den Akt der Anerkennung als einen *produktiven*: Da Anerkennung durch Normen geregelt wird, die Anerkennung ermöglichen und verunmöglichen und somit Anerkennbarkeit regeln, ist sie Teil der Konstitution von Subjekten. Anerkennung wird hier also nicht als Rezeption eines bereits vorhandenen Subjekts verstanden, sondern ist Teil der Konstitution von anerkehbaren Subjekten.⁸⁸ Denn wenn Anerkennung die Anerkennung einzelner Subjekte meint, muss kritisch danach gefragt werden, wie diese Subjekte überhaupt gedacht und bestimmt werden. Anders gesagt, festigt dieses Konzept der Anerkennung bestimmte normative Rahmen, innerhalb derer Subjekte überhaupt erst erscheinen können. So stellt sich die Frage: »Wird das Subjekt der Anerkennung auf diese Weise erzeugt oder gefunden, und lässt sich in einem solchen Rahmen überhaupt zwischen Erzeugen und Finden unterscheiden?«⁸⁹

Dieser Gedankengang ist auch im Hinblick auf die Hermeneutik relevant. Metz differenziert zwischen machtvollen und machtfreien Formen des Erkennens, und stellt die Anerkennungs hermeneutik als eine Hermeneutik ohne Willen zur Macht dar. Auf diese Weise ist es eine Frage der hermeneutischen Kultur, ob Erkennen machtvoll wirkt oder nicht. Butler hingegen bestreitet, dass Erkennen außerhalb von Machtverhältnissen stattfinden kann. Sie versteht Erkennen als produktive und daher machtvolle Handlung. Erkennen ist folglich mehr als das Wahrnehmen und Erfassen eines gegebenen Subjekts oder Objekts. Die Macht des Erkennens liegt damit bereits in der Funktionsweise des Erkennens selbst. Hinzu kommen die normativen Begrenzungen des Felds des Erkennbaren. Daraus folgt, dass die Frage nach der Macht des Erkennens viel mehr ist, als eine Frage nach der hermeneutischen Kultur. Während Metz also danach fragt, wie erkannt wird, fragt Butler danach, was überhaupt erkennbar ist. Dieser erweiterte Blick auf die Frage der Erkennbarkeit ist im Zusammenhang mit Anerkennung relevant, weil er offenlegt, dass eine ausschließlich hermeneutische Herangehensweise ihre eigenen Vorannahmen übersehen kann. Dadurch werden Ausschlüsse reproduziert, auch wenn es, wie bei Metz, gerade darum geht, diese zu überwinden.

86 Ebd., 131. (Übersetzung E.G.)

87 S. dazu Kapitel II 2.5

88 Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen einem rezeptiven und einem produktiven Anerkennungsverständnis ist von der Unterscheidung zwischen einem Attributmodell (nach Heikki Ikäheimo) und einem Rezeptionsmodell (nach Arto Laitinen) der Anerkennung inspiriert. S. dazu Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1994, 317–332.

89 Butler, RdK, 132.

Sowohl Metz als auch Butler geht es also um eine Ausweitung von Anerkennung – allerdings setzen sie unterschiedlich an. Die auf jüdisch-christlicher Liebe basierende Kultur der Anerkennung setzt voraus, dass es möglich und machbar ist, dass alle alle anerkennen, solange der Wille und die Entschlossenheit der anerkennenden Person gegeben ist.⁹⁰ Dies wird von Butler hinterfragt, indem sie deutlich macht, dass Anerkennung nicht einfach machbar ist und nicht auf alle ausgeweitet werden kann. Dieser kritische Blick auf die Forderung nach einer Ausweitung der Anerkennung zeigt, dass Anerkennungspraktiken immer von Machtverhältnissen in Form von Anerkennungsnormen durchzogen sind.⁹¹ Daraus ergibt sich, dass zu einer gerechteren Verteilung und Ausweitung von Anerkennbarkeit und Anerkennung mehr gehört als eine Zuwendung der Einen zu den Anderen, nämlich eine Änderung der Anerkennungsverhältnisse hin zu »egalitär angelegten Bedingungen der Anerkennbarkeit«⁹².

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass beide Ansätze Anerkennung alteritätstheoretisch fassen. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass Metz Anerkennung als rezeptiven Akt darstellt, während Butler Anerkennung als einen produktiven Akt im Sinne der Subjektconstitution versteht. Sie fragt nach der Anerkennbarkeit, die eben nicht per se gegeben ist und damit kein universelles Potenzial darstellt. Metz hingegen fordert eine bestimmte hermeneutische Kultur, die Anerkennungs hermeneutik, um Anerkennung universell zu gestalten. Butler wendet dagegen ein, dass Erkennen nicht losgelöst von Machtverhältnissen stattfindet, sondern von diesen durchzogen ist und damit immer auch selbst eine machtvolle bzw. produktive Praktik darstellt.

90 Vgl. Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 111f.

91 Leimgruber sieht in der Reflexion dessen eine wichtige Herausforderung für die Pastoraltheologie. Vgl. Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 55ff.

92 Butler, RdK, 14.

2. Subjekt

Die Frage nach Anerkennung führt zur Frage danach, wer oder was anerkannt werden soll. Dabei spielt der Subjektbegriff¹ eine wichtige Rolle. Er wird sowohl von Metz als auch von Butler verwendet und gleichzeitig problematisiert, jedoch auf unterschiedliche Weise.²

Metz hebt die Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, die Anerkennung der ›Würde fremder Kulturwelten‹ sowie die Anerkennung der Autorität der Leidenden hervor. In einer so begründeten Anerkennungskultur ist Anerkennung deswegen wichtig, weil sie zu einem Widerstand gegen ungerechtes Leid inspirieren kann.³ Auch wenn dabei nicht direkt die Rede von der Anerkennung als Subjekt ist, geht es doch um »die Anerkennung der subjekthaften Freiheit und Würde aller Menschen«⁴. Gleichzeitig ist die Subjektwerdung ein zentrales Thema der NPT^h nach Metz.⁵ Er nutzt zur Beschreibung der Nicht-Subjekte den Begriff ›Mensch‹ oder lässt diese offen, indem er von der Subjektwerdung ›aller‹ spricht. Wenn Butler beschreibt an wen sich Anerkennung richten soll, nutzt sie verschiedene Begriffe wie Leben, Mensch, Subjekt oder Selbst. Die Verwendung unterschiedlicher Termini zeigt, dass bereits die Benennung dessen, was anerkannt werden soll, Teil des Problems ist, worauf im Kapitel 4.2 noch genauer eingegangen wird.

Zur Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Subjektbegriffen bei Metz und Butler wird in einem ersten Schritt die Theologie des Subjekts bei Metz vorgestellt (2.1). Es folgt eine Auseinandersetzung mit dem Verständnis des Subjekts als Konstituiertes bei Butler (2.2), woran sich die Beschäftigung mit der Abhängigkeit

-
- 1 Zur Auseinandersetzung mit dem Subjektbegriff in der Praktischen Theologie s. Haslinger, Herbert, *Pastoraltheologie* (UTB 8519), Paderborn 2015, 231–288. Bauer, Christian/Hözl, Michael, *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003.
 - 2 Zum Subjektbegriff bei Metz und Butler im Hinblick auf eine politische Ekklesiologie s. Jacob, Brianne, *Embodying Solidarity. Subjectivity in a Political Ecclesiology after Johann Baptist Metz and Judith Butler*, Fordham 2017.
 - 3 Vgl. Metz, ZB, 203.
 - 4 Ebd., 143.
 - 5 Ebenso wie der handlungsformatierten Praktischen Theologie.

und Relationalität des Subjekts anschließt (2.3). Anschließend wird die Frage nach der Souveränität und Handlungsfähigkeit des Subjekts behandelt, auf die Metz und Butler verschiedene Perspektiven haben (2.4). Abschließend folgt eine Auswertung besonders im Hinblick auf die unterschiedlichen Konzepte der Subjektwerdung und Subjektconstitution sowie eine Auseinandersetzung mit dem von Foucault formulierten Tod des Subjekts (2.5).

2.1 Theologie des Subjekts

Metz plädiert für eine auf der anthropologischen Wende basierende Politische Theologie des Subjekts als Theologie der Geschichte und Gesellschaft. Dazu gehört eine Kritik an Subjekttheologien, die Geschichte bzw. Gesellschaft lediglich als Variablen des Subjekts denken.⁶ Stattdessen wird von einer »gegenseitige[n] Priorität von Subjekt und Geschichte/Gesellschaft«⁷ ausgegangen, durch die, andersrum, auch das Subjekt ausdrücklich zu keiner Variablen der Geschichte werden soll. Für eine so verstandene »Theologie des Subjekts als Theorie der Geschichte und der Gesellschaft«⁸ ist das Subjekt »der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer wieder sich neu identifizierende Mensch«⁹.

Die Grundlage dieser Theologie ist eine anamnetische Anthropologie oder Erinnerungsanthropologie, »in der das Subjekt an den Anderen, mit den Anderen (den Lebenden, fern und nah, und den Toten, den Besiegten und Opfern) zu sich selbst kommt und auch nur so sich selbst – in seiner Ichtiefe – weiß«¹⁰. Dieses Ich bezeichnet Metz als »politisches« Ich und grenzt es vom idealistischen Ich, dem interpersonalen Ich und dem tiefenpsychologischen Ich¹¹ ab. Indem er die Alterität als Bedingung benennt und damit eine Abgrenzung vom idealistischen Ich vornimmt, unterscheidet sich Metz von Karl Rahners transzendentaltheologischem Ansatz, in dem das Subjekt zeit- und schicksalslos gedacht wird.¹²

Eine weitere Grundlage der Theologie des Subjekts ist die Problematisierung des Subjektbegriffs selbst, da dieser in der Aufklärung oder im Sozialismus mit einer bestimmten Art von Subjekt identifiziert wurde, wodurch andere ausgeschlossen

6 Vgl. ders., GiG, 75.

7 Ebd., 76.

8 Ebd., 76.

9 Ebd., 212.

10 Ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 40.

11 Zur Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann s. ders./Peters, *Tiemo Rainer, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg i.Br. 1991, 39f.

12 Vgl. Metz, GiG, 11, Anm. 6. Sowie ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 40.

wurden. Um sich gegen diese Identifikationen zu wenden, wird das Subjekt daher als eins verstanden, »daß sich nicht schlicht aus den antagonistischen Mustern einer Klassengesellschaft, durch Negation des jeweiligen Gegners beschreiben läßt«¹³. Eine ähnliche Kritik äußert Metz an Theologien, die durch einen unkritischen Gebrauch des Subjektbegriffs eine bestimmte Art von Subjekt, nämlich »den Bürger«, in ihre Theologien einschreiben und damit verstärken sowie andere ausschließen.¹⁴ Daraus ergibt sich auch eine Positionierung »gegen alle Versuche, das Subjekt nur aus seinen Handlungen, nicht aber auch aus seinen Leiden zu bestimmen«¹⁵.

Metz unterscheidet zwei Arten von Subjekten, das bürgerliche und das religiöse: »Das Bürgerlich-Private als Ergebnis des neuzeitlichen Aufklärungsprozesses ist eben nicht identisch mit Subjekt (Existenz, Person) in einem religiösen und theologisch relevanten Sinn.«¹⁶ Dieses bürgerliche Subjekt ist durch die »Rückbildungen jenes Subjektseins vor Gott, das eine politische Theologie einklagt und beschreibt«¹⁷ gekennzeichnet. Dessen geschichtslose Konzeption wurzelt in der Aufklärung.¹⁸ Mit der Unterscheidung geht eine Warnung davor einher, dass bürgerliche mit dem religiösen Subjekt zu identifizieren, so wie es die bürgerliche Religion tut, die sich damit vom Gott der Bibel entfernt.¹⁹ Es ist im Gegenteil die Aufgabe des Christentums, sich zu weigern, »ein gesellschaftlich bereits ermächtigt Subject einfach als »das« religiöse auszugeben«²⁰.

Die Konzeption des religiösen Subjekts beruht auf biblischen Traditionen²¹ und auf der »Geschichte der Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm, im Angesichte seines Gottes«²². Daraus wird eine für das religiöse Subjekt konstitutive Koexistenz abgeleitet. Nun lässt sich allerdings nicht behaupten, dass alle Christ*innen schon religiöse Subjekte wären. Vielmehr erweist sich das religiöse Subjekt erst durch Praktiken der Solidarität als solches²³, denn »das praktische

13 Ders., GiC, 80.

14 Ebd., 56: »Dies in der theologischen Rezeption zu vergessen, »Vernunft«, »Subjekt« und »Praxis: also abstrakt zu verwenden, ohne die bürgerliche Tausch- und Profitgesellschaft mitzureflektieren, die sich in ihnen ausdrückt, könnte in letzter Konsequenz heißen: das Bürgertum insgeheim und unbemerkt zu jenen theologischen, religiösen und kirchlichen Ehren zu bringen, die ihm anfangs aus einem besseren Instinkt versagt worden waren und die ihm nun zur späten Rechtfertigung verhelfen.«

15 Ebd., 71.

16 Ebd., 58.

17 Ebd., 58.

18 Vgl. ebd., 51.

19 Vgl. ders., ZB, 89.

20 Ders., GiC, 226.

21 Vgl. ebd., 74, FN 26.

22 Ebd., 73.

23 »Entscheidend wird sein, ob es den Christen gelingt, diese Art von religiösem Subjektsein lebendig zu sozialisieren, anschaulich zu inkarnieren und manifest zu machen inmitten des

Interesse am Subjektwerden der anderen«²⁴ ist »eine jedenfalls notwendige, wenn auch nicht ausreichende Bedingung seines eigenen Subjektseins vor Gott«²⁵. Oder anders ausgedrückt: »Die Frage nach dem solidarischen Subjektseinkönnen der Menschen und die Frage nach dem religiösen Subjekt führen zusammen.«²⁶

Das religiöse Subjekt ist also gerade aufgrund seiner Existenz vor Gott zu universaler Solidarität verpflichtet und erst durch die Ausübung dieser wird es zum Subjekt vor Gott, worin sich die Bedeutung des Subjektbleibens zeigt. Diese Solidarität drückt sich in der »Option für das solidarische Subjektseinkönnen aller Menschen«²⁷ sowie im »Widerstand gegen verweigertes Subjektsein der Menschen«²⁸ aus. Ziel dieser Solidarität ist es, »daß als Subjekte der Geschichte nicht nur bestimmte Personengruppen auftauchen, sondern alle Menschen«²⁹. Metz sieht also die Aufgabe der Christ*innen im »Kampf um das Subjektsein aller«³⁰ und in der Bewahrung der Hoffnung auf einen Gott, der »für das Subjektseinkönnen und Subjektwerdenmüssen aller Menschen«³¹ steht. Diese Hoffnung auf Gott ist für ihn auch »die Hoffnung auf eine Revolution zugunsten aller, der ungerecht Leidenden, der längst Vergessenen, ja auch der Toten«³². Metz spricht dabei vom »Leid der Unterdrückung und des Unrechts – des noch nicht oder nicht mehr Subjektseinkönnens«³³. Subjektwerdung wird also durch gesellschaftliche Umstände verhindert, dazu gehören Unterdrückung, Benachteiligung, Elend und Menschenfeindlichkeit, »die die massenhafte Bevölkerung ganzer Weltregionen nicht zu Subjekten werden läßt«³⁴. Was die Subjektwerdung außer der Abwesenheit von Unterdrückung kennzeichnet bleibt bei Metz nur angedeutet, sie wird allerdings damit in Verbindung gebracht, »seinen Namen, sein Gesicht, sich selbst«³⁵ nicht zu verlieren.

Insgesamt wird deutlich, dass das Subjektsein von Metz nicht als Status oder etwas feststehendes gedacht wird, vielmehr handelt es sich um einen vom Verhalten und Haltungen abhängigen Prozess, in dem es darum geht, Subjekt zu werden und zu bleiben um Subjekt sein zu können. Um religiöses Subjekt zu bleiben ist ein

Streits um den Menschen und um seine Geschichte.« Ebd., 81. Zu Butlers Verständnis der Religion als Matrix der Subjektconstitution s. Butler, Judith, *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 34.

24 Metz, GiG, 83.

25 Ebd., 83.

26 Ebd., 85.

27 Ebd., 84.

28 Ebd., 80.

29 Ebd., 80.

30 Ebd., 226f.

31 Ebd., 81.

32 Ebd., 89.

33 Ebd., 220.

34 Ebd., 81. Vgl. auch ebd., 225.

35 Ebd., 74.

verantwortender Umgang mit Schuld nötig: »So wie dieser Gottesgedanke z. B. verlangt, sich der Schuld verantwortlich zu stellen, um Subjekt zu bleiben, so auch, sich der Unterdrückung und Menschenverachtung zu widersetzen, um Subjekt zu werden.«³⁶

Nun ist der Gottesgedanke im Konzept des religiösen Subjekts kein »Ausdruck einer nachträglichen Überwältigung des Subjekts und seiner vorgefaßten Identität«³⁷, sondern »ein identitätsbildender Gedanke, eingreifend in die Basis der Existenz«³⁸, er »konstituiert es als solidarisches«³⁹. Aus diesem Grund kann dieses Subjektsein nicht ohne Gott gedacht werden, es handelt sich immer um ein Subjektsein *vor Gott*. So können die biblischen Texte auch als »Geschichten der dramatischen Konstitution des Subjektseins der Menschen«⁴⁰ gelesen und verstanden werden. Der identitätsbildende Gottesgedanke konstituiert also das religiöse Subjekt als solidarisches. Dabei wird diese Form der Konstitution klar von »der Bildung einer am Haben und Besitzen orientierten Identität des Subjekts«⁴¹ abgehoben. So ist es gerade der Gottesgedanke, der garantiert, dass das Subjektwerden aller keine bloße utopische Projektion bleibt.⁴² Für Metz ist der christliche Glaube beim Kampf »um eine universale Befreiung«⁴³ ein entscheidender Maßstab und gleichzeitig eine Bewährung der Christ*innen als Christ*innen. So lässt sich sagen: Der »Kampf um Gott und der Kampf um das freie Subjektseinkönnen aller verläuft nicht gegenseitig, sondern gleichsinnig proportional«⁴⁴.

2.2 konstituiertes Subjekt

Auch Butler diskutiert den Begriff des Subjekts⁴⁵ und stellt fest, dass dieser »stark mit der Erwartung von Souveränität und epistemologischer Transparenz«⁴⁶ ver-

36 Ebd., 74.

37 Ebd., 74.

38 Ebd., 74.

39 Ebd., 74.

40 Ebd., 73.

41 Ebd., 74.

42 Vgl. ebd., 80f.

43 Ders., ZB, 110.

44 Ders., GiG, 74.

45 Eine diachrone Darstellung der Subjekttheorie Butlers findet sich bei Hauskeller, Christine, Das paradoxe Subjekt. Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault (Perspektiven 16), Tübingen 2000, 53–88. Für eine theologische Auseinandersetzung mit Butlers Subjektphilosophie s. Werner, Gunda, Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs, in: Theologische Revue 114, 3 (2018) 179–202.

46 Butler, Judith, Hass spricht, Zur Politik des Performativen. Aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist, Berlin 2006, 226.

knüpft ist. Es handelt sich um ein »Modell für Handlungsfähigkeit und Intelligibilität, das sehr oft auf Vorstellungen von souveräner Macht basiert«⁴⁷. Sie widerspricht diesem Verständnis, hält jedoch an der Verwendung des Begriffs fest und versucht ihn auf eine postsouveräne Art neu zu fassen.⁴⁸

Neben dem Subjektbegriff nutzt sie weitere Bezeichnungen, wie Leben⁴⁹, »ich«⁵⁰ oder Mensch⁵¹, die nicht strikt unterschieden werden. Diese begriffliche Streuung bzw. sprachliche Dekonstruktion kann als Folge einer Kritik an Benennungen als Festschreibungen verstanden werden, wodurch hinterfragt wird, wie Begriffe funktionieren.⁵² Die Verwendung von Begriffen, wie beispielsweise »menschlich« hat bestimmte Auswirkungen, zu denen auch der Ausschluss gehört. Dies führt dazu, »daß wir uns fragen, ob einige Menschen, die Vernunft und Gewalt nicht in der Weise verkörpern, wie unsere Definition sie bestimmt, noch menschlich sind«⁵³. Butler verwendet den Subjektbegriff dennoch, versucht ihn jedoch zu verändern.⁵⁴ Um sich dieser Verschiebung anzunähern ist es hilfreich, sich zunächst die Konzeption einer neuen, körperlichen und sozialen Ontologie bei Butler anzusehen.

Unter Ontologie wird klassischerweise die Lehre über »fundamentale Seinsstrukturen jenseits aller sozialen und politischen Organisationsformen«⁵⁵ verstanden. Diesem Verständnis widersprechend betont Butler: »Das ›Sein‹ des Körpers, auf welches diese Ontologie verweist, ist ein immer schon anderen überantwortetes Sein, es ist immer schon auf Normen und soziale und politische Organisationen verwiesen, die sich ihrerseits geschichtlich entwickelt haben«⁵⁶. Es handelt sich folglich um eine geschichtlich kontingente Ontologie.⁵⁷ Butler nutzt für die Beschreibung dieser neuen Ontologie verschiedene Begrifflichkeiten: »soziale Ontologie«⁵⁸ (so-

47 Dies., GL, 63. Zu einer dezidiert feministischen Kritik der modernen Subjektvorstellung s. Irigaray, Luce, *Sexes and Genealogies*, New York 1993.

48 Vgl. dies., HS, 226.

49 Vgl. bspw. dies., RdK, 12.

50 Vgl. bspw. dies., KeG, 17f.

51 Vgl. bspw. dies., pTV, 51.

52 S. Kapitel II 4.3

53 Butler, GL, 109.

54 Sie nutzt hier eine Form der Reiteration, s. dazu Kapitel II 7.1

55 Butler, RdK, 11.

56 Ebd., 10f.

57 Vgl. ebd., 12. Jahnelt sieht hier eine Nähe zur Interkulturellen Theologie nach den sog. cultural turns. Vgl. Jahnelt, Claudia, »We Are Undone by each other«. Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 237–253, 240f.

58 Butler, RdK, 11.

cial ontology), »körperliche Ontologie«⁵⁹ (bodily ontology) oder »Ontologie des Körpers«⁶⁰ (ontology of the body). Damit ist gesagt: »Man kann nicht zunächst die Ontologie des Körpers definieren, um sich anschließend mit den sozialen Bedeutungen zu beschäftigen, die der Körper in der Folge annimmt. Körper sein heißt vielmehr, gesellschaftlichen Gestaltungskräften und Formierungen ausgesetzt sein, weshalb die Ontologie des Körpers immer schon soziale Ontologie ist.«⁶¹ Gegen eine Ontologie des Individualismus oder der streng abgegrenzten Person wird hier also die geteilte Gefährdetheit⁶² zum Ausgangspunkt einer sozialen Ontologie der Interdependenz und der Beziehungen.⁶³ Diese, durch Vulnerabilität bestimmte Ontologie, wird folgendermaßen begründet: »Es gibt kein Leben ohne Lebensbedingungen, die dieses Leben in der einen oder anderen Weise erhalten, und diese Lebensbedingungen sind durch und durch gesellschaftlicher Art«⁶⁴.

Die hier aufgezeigten Grenzen einer Ontologie des Individuums machen außerdem deutlich, dass es »nicht um eine einfache Aufnahme der Ausgeschlossenen in eine etablierte Ontologie«⁶⁵ geht. Vielmehr liegt im gängigen ontologischen Denken selbst eine Ursache für Ausschlüsse und fehlende Anerkennung.⁶⁶ Daher müssen ontologische Fragen wieder neu, anders und kritisch gestellt werden: »Was ist real? Wessen Leben ist real? Wie ließe sich die Realität neu gestalten?«⁶⁷

Butler geht nicht von bereits existierenden Subjekten aus, sondern untersucht, wie diese hervorgebracht, konstituiert, erzeugt oder gebildet werden. Diese Konstitution geht nicht einmalig, beispielsweise am Anfang des Lebens, vonstatten, sondern wird als stetiger Prozess verstanden.⁶⁸ In diesem wirken »spezifische Mechanismen der Macht«⁶⁹, deren Effekte unbedacht bleiben, wenn das Hervorbringen des Subjekts selbst nicht thematisiert wird.⁷⁰ Die Konstitution von Subjekten geschieht durch Sprache und Normen, wie im Folgenden erläutert wird.

59 Ebd., 10.

60 Ebd., 39.

61 Ebd., 11.

62 S. Kapitel II 3.3

63 Vgl. Butler, RdK, 26. Hier ließe sich Fährten zum Begriff des Sozialen bei Bruno Latour finden. Latour, Bruno, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Aus dem Englischen von Gustav Roßler, Frankfurt 2007

64 Ebd., 26.

65 Dies, GL, 50.

66 Eine kritische Auseinandersetzung, Dekonstruktion und Genealogie der Geschlechterontologie leistet Butler in: Dies, Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke, (Gender Studies. Vom Unterschied der Geschlechter), Frankfurt 1991.

67 Dies., GL, 50.

68 Vgl. dies., RdK, 131.

69 Ebd., 9.

70 Vgl. ebd., 138.

Von der Annahme ausgehend, dass »die ›Existenz‹ des Subjekts in einer Sprache ›verwickelt‹ [ist], die dem Subjekt vorausgeht und es übersteigt«⁷¹, ergibt sich im Anschluss an John Langshaw Austin und Louis Althusser, dass Subjekte durch »die Anrede des anderen«⁷² bzw. durch eine Namensgebung⁷³ konstituiert werden. Das Subjekt ist also von der Anrede abhängig, die ihm voraus geht.⁷⁴ Daher »stellt das Subjekt weder einen souveränen Handlungsträger dar, der ein bloß instrumentelles Verhältnis zur Sprache hat, noch einen bloßen Effekt, dessen Handlungsmacht sich in reiner Komplizenschaft mit den vorgängigen Verfahren der Macht erschöpft«⁷⁵. Diese Anrede ermöglicht Handlungsmacht und ist zugleich Ausdruck der Unmöglichkeit einer radikalen Autonomie.⁷⁶

Bei der Konstitution des Subjekts wirken neben der Sprache auch Normen, denn sie bedingen dessen Entstehung und Möglichkeit.⁷⁷ Normen erzeugen die Bedingungen der Anerkennung⁷⁸ und haben daher auch einen entscheidenden Effekt darauf, wer als Subjekt bzw. als Leben gilt. Sie »bewirken die Stabilisierung (oder Destabilisierung) ganz bestimmter Arten von Subjekten«⁷⁹. So ergibt sich, »dass dieses Leben gemäß Normen hervorgebracht wird, die es allererst als Leben oder überhaupt als Teil des Lebens qualifizieren«⁸⁰. Und erst wenn dies der Fall ist, wird es möglich, Leben bzw. Subjekte als solche zu erkennen, anzuerkennen und zu benennen.⁸¹ Doch daraus folgt nicht, »dass sämtliche Aspekte dieses Lebens nach solchen Normen hervorgebracht werden, noch auch wird damit die Möglichkeit eines ausgesetzten und phantomhaften Restes von ›Leben‹ ausgeschlossen«⁸². So lässt sich auch von einem »Double ohne gesicherte Ontologie, dessen Status als Lebendiges indes sehr wohl wahrnehmbar ist«⁸³ sprechen.

Ein Subjekt wird also immer im Bezug zu Normen hervorgebracht. Nun ist damit aber keineswegs gesagt, dass Normen dabei eine notwendige oder deterministische Wirkung haben.⁸⁴ Denn die Wirksamkeit von Normen ist bedingt, und zwar

71 Dies., HS, 51.

72 Ebd., 47f.

73 Vgl. ebd., 15.

74 Ebd., 47f.

75 Ebd., 47.

76 Vgl. ebd., 49. Eine ausführliche Darstellung des Verständnisses der sprachlichen Konstitutionsmacht findet sich in Kapitel II 4.2.

77 Vgl. Butler, KeG, 37.

78 Vgl. dies., RdK, 11. S. Kapitel II 1.

79 Ebd., 155.

80 Ebd., 11.

81 Vgl. ebd., 12.

82 Ebd., 15.

83 Ebd., 15.

84 Vgl. dies., KeG, 28.

durch Wiederholung, bzw. Reiteration.⁸⁵ Diese wirken dabei nicht punktuell, sondern wiederholend, fortlaufend und prozesshaft.⁸⁶ Daraus folgt auch, dass Normen geschichtlich und veränderbar sind.⁸⁷ In diesem Zusammenhang lässt sich auch fragen, ob die Wirkungsweise der Normen bei der Konstituierung von Subjekten gewalttätig ist.⁸⁸ Butler widerspricht einer Auffassung, »der zufolge alle Normativität in Gewalt gründet«⁸⁹, auch wenn Subjekte »zumindest teilweise durch Gewalt geformt«⁹⁰ werden, nämlich von einer »Gewalt, die vom normativen Rahmen selbst ausgeht«⁹¹. Normen wirken durchaus machtvoll oder kraftvoll, aber eben nicht immer gewalttätig. Trotz einer teilweise gewalttätigen Konstitution als Subjekt gibt es also die Möglichkeit eines Bruchs und sogar die »Pflicht, im eigenen Verhalten die Gewalt der eigenen Subjektbildung nicht zu wiederholen«⁹².

Zur normativen Konstitution des Subjekts gehört notwendigerweise auch die Verwerfung, womit Butler an Foucault anknüpft. Verwerfung wird dabei als dasjenige verstanden, was »das Subjekt inauguriert oder bildet, indem sie die Grenze des sagbaren Diskurses als die Grenze, innerhalb deren ein Subjekt leben kann, festlegt«⁹³. Sie ist damit ein Teil der normativen Erzeugung von Subjekten und wirkt als produktive Macht. Oder anders gesagt: »Jene Verwerfungen untersagen nicht bloß bereits in Erscheinung getretene Objekte, sondern beschränken im Vorhinein die Arten der Objekte, die [...] erscheinen können und tatsächlich in Erscheinung treten.«⁹⁴ Gerade weil diese Verwerfungen eine diskursive Form haben, existiert allerdings auch die Möglichkeit, sie zu destabilisieren.⁹⁵

2.3 abhängig und relational

Neben der kritischen Betrachtung des Subjektbegriffs und einer Auseinandersetzung mit dem Prozess der Subjektconstitution beschäftigt sich Butler im Hinblick auf Subjekte auch mit Beziehungen und Sozialität. Denn in der sozialen und körperlichen Ontologie Butlers sind Beziehungen entscheidend für die Existenz als Sub-

85 S. dazu Kapitel II 7.1

86 Vgl. Butler, RdK, 156.

87 S. dazu Kapitel II 7.2

88 Vgl. Butler, RdK, 154.

89 Ebd., 156.

90 Ebd., 155.

91 Ebd., 140.

92 Ebd., 155.

93 Dies., HS, 222.

94 Dies., KHU, 188.

95 Ebd., 200.

jekt, weshalb dieses »immer außerhalb seiner selbst, von sich selbst verschieden«⁹⁶ ist. Subjekte können daher als »Reihe aktiver und transitiver Beziehungen«⁹⁷ beschrieben werden. Diese Beziehungen begründen und enteignen das Subjekt⁹⁸, das demzufolge nicht als einheitlich oder kohärent verstanden werden kann.⁹⁹

In diesem Kontext befasst sich Butler auch mit dem Verhältnis von ›Ich‹ und ›Du‹ und weist darauf hin, dass die Konstitution des ›Ich‹ durch ›Dus‹ und den Bezug zum Anderen bedingt ist.¹⁰⁰ Das bedeutet: »Noch bevor ich ein ›Ich‹ erwerbe, war ich ein Etwas, das berührt wurde, bewegt, gefüttert, zu Bett gebracht, angesprochen wurde, in dessen Umgebung gesprochen wurde«¹⁰¹. Aus diesen Eindrücken und Bezügen geht ein ›Ich‹ hervor, dass erst dadurch die Möglichkeit des Selbstbezugs und der Abgrenzung vom Anderen bekommt.¹⁰² Damit ist allerdings nicht gesagt, dass die Abhängigkeit von einem ›Du‹ nach der Kindheit aufhören würde. Vielmehr ist eine Selbsterhaltung des Lebens nur in Interdependenz möglich.¹⁰³ Leben ist daher »dieses komplexe, leidenschaftliche, antagonistische und notwendige Beziehungsgeflecht mit anderen«¹⁰⁴. Es ist ohne die Möglichkeit des ›Dus‹, also ohne ein Leben, das über das ›Ich‹ hinausgeht nicht denkbar.¹⁰⁵ Zum Verhältnis von ›Ich‹ und ›Du‹ gehört neben der Interdependenz auch die Trennung oder Grenze. Diese Trennung ist zugleich »die Bedingung der Möglichkeit, zu anderen in Beziehung zu treten«¹⁰⁶. Die Grenze ist damit »eine Funktion dieser Beziehung, eine Vermittlung von Differenz, eine Verhandlung, in der ich in meiner Getrenntheit an dich gebunden bin«¹⁰⁷. Dabei wird Relationalität hier »nicht bloß als eine deskriptive oder historische Tatsache unserer Formierung, sondern auch als eine dauerhaft normative Dimension unseres sozialen und politischen Lebens«¹⁰⁸ verstanden. Daraus ergibt sich, dass »unser Leben tiefgreifend in das Leben anderer verwickelt ist«¹⁰⁹. Ein Beispiel hier-

96 Dies., KuA, 34.

97 Dies., RdK, 137f.

98 Vgl. dies., GL, 41.

99 Vgl. dies., RdK, 53. Zur Bedeutung eines solchen Subjektbegriffs für die Theologie s. Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 51f.

100 Vgl. Butler, KeG, 87.

101 Ebd., 85.

102 Vgl. ebd., 91ff.

103 S. dazu Kapitel II 3.3

104 Butler, RdK, 49.

105 Vgl. ebd., 49.

106 Dies., KuA, 27

107 Ebd., 27

108 Dies., GL, 44.

109 Ebd., 24.

für ist die Trauer nach dem Verlust eines Menschen. Diese Trauer zeigt, dass »Bin- dungen das darstellen, was wir sind«¹¹⁰ und somit kommt die Frage auf: »Wer ›bin- ich ohne dich?«¹¹¹ Die Relationalität des Lebens führt also zu einer grundlegenden Abhängigkeit voneinander, woraus sich die Möglichkeit der Ausbeutung, aber eben auch die Möglichkeit der Liebe ergibt.¹¹² Abhängigkeit oder Interdependenz ist da- bei ein Ausdruck dessen, dass »wir durch unser Beziehungen nicht nur begründet werden, sondern durch sie auch enteignet werden«¹¹³. Daher kann »die Vorstellung einzelner Körper, die vollständig von anderen getrennt existieren, nicht ganz richtig sein«¹¹⁴.

2.4 handlungsfähig und postsouverän

Metz übt Kritik am sogenannten Tod des Subjekts¹¹⁵ bzw. des Subjekts als Fiktion: »Die von Nietzsche als Tod Gottes verkündete Majestät der fristlosen Zeit fordert ih- re Opfer. Die Herrschaft der Zeit ohne Ende fordert das Ende des Menschen ein.«¹¹⁶ Damit einher geht eine Kritik daran, dass »unser modernes Wissenschaftswissen nicht am subjekthaften Fundament des Wissens orientiert«¹¹⁷ ist, sondern sich auf »selbstreferentielle Systeme«¹¹⁸ bezieht. Metz hält dieses Denken für gefährlich, da der Mensch nicht länger als ein »verantwortliches Geschichtssubjekt«¹¹⁹ gedacht wird. Dabei betont er die Bedeutung des Glaubens, denn dieser »wendet sich gegen eine apathieerzeugende wissenschaftlich-technische Kultur, in der der ›Tod des Subjekts‹, der Zerfall der Sprache, der Stillstand von Geschichte bereits theoretisch antizipiert wird«¹²⁰. Die »Auflösung eines zurechnungsfähigen geschichtlichen Handlungssubjekts«¹²¹ ist auch in einer Konzeption von Emanzipation zu finden, die keinen adäquaten Umgang mit der Schuldfrage leistet. Metz verweist hier auf den Marxismus und die Frankfurter Schule.¹²² Und so führt eine »subjektlose[n] Teleologie der Emanzipation«¹²³ dazu, dass »Emanzipationsgeschichte ohne Er-

110 Ebd., 39.

111 Ebd., 39.

112 Vgl. dies., RdK, 64.

113 Dies., KuA, 51.

114 Dies., pTV, 171.

115 Vgl. Metz, GiG, 128. S. dazu Kapitel II 2.5

116 Ders., Mp, 130.

117 Ders., ZB, 144.

118 Ebd., 144.

119 Ders., Mp, 170.

120 Ders., GiG, 88.

121 Ebd., 128.

122 Vgl. ebd., 122.

123 Ebd., 128.

lösungsgeschichte [...] abstrakte Erfolgsgeschichte«¹²⁴ wird. Dies führt zu einer Anthropodizee und »dem Zwang zur transzendentalen Suspendierung der eigenen geschichtlichen Verantwortung oder dem Verfeindungszwang oder schließlich dem Zwang, sich selbst überhaupt als Subjekt zu negieren«¹²⁵. Dagegen stellt Metz eine christliche Soteriologie, die am schuldfähigen Handlungssubjekt festhält und macht deutlich, dass nicht alleine die sogenannten Verhältnisse schuldig sind.¹²⁶ Leidensgeschichte ist christlich verstanden eben auch Schuldgeschichte¹²⁷, genauso wie Erlösungsgeschichte.

Butler widerspricht ebenfalls der These »daß die Verhältnisse schuld sind und nicht mehr das Individuum«¹²⁸. Sie fragt allerdings nach der Beziehung zwischen den Verhältnissen und den Handlungen. In einer Logik des »weder – noch«, werden Handlungen dabei als bedingt und eben nicht selbsterzeugt aufgefasst, wobei sie auch nicht als durch die Verhältnisse determiniert verstanden werden. Die auf die Individuen einwirkenden Kräfte können daher nicht für die Handlungen verantwortlich gemacht werden. Es verhält sich vielmehr so: »Einerseits wird auf uns eingewirkt, andererseits handeln wir, und unsere ›Verantwortung‹ liegt in der Verbindung zwischen den beiden.«¹²⁹ Dieses Verständnis des Subjekts als verantwortlich, aber eben auch konstituiert, bedingt und abhängig bezieht sich auf Überlegungen Foucaults zum Subjekt.¹³⁰ Dabei ist zentral, dass »das Subjekt selbst durch Machtoperationen hervorgebracht wird, die im Vorhinein die Ziele und das Ausmaß der Handlungsfähigkeiten begrenzen«¹³¹. Es handelt sich also um ein ›Ich‹, welches »bereits verfertigt, doch zugleich verpflichtet ist, sich in Auseinandersetzung mit dem eigenen Verfertigt-Sein neu hervorzubringen«¹³². Dieses Subjekt befindet sich immer schon in einem diskursiven Regime¹³³ sowie in einem Verfertigungsprozess und ist daher kein »handelndes Subjekt im umfassenden Sinne«¹³⁴.

Dieses postsouveräne Verständnis von Subjekt führt allerdings keinesfalls dazu, dass das Subjekt als nicht handlungsfäh betrachtet wird. Mit Bezug auf Ador-

124 Ebd., 127.

125 Ebd., 128.

126 Vgl. ebd., 127.

127 Vgl. ebd., 129.

128 Butler, GL, 33.

129 Ebd., 33.

130 Vgl. Foucault, Michel, *Das Subjekt und die Macht*. Übersetzt von Claus Rath und Ulrich Raulff, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim ²1994, 243–261.

131 Butler, KHU, 191.

132 Dies., MdE, 103.

133 Vgl. dies., KeG, 121.

134 Dies., MdE, 103.

no und Foucault wird deutlich, dass Handeln keiner Souveränität bedarf.¹³⁵ Im Gegenteil, setzt »die Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet«¹³⁶. Genauer gesagt: »Wer handelt (d.h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert sind, das von Anbeginn an durch Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.«¹³⁷ So ermöglicht beispielsweise die sprachliche Konstitution also die Anrede eines Anderen, dem Subjekt zu handeln, aber »verwirft im selben Atemzug die Möglichkeit einer radikalen Autonomie«¹³⁸. Subjekte sind also handlungsfähig, ihre Handlungsfähigkeit ist aber bedingt.¹³⁹ Oder anders gesagt: »[J]ede Handlungsfähigkeit, auch die der Freiheit, steht in Bezug zu einem ermöglichenden und begrenzenden Feld von Zwängen«¹⁴⁰.

Butler beschäftigt sich auch mit Melanie Kleins Überlegungen zum Schuldgefühl, worunter »eine ganz bestimmte menschlichen Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung für gewisse Handlungen«¹⁴¹ verstanden wird. Schuld besteht also darin, »ein Band zu zerstören, das ich für mein Überleben brauche«¹⁴². Der Grund für Schuldgefühle liegt demnach in der eigenen Todesangst bzw. dem eigenen Lebenswillen. Schuld entsteht daher aufgrund »des Umstands, dass unser Leben mit anderen Leben verknüpft ist und daher die Macht, zu verletzen, zu töten und Leben zu bewahren, verhandelt werden muss«.¹⁴³

2.5 Auswertung

In der anamnetischen Anthropologie Metz' ist das Subjekt nicht ohne Beziehungen zu denken, sondern es wird erst durch »solidarisch-antagonistische, befreiend-bängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten«¹⁴⁴ konstituiert. Diese konstitutive Koexistenz beschreibt er dabei im Hinblick auf das religiöse Subjekt, dessen Subjektsein vor Gott vom Interesse an der Subjektwerdung der anderen bedingt ist.¹⁴⁵

135 Vgl. dies., KeG, 11.

136 Dies., HS, 32.

137 Ebd., 32.

138 Ebd., 49.

139 Vgl. dies., RdK, 158.

140 Dies., KeG, 28.

141 Dies., RdK, 50.

142 Ebd., 50.

143 Dies., KuA, 29. Butler setzt sich darüber hinaus mit dem Schuldbegriff bei Nietzsche, Althusser und Freud auseinander, wobei der Fokus auf einem psychologischen Schuldbegriff liegt. S. dies., *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansen, (Gender Studies. Vom Unterschied der Geschlechter), Frankfurt 2001.

144 Metz, GiG, 73.

145 Vgl. ebd., 83.

Ähnlich macht Butler Relationalität und Interdependenz zur Grundlage ihrer sozialen Ontologie. Es kann kein Leben, kein Körper, kein Ich ohne Beziehungen, ohne Unterstützung und ohne Ansprache geben. In dieser Ausrichtung des Subjektbegriffs auf die Alterität hin zeigt sich demnach eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Ansätzen. Eine weitere Ähnlichkeit findet sich im Hinblick auf die Dimension der Geschichtlichkeit. Metz entwirft eine Theologie des Subjekts als Theologie der Geschichte und Gesellschaft, warnt vor einer geschichtslosen Konzeption des Subjekts und kritisiert damit ein idealistisches Subjektverständnis. Darüber hinaus steht Metz für eine verzeitlichte Ontologie im Sinne der anamnetischen Vernunft. Butlers Subjektverständnis fußt ebenfalls auf einer geschichtlich kontingenten Ontologie. Sie beschreibt Subjektwerdung als einen ständigen Prozess, der sich innerhalb von gesellschaftlichen Kontexten und Diskursen abspielt, die ihrerseits historisch sind. Demnach lässt sich in beiden Ansätzen eine geschichtliche Ontologie und Konzeption des Subjekts finden.

Metz geht von der Annahme aus, dass Menschen zu Subjekten werden müssen, sich also als Subjekt etablieren müssen.¹⁴⁶ Für ihn steht dabei die unterschiedliche Ausrichtung der Konstitution (Solidarität vs. Haben und Besitzen bzw. religiös vs. bürgerlich/nicht-religiös)¹⁴⁷ im Vordergrund. Daraus lässt sich allerdings kein grundsätzliches Verständnis des Subjekts als konstituiert ableiten, so wie es Butler vertritt. Nach Metz gibt es Menschen, die noch nicht zu Subjekten geworden sind, weil deren Subjektwerden durch gesellschaftliche Bedingungen wie Unterdrückung verhindert wird, dies ist also politisch und gesellschaftlich bedingt. Um Subjektwerdung für alle zu ermöglichen, müssen Unterdrückungsverhältnisse durch die Veränderung gesellschaftlicher Praktiken in Form von Solidarität und Beistand beendet werden. Auf diese Weise ist die Subjektwerdung eng mit einer christlichen Veränderungsethik verzahnt.¹⁴⁸ Metz sieht daher nicht nur den Auftrag der Christ*innen darin, solidarisch für das Subjektsein aller zu kämpfen, diesen Kampf begreift er darüber hinaus als notwendige Bedingung des eigenen Subjektseins vor Gott. Zugleich muss ein Mensch allerdings als Subjekt existieren, um der Subjektwerdung anderer beistehen zu können.¹⁴⁹ Dies lässt sich nicht als kausale Abfolge begreifen, es scheint sich vielmehr um sich gegenseitige bedingende Voraussetzungen zu handeln.

Metz spricht wiederholt davon, dass es nötig ist, Subjekt zu bleiben und somit ein einmaliges Werden nicht ausreicht. Dazu ist es nötig, »seine Verantwortung

146 Vgl. ebd., 220.

147 Diese binäre Unterscheidung erinnert an Fromm, Erich, *Haben oder Sein. Die seelische Grundlage einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.

148 Vgl. Kapitel II 5.1

149 Vgl. Metz, *GiC*, 85. »Subjekte zu werden *oder* der Subjektwerdung anderer unbedingt beizustehen« (kursiv E.G.)

nicht abzuschieben im Angesichte eigener Schuld¹⁵⁰. Unbesprochen bleibt dabei die Frage des Scheiterns, also die Frage danach, was passiert, wenn das religiöse Subjekt seiner Verantwortung nicht nachkommt bzw. nicht nachkommen kann. Vage bleibt auch die Beschreibung der Subjektwerdung selbst, indem sie durch die Abwesenheit von Unterdrückung gekennzeichnet ist, da die angedeutete Verbindung zu den Begriffen Name, Gesicht und selbst nicht ausgeführt wird. Auf diese Weise erscheinen die Anderen, also diejenigen, die (noch) keine Subjekte sind, eher als passiv und abhängig.¹⁵¹ Jedenfalls bespricht Metz nicht, was sie tun könnten um Subjekte zu werden, bzw. ob Unterdrückte sich auch gegenseitig zu Subjekten werden lassen können. Dass dieser Aspekt nicht expliziter thematisiert wird, zeigt, dass Metz' Fokus stark auf dem religiösen Subjekt und dessen Verhalten sowie auf der Abgrenzung zur bürgerlichen Religion liegt. Auch wenn die Subjektwerdung zum Grundprogramm der NPT_h zählt, liegt der Schwerpunkt der Auseinandersetzung damit auf dem Tun und Unterlassen derjenigen, die religiöse Subjekte sind und bleiben, wodurch ihnen eine starke Machtposition zugesprochen wird.

Spricht Butler von Subjektkonstitution, so zielt sie damit nicht auf die Frage ab, wer Subjekt ist und wer nicht, sondern wer als Subjekt erscheinen kann und wer nicht. Damit wird der Blick weg von ontologischen Fragestellungen, hin zum Prozess der Subjektkonstitution gelenkt. Der Fokus liegt dabei auf Erscheinungsfeldern, innerhalb derer bestimmte Leben als Subjekte erscheinen und andere nicht. Diese Erscheinungsfelder sind normativ begrenzt, so dass die Subjektkonstitution nicht ohne Verwerfung zu denken ist. Der Subjektstatus ist damit keine Frage des Seins oder des Bleibens durch bestimmtes Verhalten, sondern eine Frage der Funktionsweise von Erscheinungsfeldern: Wer gilt als Mensch? Wer ist betrauerbar? Wer wird als Subjekt erkannt und anerkannt? Auch hier schwingt die ethische Frage nach Unterdrückung und Solidarität mit, allerdings wird das Problem auf diskursiver Ebene besprochen, woraus folgt, dass eine Lösung nicht in einer Aufnahme Ausgeschlossener in eine etablierte Ontologie bestehen kann. Der Weg liegt vielmehr in der Hinterfragung der durch diese Ontologie produzierten Ausschlüsse.

In beiden Denkansätzen korrespondieren also Unterdrückungsformen mit der Möglichkeit der Subjektwerdung bzw. Subjektkonstitution. Der diskurskritische Blick Butlers auf Erscheinungsfelder macht dabei klar, dass Ausschluss nicht nur auf der Ebene sozialen Handelns stattfindet.¹⁵² Er ist Teil des Konstitutionsprozesses von Subjekten und in Anerkennungsnormen eingeschrieben, die dazu führen,

150 Ebd., 74.

151 S. Kapitel II 7.6

152 Anders gesagt geht das Anliegen der Diskurskritik gerade darüber hinaus, »die konkreten soziostrukturellen Gegebenheiten in Betracht zu ziehen, die auf die Möglichkeit von Menschen, ihren Subjektstatus abzubilden, erheblichen Einfluss nehmen.« Mette, Norbert, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2007, 75. Mette setzt sich hier mit Foucaults Arbeiten zum Subjektbegriff auseinander. Zur Kritik daran s. Seip, Jörg, Der

dass nie alle Leben als Leben bzw. als Subjekte wahrgenommen werden können. Diese Wahrnehmung des Lebens als Leben ist allerdings die Voraussetzung dafür, dass Leben als unterdrückt wahrgenommen werden können. Daher muss die Frage danach, welches Leben als Leben wahrgenommen werden kann, der Frage, wer unterdrückt wird, vorausgehen. Eine damit geleistete Kritik an bestehenden Erscheinungsfeldern eröffnet die Möglichkeit, Ausschlüsse auf der Ebene der Repräsentationsmöglichkeiten und der Wahrnehmung als solche benennen zu können und macht die dabei wirksamen Machtverhältnisse sichtbar.

Metz übt Kritik an der spezifischen Verwendung des Subjektbegriffs im Kontext der Aufklärung. Damit wird aufgezeigt, dass die Verwendung des Begriffs nicht unschuldig ist, weil mit ›Subjekten‹ bestimmte Leben gemeint sind und andere nicht. Daraus ergibt sich eine Kritik an Kants Aufforderung zur Mündigkeit, da dieser »ausschließlich Menschen vor Augen hatte, die sozial und ökonomisch längst mündig waren, d.h. bereits als gesellschaftlich mächtige und ermächtigte Subjekte existieren«¹⁵³. Durch diese Kritik an der Begriffsverwendung wird das Subjektverständnis selbst allerdings weder erläutert noch hinterfragt. Metz nutzt also den Subjektbegriff, »ohne diesen im Kontext der Debattenlagen der Neuzeit und Moderne philosophisch zu gründen«¹⁵⁴. Dennoch lässt sich ein modernes und aufklärerisches Subjektverständnis bei Metz herauslesen. Subjekt ist demzufolge ein Ich, das denkt, erkennt und handelt. Es ist von Objekten unterschieden, also von den zu erkennenden und zu behandelnden Dingen. Das Subjekt ist ein freies Individuum, unabhängig, souverän, selbstbestimmt, aber eben auch leidend. Butler hingegen folgt der Kritik Foucaults an diesem modernen Subjektverständnis und kritisiert ein Denken, das so tut, »als wüssten wir, was wir unter dem Subjekt verstehen«¹⁵⁵. Anders gesagt wird mit der (wichtigen) normativen Frage danach, wie das politische Leben gestaltet sein müsste, damit Subjekte bestmöglich als solche anerkannt werden, schon zu viel vorausgesetzt. Denn dabei wird die Frage übersprungen, wer überhaupt als Subjekt erscheinen kann, das anerkannt werden soll. Daher, so Butler, muss die Frage zunächst lauten: »Nach welcher Norm wird das Subjekt erzeugt, das dann als ›Grundlage‹ der normativen Debatte vorausgesetzt wird?«¹⁵⁶ Metz deutet dieses Problem mit dem Verweis darauf an, dass beispielsweise in der Aufklärung mit Subjekt ›der Bürger‹ gemeint war. Seine Kritik ist dabei eine hermeneutisch, denn es geht um die Frage, was gemeint ist. Butler

weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg 2009, 259, FN 626.

153 Metz, GiC, 66.

154 Striet, Magnus, Gott vermissen. Ist die Politische Theologie ein Projekt der Zukunft? in: Her-Korr 62, 9 (2008) 455–460, 458.

155 Butler, RdK, 129.

156 Ebd., 130.

bespricht den Subjektbegriff ausführlich und formuliert das Problem diskurskritisch, wodurch die Frage der Konstitution als Subjekt in den Mittelpunkt rückt. Dies eröffnet die Möglichkeit, den Analysebegriff ›Subjekt‹ seinerseits auf den Prüfstand zu stellen und macht sichtbar, welche Ausschlüsse dieser reproduziert.

Auch in den Fragen nach der Handlungsfähigkeit und Verantwortung des Subjekts zeigen sich die unterschiedlichen Denkansätze deutlich. Metz vertritt, wie gesagt, ein modernes Verständnis des Subjekts als zurechnungsfähig, verantwortlich und handelnd. Indem er sich »gegen alle Versuche, das Subjekt nur aus seinen Handlungen, nicht aber auch aus seinen Leiden zu bestimmen«¹⁵⁷ stellt, nimmt er allerdings eine wichtige Einschränkung vor, durch die die Vorstellung einer umfassenden Souveränität des Subjekts hinterfragt wird. Butler hingegen zeigt mit ihrer poststrukturalistischen Analyse im Anschluss an Foucault auf, wie Subjekte durch Normen und Sprache diskursiv hergestellt werden und betont deren Abhängigkeit und bedingte Handlungsfähigkeit. Während Metz also die Frage nach der Verantwortung notwendig mit einem souveränen Subjektverständnis verbindet, zeigt Butler einen Weg auf, wie Verantwortung auch mit einem postsouveränen Subjektverständnis denkbar ist. In diesem Zusammenhang ist die Kategorie der Schuld, die in enger Beziehung zur Verantwortung steht, interessant. Wenn Metz die Bedeutung des Handlungssubjekts betont und verteidigt, geht es dabei auch darum, die Kategorie der Schuld nicht aufgeben zu müssen. Um Subjekt zu bleiben, so Metz, muss Verantwortung für die eigene Schuld übernommen werden. Daher führt für ihn eine Emanzipation ohne Soteriologie dazu, dass das Handlungssubjekt negiert wird. Butler verhandelt das Thema Schuld auf dem Boden ihrer sozialen Ontologie der Interdependenz. Da es kein Leben ohne Unterstützung und Beziehungen geben kann, existiert auch die Möglichkeit bzw. die Macht zu verletzen, zu töten und sich damit schuldig zu machen. Dabei liegen die Verantwortung und somit auch eine mögliche Schuld des konstituierten Subjekts in der Verbindung zwischen den Verhältnissen und den Handlungen. Einen expliziten Umgang mit Schuld bespricht Butler allerdings nicht.

Der schon angedeutete »Tod des Subjekts«¹⁵⁸ wird von Metz immer wieder aufgegriffen¹⁵⁹, um ihm entschieden entgegenzutreten. Dabei bezieht er sich hauptsächlich auf Nietzsches Rede vom Tod Gottes und Foucaults Rede vom Tod des Sub-

157 Metz, GiG, 71.

158 Vgl. ders., ZB, 144. Ders., GiG, 82, 88, 213. Ders., Mp, 88, 130, 170.

159 Für eine theologische Auseinandersetzung mit dem Tod des Subjekts und dem Tod Gottes bei Foucault siehe Bauer, Christian/Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003.

jekts bzw. des Menschen.¹⁶⁰ Foucault erläutert dieses Ende des Menschen in einem Gespräch mit dem Titel »Die Geburt einer Welt« folgendermaßen:

»Man braucht sich nicht sonderlich über das Ende des Menschen aufzuregen; das ist nur ein Sonderfall, oder, wenn Sie so wollen, eine der sichtbaren Formen eines weitaus allgemeineren Sterbens. Damit meine ich nicht den Tod Gottes, sondern den Tod des Subjekts als Ursprung und Grundlage des Wissens der Freiheit, der Sprache und der Geschichte. Man kann sagen, die ganze abendländische Zivilisation war auf dem Subjekt aufgebaut, und die Philosophen haben dies nur konstatiert, als sie alles Denken und jegliche Wahrheit auf das Bewusstsein, das Ich, das Subjekt bezogen. In dem Erdbeben, das uns heute erschüttert, müssen wir vielleicht die Geburt einer Welt erblicken, in der man wissen wird, dass das Subjekt nicht eins ist; sondern zerrissen; nicht souverän, sondern abhängig; nicht absoluter Ursprung, sondern stets wandelbare Funktion.«¹⁶¹

Besprochen wird hier das Ende einer anthropologischen Moderne, in der der – durch den Tod Gottes – (säkular verstandene) Mensch die zentrale Kategorie des Denkens war. Mit ›Mensch‹ ist hier also eine junge Erfindung gemeint¹⁶², und so lässt sich wissenschaftstheoretisch vom ›Tod des Subjekts‹ sprechen, womit das Ende einer subjektzentrierten Wissenskonfiguration gemeint ist. Christian Bauer bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: »Menschen *sind* keine Subjekte, sondern bringen sich vielmehr seit der Moderne als solche zur *Sprache*«¹⁶³ und genau diese diskursive Praktik des ›zur Sprachen bringens‹ wird von Foucault hinterfragt.

Auch Butler greift die These vom Tod des Subjekts bei Foucault auf, bei der es aus ihrer Sicht darum geht, festzustellen, »dass bestimmte Versionen des Subjekts politisch verfänglich sind«¹⁶⁴. So stellt sich die Frage, *welches* Subjekt tot ist und gemeint ist hier das moderne Subjekt. Dadurch zeigt sich, dass »der Tod des Subjekts nicht das Ende der Handlungsfähigkeit, des Sprechens oder der politischen Debat-

160 Vgl. Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971, 460.

161 Foucault, Michel, Die Geburt einer Welt [Gespräch mit J.-M. Palmier]. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, in: Ders., Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt 2001, 1002.

162 Vgl. Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971, 462.

163 Bauer, Christian, Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod, in: Ders./Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 19–47, 30.

164 Butler, Judith, Contingent Foundations. Feminism and the Question of »Postmodernism«, in: Benhabib, Seyla/Dies./Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy, Feminist Contentions. A Philosophical Exchange (Thinking Gender), New York/London 1995, 35–58, 47. (Übersetzung E.G.)

te ist«¹⁶⁵. Den Bedenken Metz' bezüglich eines mit dem Tod des Subjekts einhergehenden Endes der Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit des Subjekts werden damit wichtige Argumente entgegengesetzt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass beide Ansätze ihren Subjektbegriff in Zusammenhang mit Alterität stellen und eine konstitutive Koexistenz bzw. die Relationalität und Interdependenz von Leben betonen. Dazu gehört auch eine geschichtliche Konzeption des Subjekts. Darüber hinaus sind ihre Subjektbegriffe jedoch höchst unterschiedlich. Metz vertritt ein modernes Subjektverständnis, um das Konzept der Schuld nicht aufgeben zu müssen, ergänzt jedoch, dass das Subjekt neben den Handlungen auch über das Leiden zu bestimmen ist. Butler hingegen folgt Foucaults Kritik an der anthropologischen Moderne und vertritt ein postsouveränes Subjektverständnis, in dem das Subjekt abhängig und seine Handlungsfähigkeit bedingt ist. Beide verknüpfen die Frage des Subjektstatus mit Unterdrückungsverhältnissen, jedoch auf unterschiedliche Weise. Metz betont die Verantwortung der religiösen Subjekte im Sinne einer Veränderungsethik und hinsichtlich der Ermöglichung der Subjektwerdung anderer. Butler hingegen diskutiert, dass Subjektconstitution immer auch mit Verwerfung einhergeht und von diskursiven Erscheinungsfeldern gerahmt ist, innerhalb derer bestimmte Leben als Subjekte erscheinen können und andere nicht. Aufgrund dessen warnt Butler auch vor einer unkritischen Verwendung des Subjektbegriffs.

165 Ebd., 48. (Übersetzung E.G.)

3. Prekarität

Sowohl Metz als auch Butler räumen der Frage nach Ungleichheit einen großen Raum in ihren Arbeiten ein.¹ Metz schreibt dabei hauptsächlich über Arme, Opfer, Besiegte und Leidende sowie deren Bedeutung für theologisches Denken. Ziel dabei ist es, dass ihre Erfahrungen in der Rede von Gott nicht ausgeblendet werden dürfen. Butler beschäftigt sich auf andere Weise mit der Thematik. Sie stellt die Frage danach, wer betrauerbar ist und nimmt diese als einen wichtigen Parameter dafür, ob Leben als Leben anerkannt und entsprechend unterstützt werden. Darüber hinaus analysiert sie die Zusammenhänge zwischen Vulnerabilität, Gefährdetheit und Prekarität und legt damit eine theoretische Grundlage für die Frage danach, warum wer auf welche Weise prekarisiert wird.

Es stellt sich damit die Frage, ob es sich bei Butlers Theorien zur Prekarität um eine Ergänzung zu Metz' Rede von den Armen und Leidenden handeln kann. Um dieser Frage nachzugehen werde ich zunächst das Konzept der Betrauerbarkeit bei Butler vorstellen (3.1) und die Rede von den Anderen, den Armen, den Opfern und Besiegten bei Metz skizzieren (3.2). Anschließend untersuche ich Butlers Überlegungen zur Frage, inwiefern Vulnerabilität, Gefährdetheit und Prekarität zusammenhängen (3.3). In der Auswertung zeigen sich bestimmte Differenzen im Denken über Prekarisierung bzw. Armut, die sich nicht zuletzt aus den jeweiligen Benennungspraktiken ergeben (3.4).

1 Für eine theologische Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld s. bspw. Eurich, Johannes/Barth, Florian/Baumann, Klaus/Wegner, Gerhard (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011. Gärtner, Claudia, *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt (Religionswissenschaft 20)*, Bielefeld 2020.

3.1 Betrauerbarkeit

Butler geht, wie schon beschrieben, nicht davon aus, dass Leben immer auch als Subjekte oder als Menschen gelten bzw. als solche erscheinen können.² Daher stellen sich die Fragen danach, wem Bedeutung zugemessen wird, wer also zählt³ und wer infolge dessen als betrauerbar gilt. Oder anders gesagt: »Wer gilt als Mensch? Wessen Leben zählt als Leben?«⁴

An dieser Stelle spielen die bereits angesprochenen Normen der Anerkennung eine wichtige Rolle.⁵ Sie legen fest, »wer als Menschen oder als Rechtssubjekt zählt«⁶ und »welches Leben es wert gewesen sein wird, gelebt zu werden, welches Leben es wert gewesen sein wird, geschützt zu werden und welches Lebens es wert gewesen sein wird, betrauert zu werden«⁷. Damit wird deutlich, dass Betrauerungswürdigkeit nicht per se gegeben, sondern eben ungleich verteilt ist.⁸ Gleichzeitig gilt: »Betrauerbarkeit ist somit Voraussetzung dafür, dass es auf bestimmte Leben ankommen kann.«⁹ Daraus ergibt sich, »dass es ein Feld des Menschlichen gibt, welches nach den herrschenden Normen unerkennbar bleibt, aber innerhalb des von gegenhegemonialen Erkenntnisformen erschlossenen epistemischen Feldes offensichtlich erkennbar ist«¹⁰. Nicht betrauerbar und somit nicht anerkennbar zu sein hat enorme Folgen für ein Leben, es ist »an den Rand gedrängt und ohne Sicherheit«¹¹. Durch das Fehlen von Unterstützung und der daraus folgenden Prekarität wird solch ein Leben nicht lebbar.¹² Es kann auch als »ein Leben, das niemals gelebt worden sein wird«¹³ bezeichnet werden. Es »ist ein Leben, um das nicht getrauert werden kann, weil es nie gelebt worden ist, das heißt, weil es überhaupt nie als Leben gezählt hat«¹⁴. Dabei ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass mit »lebbar« gerade nicht »lebenswert« gemeint ist. Das Konzept der Betrauerbarkeit möchte gerade nicht »der Unterscheidung zwischen wertvollem und betrauerbarem Leben auf der einen und entwertetem und unbetrauerbarem Leben auf der anderen Seite die-

2 Vgl. Butler, pTV, 54.

3 Vgl. dies., MdE, 141.

4 Dies., GL, 36.

5 Vgl. dies., RdK, 57.

6 Dies., MdE, 126.

7 Dies., KuA, 40. Zur Verwendung des *futurum exactum* s. auch Dies., RdK, 22.

8 Vgl. dies., GL, 10.

9 Dies., RdK, 22.

10 Dies., pTV, 52.

11 Dies., MdE, 126.

12 Vgl. dies., RdK, 27.

13 Ebd., 22.

14 Ebd., 43.

nen«¹⁵, es soll vielmehr verdeutlichen, »dass alle Leben das gleiche Recht auf Schutz vor Gewalt und Zerstörung haben«¹⁶ sollten. Die argumentative Grundlage dafür liegt im Verständnis von Gefährdung als einer allgemeinen Bedingung, die allen Leben und nicht nur einzelnen zugrunde liegt. Aufgrund dessen kann prinzipiell jedes Leben unbetrauerbar sein und sollten alle betrauerbar werden.

Aber wieso sind nicht alle Menschen betrauerbar und wieso werden nicht alle Menschen als Menschen betrachtet? Um dem nachzugehen, ist eine Analyse der Konzeption des Menschlichen erforderlich, bei der die Begriffe der Entmenschlichung bzw. Dehumanisierung ins Spiel kommen. Die Konzeption des Menschlichen beruht notwendigerweise auf einem Ausschluss¹⁷, das bedeutet, dass »die Entmenschlichung in dem Maße zur Bedingung für die Erzeugung des Menschlichen wird«¹⁸. Oder anders ausgedrückt: »Die Dehumanisierung entsteht vielmehr an den Grenzen des diskursiven Lebens, an Grenzen, die durch Verbot und Verwerfung errichtet werden.«¹⁹ Als Beispiel kann der Umgang mit dem Tod von Menschen in Kriegssituationen dienen: »Es gibt keine Todesanzeigen für die Kriegsoffer, die die Vereinigten Staaten verursachen«²⁰. Der Begriff der ›Zivilisation‹ ist ein weiteres Beispiel, das zeigt, wie das Menschliche produziert wird. ›Zivilisation‹ wirkt dabei als »kulturell beschränkte Norm«²¹ für das erwartungsgemäß Menschliche. Die Leben, die von der Konzeption des Menschlichen nicht erfasst werden, bilden somit ein konstitutives Außen. Sie leben »als das Unaussprechliche und das Fürsprache-lose [...], als diejenigen, die den verschwommenen menschlichen Hintergrund für etwas bilden, das man ›die Bevölkerung‹ nennt«²². Dieses Leben außerhalb der Norm des Menschlichen ist »das durch die Normativität zu bewältigende Problem, und diese lebende Gestalt ist zugleich das durch die Normativität wie zwanghaft Reproduzierte«²³. Hier zeigt sich also, dass die Produktion des Menschlichen erst durch die Abgrenzung vom Nicht-Menschlichen und die damit einhergehenden Ausschlüsse ermöglicht und damit eben von diesen bedingt wird. Butler konkretisiert diesen Gedanken anhand des Beispiels der Berichterstattung in Kriegszeiten, durch die es zur Entmenschlichung von Bevölkerungsgruppen kommen kann. Dazu trägt die deutende Formatierung eines Bildes bei.²⁴ Indem beispielsweise bestimm-

15 Ebd., 29.

16 Dies., *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 33.

17 Vgl. dies., GL, 50.

18 Ebd., 11

19 Ebd., 53.

20 Ebd., 51.

21 Ebd., 111.

22 Dies., KHU, 225.

23 Dies., RdK, 15.

24 Vgl. dies., GL, 175.

te Bevölkerungsgruppen in den Medien als bereits verloren oder gar als Bedrohung des Lebens dargestellt werden, wird es politisch möglich, diese aufzugeben bzw. ihren Tod als notwendig für den Schutz des eigenen Lebens zu rationalisieren.²⁵

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Überhaupt erscheinen zu können und somit erkennbar zu sein ist eine Bedingung der Anerkennbarkeit.²⁶ Die Voraussetzung dafür, erscheinen zu können ist, »auf eine ganz bestimmte und keine andere Weise zu erscheinen«²⁷, nämlich »indem man die Norm oder Normen verkörpert, durch die man Anerkennbarkeit erlangt«²⁸. Daraus folgt, dass »das Feld des Erscheinens von Anerkennungsnormen reguliert wird«²⁹. Es gibt demnach kein universelles Recht zu erscheinen³⁰, da die Sphäre des Erscheinens eben normativ begrenzt ist.³¹ Diese Begrenzung oder Regulierung der Erscheinungssphäre führt daher auch zur Etablierung einer bestimmten Realität.³²

3.2 Opfer und Besiegte

Metz plädiert dafür, die politische Dimension der Theodizeefrage in den Blick zu nehmen und beschäftigt sich daher mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit, also gesellschaftlichen Strukturen, die dem Evangelium widersprechen.³³ Dies schließt die Geschichtlichkeit des Lebens ein, zu der »die schmerzlich-leidvolle Erfahrung der Nicht-Identität durch Gewalt und Unterdrückung, durch Ungerechtigkeit und Ungleichheit«³⁴ gehört. Metz spricht hier auch von denjenigen, »die in Unterdrückung und kollektiver Verfinsterung leben«³⁵.

Dies führt dazu, dass betroffene Menschen nicht zu Subjekten werden oder solche bleiben können.³⁶ Deshalb ist ein »Widerstand gegen verweigertes Subjektsein der Menschen«³⁷ nötig, dessen Ziel es ist, »daß Menschen aus Elend und Unterdrückung überhaupt Subjekte werden und als Subjekte leben können«³⁸. Dabei besteht eine besondere Verantwortung »gegenüber den Opfern von Auschwitz, gegenüber

25 Vgl. dies., RdK, 36.

26 S. Kapitel II 1.

27 Dies., pTV, 51.

28 Ebd., 51.

29 Ebd., 55.

30 Vgl. ebd., 70.

31 Vgl. dies., RdK, 9.

32 Vgl. dies., GL, 16.

33 Vgl. Metz, ZB, 97.

34 Ders., CiG, 204.

35 Ebd., 83.

36 Vgl. Kapitel II 2.1

37 Metz, CiG, 80.

38 Ebd., 67.

den von Leid und Unterdrückung entstellten Antlitzen der armen Völker der Erde³⁹. Metz beschäftigt sich ausdrücklich nicht mit ›eigenem‹ Leid bzw. mit selbstbezüglichen Leidenserinnerungen, denn diese sind die »Wurzel aller Konflikte«⁴⁰.

Metz schreibt von der sogenannten Andersheit der Anderen⁴¹. Er hat dabei zunächst eine anthropologische Prämisse im Blick, nach der die Wahrnehmung des Selbst und der Anderen gleichursprünglich ist. Der Andere ist damit konstitutiv für die Ich-Identität.⁴² In diesem Zusammenhang fallen auch die Begriffe Andersheit und Alterität, die teilweise synonym gebraucht werden⁴³, ebenso wie das ›Anderssein‹ der Anderen. Mit diesen Begriffen wird eine Alterität auf kultureller Ebene beschrieben, ein Anderssein als die westliche Welt.⁴⁴ Dabei geht es beispielsweise um die »Eigenart der sozialen und kulturellen Identitätsbildung, mit ihren eigenen Hoffnungsbildern und Erinnerungen«⁴⁵. Metz ringt mit der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens und der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also einer neuen hermeneutischen Kultur. Diese soll sich besonders durch eine »Empfindlichkeit für Pluralität und Differenz«⁴⁶ auszeichnen. Dazu gehört die Aufgabe, »die Spur Gottes in der Andersheit der Anderen«⁴⁷ zu suchen und so auch »die Würde fremder Kulturen«⁴⁸ zu erkennen.

Metz nutzt den Begriff der ›Anderen‹ auch im Kontext seiner Ausführungen zur *memoria passionis*, welche als »Erinnerung des Leidens der Anderen«⁴⁹ zu verstehen ist. Prägend ist hier der Verweis auf Auschwitz sowie das Leid »der armen Völker dieser Erde«⁵⁰. Diese Erinnerung soll sich also sowohl auf die Gegenwart, als auch auf die »Opfer und Besiegten der Geschichte«⁵¹ richten. In Bezug auf die Gegenwart nutzt Metz den Begriff der ›Anderen‹ auch für ausgeschlossene und bedrohte Menschen, wie beispielsweise Gastarbeiter*innen und Asylsuchende⁵² sowie für die

39 Ders., ZB, 97.

40 Ders., *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 12.

41 In *GiG* (1977) nutzt Metz die Schreibweise ›andere‹ und wechselt in seinen späteren Schriften zu ›Andere‹.

42 Vgl. ders., *GiG*, 11.

43 Vgl. ders., ZB, 171.

44 Vgl. ebd., 209.

45 Ebd., 132.

46 Ebd., 158.

47 Vgl. ebd., 127.

48 Ebd., 139.

49 Ebd., 122.

50 Ebd., 97.

51 Ders., *Mp*, 92.

52 Ders., ZB, 121.

»sozialen und kulturellen Opfer der Globalisierung«⁵³. Dabei kritisiert er, dass »wir von den Ländern dieser Dritten Welt zwar gern als unseren schwach entwickelten Partnern, kaum aber als von unseren Opfern reden«⁵⁴. Metz unterscheidet also zwischen »den Armen«, die sozial und ökonomisch benachteiligt werden und »den Anderen«, die sich ethnisch und kulturell von Menschen in Westeuropa unterscheiden. Die eingeforderte Anerkennung der Armen und der Anderen sind dabei für ihn wie zwei Seiten einer Münze.

Butler beschäftigt sich nicht mit Fragen nach ethnischen oder kulturellen Unterschieden, allerdings mit Rassismus⁵⁵ und Prekarisierung. Dabei warnt sie davor, die Frage nach dem richtigen Umgang mit den Anderen ohne eine kritische Perspektive auf die Fragestellung selbst zu stellen: »Mit der Frage, wie ich einen Anderen behandeln soll, bin ich bereits in einer Sphäre sozialer Normativität eingeschlossen, denn die Andere erscheint mir überhaupt nur, sie fungiert für mich überhaupt nur als Andere, wenn es einen Rahmen gibt, in dem ich die Andere in ihrer Andersheit sehen und erfassen kann.«⁵⁶ Deshalb muss alleine die Frage danach, wer die Anderen sind, kritisch betrachtet werden. Dabei ist es hilfreich, diese Frage bewusst offen zu lassen und damit anzuerkennen, dass es nicht möglich ist, ein Leben vollkommen zu erklären. Für die Frage nach der Anerkennung der Anderen könnte dies folgendes bedeuten: »Wenn die Andere leben zu lassen zu einer neuen Definition der Anerkennung gehört, dann würde diese Version der Anerkennung weniger auf dem Wissen gründen als vielmehr auf der Einsicht in dessen Grenze.«⁵⁷ In diesem Punkt schließt sich Butler Levinas an, der dafür plädiert, die Frage »Wer bist du?« offen zu lassen und sie als Aufforderung zu verstehen.⁵⁸

53 Ders., Mp, 160.

54 Ders., ZB, 116.

55 Vgl. Butler, pTV, 51f. und dies., MdGew, 139–155.

56 Dies., KeC, 36.

57 Ebd., 57.

58 Vgl. dies., MdE, 106. Mit der Analyse diskursiver Rahmen kann Butler hier die radikale Alterität bei Levinas in Zusammenhang mit einer von Macht durchdrungenen Sozialität bringen. Vgl. Riedl, Anna Maria, *Judith Butler and Theology*, Paderborn 2021, 131.

3.3 Vulnerabilität, Gefährdetheit und Prekarität

Der Begriff der Vulnerabilität (vulnerability⁵⁹) spielt in Butlers Denken eine zentrale Rolle. Dieser ist unterschieden von der Gefährdetheit (precariousness) und von Prekarität (precarity). Vulnerabilität wird als grundlegende Bedingung von Körperlichkeit und die damit einhergehende Sozialität verstanden und ist ein wichtiger Grund für die politische Verfasstheit des Lebens.⁶⁰

Die körperliche Existenz ist, wie schon dargestellt, der Grund für eine Interdependenz des Lebens, denn der Körper ist abhängig z. B. von Bindungen, Sprache und Unterstützung und »um ›sich erhalten‹ zu können, ist er auf ein Außerhalb verwiesen«⁶¹. Butler bezeichnet diese Tatsache auch als »sozial ekstatische Struktur des Körpers«⁶², denn wir sind »kraft unseres Daseins als körperliche Wesen bereits anderen anvertraut«⁶³. Aus dieser Ausgesetztheit der Körper (bodily exposure) ergibt sich ein Risiko, da Körper »die Macht haben, zu zerstören, und der Möglichkeit ausgesetzt sind, zerstört zu werden«⁶⁴. Ausgesetztheit kann demnach sowohl zu Anerkennung als auch zu Unterwerfung führen.⁶⁵ Dieser Umstand ist es, »der unsere Zugänglichkeit für die Welt hervorbringt, der uns für sie ansprechbar macht«⁶⁶. Mit ihrem Bezug auf die Ausgesetztheit versucht Butler ein klassisches ontologisches Verständnis von Vulnerabilität zu vermeiden.⁶⁷

Vulnerabilität lässt sich als Folge oder Effekt der Ausgesetztheit verstehen. Butler geht von »einer allgemeinen menschlichen Verletzbarkeit [...], einer Verletzbarkeit, die mit dem Leben selbst entsteht«⁶⁸ aus, die sie als nicht widerlegbar ansieht. Es ist dabei von besonderer Bedeutung, dass es sich um eine allen Körpern gemein-

59 In den deutschen Übersetzungen wird ›vulnerability‹ häufig mit ›Verletzbarkeit‹ oder ›Verwundbarkeit‹ übersetzt. Zeillinger plädiert u.a. aus etymologischen Gründen für eine Übersetzung mit ›Verwundbarkeit‹. (Zeillinger, Peter, Der Mensch ist nur ohne Sicherheit, in: SaThZ 23, 1 (2019) 11–56, 15f.) Ich übersetze mit ›Vulnerabilität‹, da dieser Begriff im Gegensatz zu ›Verwundbarkeit‹ im Deutschen vielfältiger konnotiert ist und so der Konzeption Butlers von ›vulnerability‹ als Ermöglichung von Eindrücken jeglicher Art (vgl. Butler, pTV, 195.) entgegenkommt. Für theologische Perspektiven auf Vulnerabilität, s. Keul, Hildegund (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021.

60 Vgl. Butler, GL, 37.

61 Dies., KuA, 11.

62 Ebd., 11.

63 Dies., GL, 45.

64 Dies., KuA, 25.

65 Vgl. dies., MdE, 29.

66 Dies., KuA, 12.

67 Vgl. dies., pTV, 183f.

68 Dies., GL, 48.

same Vulnerabilität handelt («common corporeal vulnerability»⁶⁹). Allerdings kann Vulnerabilität erst dann ethisch und politisch berücksichtigt werden, wenn sie auch auf Anerkennung trifft.⁷⁰ Dabei wird zwischen den Begriffen der Vulnerabilität (vulnerability) und der Verletzung (injury) unterschieden. Die Verletzung ist die Ausbeutung von Vulnerabilität, denn nur weil Körper vulnerabel sind, können sie verletzt werden.⁷¹ Doch ist es wichtig zu betonen, dass Vulnerabilität nicht auf Verletzbarkeit reduziert werden kann.⁷² Zu den Wirkungen von Vulnerabilität gehören nämlich auch Offenheit und Empfänglichkeit, also die Möglichkeit überhaupt Eindrücke von außen zu bekommen.⁷³ Das bedeutet eben »auch die Möglichkeit der Befreiung von Leid, die Möglichkeit der Gerechtigkeit, ja sogar die Möglichkeit der Liebe«⁷⁴.

Neben der Ausgesetztheit des Körpers und der damit einhergehenden Vulnerabilität, ergibt sich aus der Verkörpertheit außerdem eine fundamentale Abhängigkeit (dependency). Körper sind auf vielfältige Unterstützung, wie beispielsweise Nahrung, Schutz oder Kleidung angewiesen, um existieren zu können.⁷⁵ Damit ein Leben lebbar ist, müssen also bestimmte Bedingungen vorliegen. Die körperliche Existenz beruht folglich auf einer Gebundenheit an andere, oder anders gesagt: »Diese Bindung des eigenen Überlebens ist eine konstante Gefahr des Sozialen – sein Versprechen und seine Drohung.«⁷⁶ Die Abhängigkeit sowie die Vulnerabilität führen dazu, dass Leben gefährdet (precarious) sind⁷⁷. Dies gilt für alle Leben, da es sich um soziale und körperliche Existenzen handelt.⁷⁸ Ebenso wie die Vulnerabilität wird auch die Gefährdetheit (precariousness) als ein Allgemeinzustand, der allen Leben gleichermaßen zukommt⁷⁹, eine »allgemeine und von allen geteilte Bedingung von Leben überhaupt«⁸⁰ verstanden. Sie ist keine nachträgliche Eigenschaft des Körpers, sondern »vielmehr ist das Gefährdetsein als solches mit der

69 Ebd., 61.

70 Vgl. ebd., 61. S. hier auch eine detailliertere Auseinandersetzung zum Verhältnis von Vulnerabilität und Anerkennung.

71 Butler hat in ihrer Arbeit zu hate speech ausführlich dargelegt, inwiefern und warum z.B. Sprache verletzen (injury) kann. (Vgl. dies., HS, 54.) Diese Vulnerabilität durch Sprache (linguistic vulnerability) gründet in der Abhängigkeit von der Anrede durch andere. (Vgl. ebd., 48.)

72 Vgl. dies., KuA, 50.

73 Vgl. dies., pTV, 195.

74 Dies., RdK, 64.

75 Vgl. ebd., 21.

76 Ebd., 64.

77 Vgl. ebd., 48.

78 Vgl. dies., Precarious Life, Vulnerability and the Ethics of Cohabitation, in: The Journal of Speculative Philosophy 26, 2 (2012) 134–151, 148.

79 Vgl. dies., RdK, 29.

80 Dies., KuA, 11.

Geburt koextensiv«⁸¹. Während Vulnerabilität die Möglichkeit der Gefährdetheit überhaupt erst eröffnet, bezieht sich der Begriff der Gefährdetheit mehr auf etwas, das in konkreten praktischen Situationen berücksichtigt werden sollte. Dabei wird Gefährdetheit nicht »als Eigenschaft des Subjekts, sondern als Merkmal sozialer Beziehungen«⁸² verstanden. Die Gefährdetheit des körperlichen Lebens zeigt auf, »dass unser Leben in gewissem Sinne immer schon in der Hand des Anderen liegt«⁸³, also nur als soziales verstanden werden kann. Leben sind also voneinander abhängig und aneinander gebunden.

Nun kann Gefährdetheit zwar wahrgenommen und berücksichtigt, aber dennoch nicht wirklich anerkannt (fully recognized) werden. Normen der Anerkennung können nämlich dazu führen, dass Gefährdetheit von Leben berücksichtigt oder verworfen wird. Obwohl es darum geht, die Gefährdetheit als Grundlage für Normen der Anerkennung zu etablieren, hieße dies dennoch nicht, dass dadurch »das als gefährdet Erkannte schon gemeistert, erfasst oder auch nur vollständig wahrgenommen würde«⁸⁴. Somit ist klar, dass Gefährdetheit nicht als Effekt von Anerkennung verstanden werden kann. Die jeweilige Ausprägung der Gefährdetheit (precariousness) wird als Prekarität (precarity) bezeichnet. Dabei wird Gefährdetheit als existenzielle Konzeption verstanden, während Prekarität einen politischen Begriff darstellt.⁸⁵ Prekarität basiert also auf Gefährdetheit, wird aber eben erst durch politische und soziale Umstände herbeigeführt,⁸⁶ denn sie kann »unter bestimmten politischen Bedingungen radikal verschärft oder radikal verleugnet«⁸⁷ werden. Dazu gehören beispielsweise die Organisation der Wirtschaft, soziale Beziehungen, unterstützende Infrastruktur oder soziale und politische Institutionen.⁸⁸ Die entscheidende Frage liegt nun darin, ob das Gefährdetsein wahrgenommen sowie politisch berücksichtigt wird.⁸⁹ Denn aus »der Wahrnehmung der Gefährdung eines Lebens ergibt sich natürlich nicht automatisch die Entscheidung zu dessen Schutz oder zur Sicherstellung der Bedingungen seines Fortbestandes und Gedeihens«⁹⁰.

81 Dies., RdK, 22.

82 Dies., MdGew, 243.

83 Dies., RdK, 21. Leimgruber plädiert dafür, diese, allen gemeinsame Gefährdetheit theologisch zu rezipieren. Vgl. Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 53.

84 Butler, RdK, 21.

85 Vgl. ebd., 11.

86 Vgl. dies., MdE, 13.

87 Dies., RdK, 52.

88 Vgl. dies., Precarious Life, Vulnerability and the Ethics of Cohabitation, in: The Journal of Speculative Philosophy 26, 2 (2012) 134–151, 148.

89 Vgl. dies., RdK, 20.

90 Ebd., 10.

Butler versteht Prekarität als eine mögliche Folge der Vulnerabilität und damit der Ausgesetztheit des Menschen, weshalb eine Welt anzustreben ist, »in der die körperliche Verwundbarkeit geschützt wird, ohne deshalb ganz beseitigt zu werden«⁹¹. Sie stellt beispielsweise die Frage, »warum und wie Armut in solch beunruhigender Weise zunimmt und was dagegen zu tun wäre«⁹². Aus der Vulnerabilität (vulnerability) und der Gefährdetheit (precariousness) des Körpers ergibt sich also die Möglichkeit der Prekarität (precarity), die die Gefährdetheit sichtbar macht. Butler definiert Prekarität als »den politisch bedingten Zustand, in dem bestimmte Teile der Bevölkerung unter dem Versagen sozialer und ökonomischer Unterstützungsnetzwerke mehr leiden und anders von Verletzung, Gewalt und Tod betroffen sind als andere«⁹³. Prekarität meint also den Umstand, dass es Körper gibt, die nicht das haben, was sie zum Leben brauchen und »die noch nicht als Lebewesen geschätzt werden«⁹⁴. Sie ist damit eine Folge von »ökonomischen und sozialen Bedingungen, die die Möglichkeit unseres bloßen Fortbestands zerstören, weil sie uns die Aussicht auf ein lebenswertes Leben rauben«⁹⁵. Oder anders gesagt: Prekarität macht »die Versäumnisse und Ungleichheiten sozialökonomischer und politischer Institutionen«⁹⁶ sichtbar. Die Gefahr der Prekarität kann folglich durch die politischen Verhältnisse minimiert oder maximiert werden.⁹⁷ Um Prekarität zu minimieren ist es nötig, dass unterstützende Lebensbedingungen »aufrecht erhalten werden, das heißt, sie existieren nicht als statische Größe, sondern als reproduzierbare gesellschaftliche Institutionen und Beziehungen«⁹⁸. Dabei handelt es sich beispielsweise um soziale Beziehungen oder eine stabile Infrastruktur.⁹⁹

Dabei sollte bedacht werden: »Kein Mensch entgeht der prekären Dimension des Soziallebens – sie ist, so könnte man sagen, das Verbindende unserer Nichtgegründetheit.«¹⁰⁰ Allerdings ist die Unterstützung von Leben und damit auch Prekarität ungleich verteilt, wobei Diskriminierungen wie Sexismus und Rassismus eine Rolle spielen.¹⁰¹ So sind beispielsweise Menschen ohne Papiere, illegalisierte Arbeiter*innen, Geflüchtete, Frauen mit Schleier in Frankreich oder Trans-Men-

91 Dies., GL, 60.

92 Dies., MdE, 150.

93 Dies., pTV, 48.

94 Ebd., 237.

95 Dies., Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 122.

96 Dies., pTV, 33.

97 Vgl. dies., KuA, 32.

98 Dies., RdK, 30.

99 Vgl. dies., pTV, 23, 173.

100 Ebd., 158.

101 Vgl. ebd., 67.

schen in der Türkei in besonderer Weise gefährdet.¹⁰² Ob ein Leben unterstützt wird oder nicht, »hängt grundlegend von den sozialen und politischen Netzwerken und Kreisläufen ab, in denen sich unser Körper bewegt«¹⁰³. Denn Betrauerbarkeit, also die Wahrnehmung (apprehension) eines Lebens als betrauerbar, ermöglicht erst die Wahrnehmung eines Lebens als prekär.¹⁰⁴ Und diese ist wiederum von Normen der Anerkennung geprägt.¹⁰⁵ Daraus ergibt sich die offene Frage, ob die Anerkennungsnormen zur materiellen Realität führen, »oder ob diese materielle Realität umgekehrt dafür sorgt, dass bestimmte Gruppen nicht gesehen werden müssen, denn beides scheint sich gleichzeitig zu ereignen«¹⁰⁶. Jedenfalls lässt sich festhalten, dass die ungleiche Verteilung von Prekarität eng mit den etablierten Anerkennungsnormen zusammenhängt.¹⁰⁷ Dabei ist Prekarität ein »gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Zustand, aber keine Identität«¹⁰⁸ und überschreitet daher Identitätskategorien wie beispielsweise Geschlecht oder Religion¹⁰⁹, weshalb Butler den Begriff der ›Klasse‹ nicht verwendet.¹¹⁰ Prekarisierung ist für Butler also ein Prozess, »der für eine Bevölkerung ein Klima der Unsicherheit schafft«¹¹¹. Bestimmte Leben gelten als entbehrlich¹¹² und sind damit auch dem »Gefühl einer beschädigten Zukunft«¹¹³ ausgesetzt. Hier gibt es einen Zusammenhang zur Frage der Betrauerbarkeit und deren unterschiedliche Verteilung: »Bestimmte Menschenleben werden in hohem Maße vor Verletzung geschützt und die Nichtachtung ihrer Ansprüche auf Unversehrtheit reicht aus, um Kriegsgewalten zu entfesseln. Andere Menschenleben werden nicht so schnell und entschlossen Unterstützung finden und werden nicht einmal als ›betrauenswert‹ gelten.«¹¹⁴

Butler beobachtet im Nationalismus und politischen Liberalismus etwas, das sie als Schisma oder Paradox bezeichnet.¹¹⁵ Dieses Schisma liegt in dem Versuch, die eigene Gewalt gegen andere zu rechtfertigen, während die eigene Vulnerabilität immunisiert wird.¹¹⁶ So kann es sein, dass allein die »Erweckung dieses Anscheins [...]

102 Vgl. ebd., 110.

103 Dies., KuA, 39.

104 Vgl. dies., RdK, 23.

105 Vgl. ebd., 57.

106 Ebd., 31.

107 Vgl. dies., MdE, 126.

108 Dies., pTV, 80.

109 Vgl. dies., RdK, 37.

110 Dies., *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 13.

111 Dies., MdE, 67.

112 Vgl. dies., pTV, 25.

113 Dies., MdE, 67f.

114 Dies., GL, 49.

115 Vgl. dies., RdK, 148f.

116 Vgl. dies., KuA, 32.

zu einem Ziel der Gewaltanwendung«¹¹⁷ wird. Doch für den Menschen, der konstitutiv vulnerabel ist, gibt es keine Möglichkeit der vollständigen Abschirmung von Verletzungen, vielmehr liegt das Menschliche gerade im Schwanken zwischen der Einforderung der eigenen Unversehrtheit und dem Wissen um dessen Unmöglichkeit.¹¹⁸ Daher kann die »Anerkennung eines verallgemeinerten Zustandes der Gefährdung«¹¹⁹ zur Überwindung des angesprochenen Schismas beitragen.

3.4 Auswertung

Butler und Metz beschäftigen sich, wie dargestellt, mit den Folgen fehlender Anerkennung, mit Leid und Elend der Opfer und Besiegten, mit Gefährdetheit und Prekarität. Metz geht es bei dieser Auseinandersetzung eben nicht um eigenes Leid, sondern um das fremde Leid, das Leid der Anderen, welches allerdings Auswirkungen auf die eigene Position, bis hin zur »Verletzung der eigenen religiösen Gewissheiten«¹²⁰ hat und haben muss. Auch Butler formulierte ihre Überlegungen zur Gefährdetheit und Vulnerabilität auf der Grundlage einer sozialen und körperlichen Ontologie der Interdependenz. Den beiden Ansätzen ist hier also eine alteritätstheoretische Ausrichtung gemeinsam.

Metz beschreibt seinen Ansatz einer theodizeesensiblen Theologie folgendermaßen: »So versuche ich keine Theologie mehr zu treiben mit dem Rücken zu den unsichtbaren oder gewaltsam unsichtbar gemachten Leiden in der Welt: weder mit dem Rücken zum Holocaust noch mit dem Rücken zu den sprachlosen Leiden der Armen und Unterdrückten in der Welt (und quer durch unsere Kirche).«¹²¹ In dem Hinweis auf das gewaltsam unsichtbar gemachte Leiden zeigt sich eine Sensibilität für die Frage danach, welches Leiden als Leiden sichtbar wird. Diesem Gedanken geht Metz allerdings nicht weiter nach, während Butler ihn ausführlich bespricht. Dabei stellt sie die Frage danach, wessen Leben als Leben zählt, wer folglich überhaupt betrauerbar ist und inwiefern dies normativ gerahmt ist.

Metz fordert zur solidarischen Unterstützung und Anerkennung der Opfer und Besiegten, der Armen und der Anderen auf. Diese hier vorgenommenen Benennungen werden nicht näher erläutert, so dass es scheint, als ob klar wäre, wer gemeint ist. Diese scheinbare Sicherheit der Benennung wird durch Butler hinterfragt, indem sie deutlich macht, dass keineswegs klar ist, wer »die Opfer« oder »die Anderen« sind. Analog zu ihrer Kritik am Subjektbegriff tritt sie also einen Schritt zurück

117 Dies., RdK, 164.

118 Vgl. dies., KeC, 104.

119 Dies., RdK, 52.

120 Metz, Mp, 39.

121 Ders., ZB, 96.

und analysiert die Wirkungen des Rahmens, sprich der Normen. Auf diese Weise zeigt sich: Nur bestimmte Subjekte/Leben/Andere können überhaupt als Subjekte/Leben/Andere erscheinen und andere nicht. Nämlich nur dann, wenn sie innerhalb eines bestimmten Rahmens erscheinen. Subjekte/Leben/Andere, die nicht erscheinen können, sind in Folge dessen auch nicht anerkennbar und von ihnen erlebtes Leid daher auch nicht beklagbar oder erinnerbar.¹²² Diese Rahmen oder Erscheinungssphären, auf denen die normative Konstitution des Menschlichen beruht, sind dabei auf ein konstitutives Außen angewiesen. Oder anders gesagt: Das Menschliche wird auf Kosten des Nicht-menschlichen produziert.¹²³ Um die konstitutive Exklusion von Anerkennung zu reflektieren ist also ein »kritisches Nachdenken darüber, wie die Norm des Menschlichen konstruiert und aufrechterhalten wird«¹²⁴ notwendig, um so die Möglichkeiten von Anerkennung auszudehnen, auch wenn es nie gelingen kann, dass alle anerkennbar sind. Butler spricht hier auch von einem Paradox: »Obwohl die Anerkennung [...] ausgeweitet wird, bleibt das Feld der Nichtanerkehbaren paradoxerweise erhalten und weitet sich entsprechend ebenfalls aus.«¹²⁵

So ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen »den Einen und den Anderen« bzw. »den Anerkennbaren und den Nichtanerkehbaren«. Für Metz besteht eine Kultur der Anerkennung auch in der Frage nach dem »Verhältnis der Einen zu den bedrohten und ausgeschlossenen Anderen«¹²⁶. Er kritisiert die Auffassung Habermas' von der Begegnung gleichberechtigter Diskurspartner*innen und weist darauf hin, dass gesellschaftliche Verhältnisse wie Unterdrückung und Ausschluss unbedingt mitgedacht werden müssen. Daher kann das Verhältnis der Einen zu den Anderen nicht ohne die Berücksichtigung von Gerechtigkeit gedacht werden¹²⁷, beispielsweise durch Durchbrechung von Tausch- und Konkurrenzlogiken.¹²⁸ Eine »Zuwendung der Einen zu den bedrohten und geopferten Anderen«¹²⁹ kann so zu

122 Leimgruber formuliert anhand dessen eine Herausforderung für die Theologie: »Wenn sie [die künftige Pastoraltheologie] 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 machtförmigen Diskursivität die eigenen blinden Flecken in der eventuellen Nichtanerkennung der ›Armen‹ als lebbares Leben liegen.« Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 50.

123 Vgl. Butler, pTV, 59.

124 Ebd., 59.

125 Ebd., 13.

126 Metz, Mp, 160.

127 Vgl. ebd., 194.

128 Vgl. ebd., 160f.

129 Ebd., 204.

notwendig asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen führen und ist ein Beitrag zum Kampf für das solidarische Subjektsein aller. Auch Butler denkt über dieses Verhältnis nach und spricht von einer »Veränderung des Verhältnisses zwischen den Anerkennbaren und den Nichtanerkehbaren«¹³⁰, die angestrebt werden sollte, diese wird von ihr allerdings nicht näher erläutert. Auffällig ist hier, dass Metz das benannte Verhältnis als ein ›von – zu‹ beschreibt, während Butler von ›zwischen‹ spricht. Hierin zeigen sich die verschiedenen Verständnisse von Handlungs- und Veränderungsmöglichkeiten, auf die in Kapitel 7.6 näher eingegangen wird.

Sowohl Metz als auch Butler verknüpfen also die Frage nach der Ausweitung von Anerkennung mit ihren Auseinandersetzungen zu Armut bzw. Prekarisierung. Metz bezieht sich immer wieder auf die Leidenden und Armen, auf die Ausgeschlossenen und Unterdrückten, auf die Opfer und Besiegten. Dabei verweist er auf Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Ungleichheit als Ursache für das Leiden, also auf sozial-politische Dimensionen. Er thematisiert Armut und die Armen, zieht dabei zwar keine kausale Verbindung zwischen Nicht-Subjektwerdung und Armut, nennt jedoch Unterdrückung und Armut in einem Atemzug. Dabei nimmt er allerdings keine theoretische Analyse zum Begriff der Armut vor, und erläutert nicht, wieso Menschen überhaupt vulnerabel und daher prekarisierbar sind.

Butler versteht die christliche Verantwortung als die »Notwendigkeit, für die Armen zu sorgen«¹³¹. Sie kritisiert, dass jedoch nicht hinterfragt wird, »warum es überhaupt in dieser Weise Armut geben muss«¹³². Dies wiederum leistet Butlers Analyse zur Prekarität, als einer materiellen Folge von Anerkennungsnormen. Butler bietet mit ihren Überlegungen zur Anerkennung, Interdependenz und Prekarisierung sowie zum Zusammenhang zwischen Anerkennungsnormen und Prekarität eine theoretische Grundlage zum Verständnis von Armut als gesellschaftlichem Phänomen. Daraus ergeben sich auch Hinweise darauf, wieso die Gefährdung bestimmter Leben nicht wahrgenommen bzw. nicht berücksichtigt wird. Auf diese Weise zeigen sich auch erste Ansätze für Veränderungsmöglichkeiten, die über ein bloßes Einfordern der Berücksichtigung von Gefährdung hinausgehen.¹³³ Die von Butler vorgelegte Analyse einer gemeinsamen körperlichen Vulnerabilität als Grundlage der Gefährdetheit und der Prekarität erscheint dabei kompatibel mit dem Verständnis von Leid und Armut bei Metz.

Ein Unterschied in der Herangehensweise liegt in der Benennung.¹³⁴ Metz spricht von ›den Leidenden‹, ›den Opfern‹, ›den Anderen‹¹³⁵ oder ›den Armen‹. Mit

130 Butler, pTV, 12.

131 Dies., MdE, 150.

132 Ebd., 150.

133 S. dazu Kapitel II 7.2

134 Zur Bedeutung von Benennungspraktiken s. Kapitel II 4.2

135 Zu einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Begriff des ›Anderen‹ siehe u.a. Bauer, Christian, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven

dieser Bezeichnung wird eine Identifizierung im Hinblick auf einen Zustand bzw. eine Eigenschaft vorgenommen – auch wenn er immer wieder ausdrücklich auf die dahinter liegenden politisch-sozialen Prozesse wie Unterdrückung hinweist. Butler hingegen spricht von ›den Prekarierten‹ und eben nicht vom ›Prekariat‹, wodurch der Fokus auf dem Prozess der Prekarisierung liegt, dem gewisse Leben mehr ausgesetzt sind als andere. Die Rede von Vulnerabilität oder Prekarität kann allerdings grundsätzlich riskant sein, da sie dazu verwendet werden kann, bestimmte Gruppen als vulnerabel zu definieren und damit diesen Zustand festzuschreiben.¹³⁶

Zusammenfassend zeigt sich, dass die Rede von ›den Armen‹ oder ›den Leidenden‹ bei Metz insofern wichtig ist, als dass durch sie versucht wird, das Leiden und die zugrundeliegende Unterdrückung zu thematisieren und eben nicht zu ignorieren. Butler wendet ein, dass die Benennungspraktik selbst aber unter Umständen problematisch sein kann, da sie zu Festschreibungen und Definitionen führen kann. Butlers Analysen weisen zudem daraufhin, dass die Frage, welches Leiden sichtbar wird, auch auf diskursiver Ebene gestellt werden muss. Durch eine konstitutive Exklusion der Anerkennung können nicht alle als ›Arme‹ oder ›Leidende‹ erscheinen, sind nicht alle betrauerbar. Hierin zeigt sich auch die wichtige Verbindung zwischen Anerkennungsnormen und Prekarität. Wer nicht betrauerbar ist, dessen Gefährdung wird auch nicht wahrgenommen und dessen Unterstützungsbedarf wird demzufolge nicht berücksichtigt. Auf diese Weise kann Butlers Auseinandersetzung mit Betrauerbarkeit und Prekarität aus meiner Sicht als wichtige Ergänzung für die NPTh gelesen werden.

und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute), Stuttgart 2017, 333–347. Penzold, Michael/Tchoungui, Thomas (Hg.) Wer ist der Andere für mich? Beiträge zu einer theologischen Begegnung mit Afrika (Ökumenische Religionspädagogik 8), Berlin/Münster 2014. Fuchs, Brigitte/Haslinger, Herbert, Die Perspektive der Betroffenen, in: Ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1, Mainz 1999, 220–230.

136 Vgl. Butler, pTV, 186ff.

4. Sprache

Die Beschäftigung mit der Sprache spielt in Butlers Theorien eine bedeutende Rolle. Als Vertreterin des linguistic turn geht sie davon aus, dass Sprache »Modus und Ort der Konstruktion sozialer Wirklichkeit«¹ ist, gleichzeitig ist Sprache diskursiv gerahmt. Denn Diskurse als »Systeme des Denkens und Sprechens«² sind »insofern produktiv, als sie das, was sich überhaupt sinnvoll formulieren lässt, ermöglichen«³. Butler sieht daher im Sprechen mehr als eine Deskription oder Kommunikation. Sprache ist vielmehr performativ und ihr Gebrauch ist politisch wirksam, sie hat die Macht zu handeln und Subjekte zu konstituieren.

Bei Metz stellt sich die Frage nach Sprache anders. Ohne sich auf diskurstheoretische Überlegungen zu beziehen, fragt er danach, worüber auf welche Weise gesprochen wird. Sein Augenmerk richtet sich also auf inhaltliche Aspekte des theologischen Sprechens und die Feststellung, dass Leiden oft nicht zur Sprache gebracht wird. Hinzu kommt seine kritische Auseinandersetzung mit der von Foucault gestellten Frage: Wer spricht?

Um der Thematik nachzugehen stelle ich zunächst Metz kritische Analyse der (theologischen) Sprache dar (4.1). Anschließend widme ich mich der Funktion von Sprache in Butlers Theorien, wobei der Schwerpunkt auf sprachlicher Konstitutions- (4.2) und Handlungsmacht (4.3) liegt. In der Auswertung (4.4) folgt eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen formulierten Fragestellungen: »Wer spricht?« (Foucault), »Wie nach Auschwitz sprechen?« (Metz), »Wer leidet?« (Metz), »Wer zählt?« (Butler).

1 Villa, Paula-Irene, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York² 2012, 19.

2 Ebd., 20.

3 Ebd., 20.

4.1 Leid zur Sprache bringen

Metz beschäftigt sich in unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem Thema Sprache, die hier anhand der folgenden drei Fragen skizziert werden sollen: Welche Sprache wird gesprochen? Wird Leid zur Sprache gebracht? Wer spricht von Gott?

Er versteht die sogenannte Gotteskrise auch als Sprachkrise, denn »Gott kommt [...] nicht mehr vor«⁴. Dabei ist eine Rede von Gott allerdings nicht ohne die Rede zu Gott, also den Gebeten, denkbar, wobei Gebete keinen Glauben voraussetzen, sondern durch sie auch gesagt werden kann, »dass man nicht glaubt, wenn man nur versucht, es – Gott zu sagen«⁵. Metz charakterisiert das Christentum als eine »Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in praktischer Absicht«⁶, was sich an der Bedeutung von Narrationen in der Bibel sowie in der christlichen Nachfolge zeigt. Das Christentum und seine Großerzählungen⁷ basieren auf Gründungserzählungen, die »historisch durchwachsene Erzählungen sind«⁸. Daher ist auch eine »narrativ-praktische Grundverfassung der Theologie«⁹ geboten, die durch eine rein argumentative Theologie gefährdet ist.¹⁰ Metz wirbt daher für »eine andere Art, geschehene und wirkende Erlösung [...] zur Sprache zu bringen«¹¹, also eine andere Rhetorik. Denn eine Theologie, die die Bedeutung der Erzählung für das Christentum in ihrer eigenen Praxis nicht wertschätzt, läuft Gefahr, das Thema zu verfehlen.¹² Metz betreibt also eine »theologische Apologie des Erzählens«¹³. Dabei wird deutlich, dass christliche Nachfolgeschichten immer einen appellativen Charakter haben, denn »sie suchen im Erzählen der Geschichte das zuhörende Subjekte zu verwandeln und damit zur Nachfolge zu disponieren«¹⁴.

Dabei stellt sich die Frage danach, wie bzw. welche Sprache gesprochen wird. Metz stellt fest, dass die Rede von Gott häufig von einer »Verblüffungsfestigkeit gegenüber allen Katastrophen und allen leidvollen Erfahrungen der Nichtidentität«¹⁵ geprägt ist. Sein Anliegen ist es, dies zu ändern: »Gesucht ist eine Sprache, [...] die vom Mut zur persönlichen Umkehr ebenso spricht wie vom Mut zum Wachen, zum

4 Metz, Mp, 82.

5 Ebd., 82.

6 Ders., GiG, 205.

7 Vgl. ebd., 209.

8 Ders., Mp, 228.

9 Ders., GiG, 197. (S. dazu ausführlich Metz, GiG, 197–210.)

10 Vgl. ebd., 206.

11 Ebd., 134.

12 Vgl. ebd., 206.

13 Ebd., 197.

14 Ebd., 64.

15 Ders., Mp, 99.

Aufwachen«¹⁶. Die Rede von Gott gründet dabei in der Rede zu Gott, also in der Sprache der Gebete, die »viel beunruhigender, viel ungetrösteter, viel weniger harmonisch, [...] viel widerstandsfähiger, viel weniger geschmeidig und anpassungsbereit, viel weniger vergesslich«¹⁷ ist. Die Sprache der Gebete ist daher keine »Sprache der trostreichen Beruhigung des Leids, sondern der ungetrösteten Rückfrage aus dem Leid«¹⁸, sie ist »eine Leidenssprache, eine Krisensprache, eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache des Aufschreis«¹⁹. Zu ihr gehört auch das Aushalten der Differenz zwischen dem Göttlichen und dem menschlichen Glauben, also das »Eingeständnis des Nichtwissen- und Nichtsagenkönnens«²⁰, wodurch die Gebetssprache eine »arme« Sprache und eine Sprache des Schreis aufgrund des Leidens an Gott ist.²¹ Der Schrei ist dabei »vor allem der dramatische Ausdruck für jenes in der Theodizeefrage ausführlich erörterte Vermissungswissen«²².

Metz fragt also, worüber nicht gesprochen wird und klagt besagtes Vermissungswissen gegenüber der Theologie ein. Er formuliert ein »Erschrecken darüber, daß man der christlichen Gottesrede üblicherweise die himmelschreiende Leidensgeschichte der Schöpfung so wenig ansieht und anhört«²³. Theologie kann nach Auschwitz nicht »ungerührt [...] einfach weiterreden«²⁴, sie muss die Leidensgeschichte zum »Horizont und Korrektiv des Handelns und Sprechens«²⁵ machen. Das bedeutet konkret eine Veränderung der »Formulierung der christlichen Gottesrede«²⁶ aufgrund der dem Evangelium widersprechenden Unterdrückungsverhältnisse. So fragt Metz: »Müsste nicht wenigstens jetzt – nach dieser Katastrophe – die Frage nach Ort und Rang der menschlichen Leidensgeschichte im Logos der Theologie auftauchen?«²⁷ Oder anders: »Sprechen wir als christliche Theologen heute so, wie wir gestern, vor Auschwitz gesprochen haben?«²⁸

Dafür ist es zentral, »fremdes Leid zur Sprache zu bringen«²⁹, wobei die Anerkennung der Autorität der Leidenden eine Möglichkeit ist, wie das Leid der

16 Ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 25.

17 Ders., *Mp*, 99.

18 Ebd., 91.

19 Ebd., 37.

20 Ebd., 105.

21 Vgl. ebd., 32, 105.

22 Ebd., 99f.

23 Ders., *ZB*, 172.

24 Ders., *Mp*, 48.

25 Ders., *GiC* 224.

26 Ebd., 13.

27 Ders., *Mp* 59.

28 Ebd., 50.

29 Ders., *ZB*, 201.

»Vielen hörbar zur Sprache gebracht werden könnte«³⁰. Daraus ergibt sich nicht nur eine Änderung des Inhalts des Sprechens, sondern auch der Sprache selbst, die klein, arm und verletzbar³¹ sowie gefährdeter und ungeschützter³² wird. Es gilt, die »menschliche[n] Leidensgeschichte [...] zur Lehrerin der Gottessprache zu machen«³³. Eine solche theodizeesensible Sprache ist dabei »eine Rede, die nicht eigentlich eine Antwort, sondern immer eine Frage zu viel hat«³⁴. Als Beispiel für eine Theologie in armer Sprache kann »eine Karsamtagssprache der Christologie, die nicht [...] eine reine Siegersprache ist«³⁵ gelten. Ein weiteres Beispiel ist die biblische Gottesrede, »die durch eine Frage elementar ›gebrochen‹ ist, durch die [...] Theodizeefrage«³⁶. Von Gott lässt sich demnach nur in einer leidempfindlichen Sprache sprechen.³⁷

Neben der Frage danach, welche Art der Sprache gesprochen wird und ob das Leid zur Sprache kommt, stellt sich aber auch die Frage danach, wer eigentlich von Gott spricht. So bezeichnet Metz die Frage: »Wer redet – wann und wo – für wen und in welcher Absicht – von Gott?«³⁸ als konstitutiv für die Theologie. Mit Bezug auf die Lehrdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils plädiert Metz gegen eine kirchliche Betreuungsmentalität und für die Mündigkeit aller Gläubigen. Dieses »Subjektwerden aller Glaubenden in der Kirche«³⁹ bedeutet, dass beispielsweise Laien oder Nicht-Theolog*innen in der Kirche nicht »nur Adressaten, sondern [...] Subjekte der Glaubenssprache«⁴⁰ sein sollen. Selbst zur Sprache zu finden ist also ein wichtiges Kriterium um Glaubenssubjekt zu werden.⁴¹ Daher ist es eine Aufgabe der Theologie, das »(auch sprachliche) Dabeiseinkönnen des Volkes in der Kirche«⁴² zu unterstützen und dafür einzustehen, »daß die Leute ›dabeisein‹, ›mitmachen‹ können,

30 Ders., GiG, 54.

31 Vgl. ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 64.

32 Ders., Mp, 72.

33 Ebd., 113.

34 Ebd., 153.

35 Ebd., 23. Zum Karsamstag bei Metz s. auch Zechmeister, Martha, *Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens*, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 50–78. Zur Karsamtagsexistenz siehe Wiese, Hans-Ulrich, *Karsamtagsexistenz. Eine Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst*, Regensburg 2002.

36 Metz, Mp, 153.

37 Vgl. ders., ZB, 201. Ders., GiG 185, 202.

38 Ders., Mp, 231.

39 Ebd., 93.

40 Ebd., 93.

41 Vgl. ders., GiG, 147.

42 Ebd., 149.

daß sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt der Kirche werden«⁴³, damit eben nicht nur Theolog*innen und Kleriker von Gott sprechen, sondern alle Glaubenden.

Über die Frage nach der Sprache der Leidenden und ihrem Platz im kommunikativen Handeln, gerade auch nach Auschwitz, haben Metz und Jürgen Habermas kontrovers diskutiert.⁴⁴ So fragt Metz »ob es denn so ausgemacht sei dass die letzte Intention der menschlichen Sprache die Verständigung sei und nicht vielleicht doch – der Schrei«⁴⁵. Oder er wirft Habermas vor:

»In diesen ›Kleinen Politischen Schriften‹ kann man die eindrucksvolle Bemerkung lesen, Auschwitz habe das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt. Hätte aber eine solche Aussage nicht auch Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch auch alle Wunden?«⁴⁶

Metz spricht sich dabei klar gegen eine Trennung von memoria und ratio aus und stellt dem Konzept der kommunikativen Vernunft seinen Ansatz einer anamnetischen Vernunft gegenüber.

4.2 sprachliche Konstitutionsmacht

Butler geht, wie bereits dargestellt, davon aus, dass das Subjekt durch die Sprache, genauer durch die Anrufung, konstituiert wird. Daher lässt sich auch davon sprechen, dass »die ›Existenz‹ des Subjekts in einer Sprache ›verwickelt«⁴⁷ ist. Sie bezieht sich dabei vor allem auf das Konzept der Interpellation bei Louis Althusser.⁴⁸ Zur sprachlichen Konstitution gehören die Ansprache sowie die Namensgebung. Diese Konstitution ist nicht so zu verstehen, dass sie den Körper »im wörtlichen Sinn ins Dasein bringt oder ernährt. Vielmehr wird eine bestimmte gesellschaftliche Existenz des Körpers erst dadurch möglich, daß er sprachlich angerufen wird«⁴⁹. Oder anders gesagt: Wir beginnen erst »in dem Augenblick des Angesprochenwerdens sozusagen in gewisser Hinsicht zu existieren«⁵⁰. Dabei handelt es sich um eine

43 Ebd., 146.

44 Vgl. dazu bspw. Arens, Edmund, Eine mühsame Allianz. Jürgen Habermas und Johann Baptist Metz, in: Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus 112, 7–8 (2018) 28–30.

45 Metz, Mp, 100.

46 Ebd., 220.

47 Butler, HS, 51.

48 Vgl. ebd., 44–51. Bzw. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie (Positionen 3), Hamburg 1977, 108–153.

49 Butler, HS, 15.

50 Dies., GL, 155.

konstitutive Voraussetzung von Leben, weil »wir nicht existieren können, ohne den Anderen anzusprechen und von ihm angesprochen zu werden«⁵¹ Die Konstitution geschieht also »noch vor der Ausbildung unseres Willens«⁵². Dabei nimmt Butler keine positivistische Beschreibung des Anderen vor, sondern beschreibt eine »Situation des Angesprochenseins, die Forderung, die von anderswo an uns herantritt, manchmal ein namenloses Anderswo«⁵³.

Doch solch eine Ansprache kann auch bedrohend wirken, denn »adressiert werden trägt ein Trauma in sich«⁵⁴. Eine Adressierung kann den Effekt haben, den* die Adressierte*n festzuschreiben und zu lähmen, allerdings eröffnet sie auch die Möglichkeit einer sich widersetzenden Antwort.⁵⁵ Ähnliches gilt für die Namensgebung: »Ein Name tendiert dazu, das Benannte festzuschreiben, es erstarren zu lassen, zu umgrenzen«⁵⁶. Es ist also davon auszugehen, »daß der Körper durch die Anredeformen wechselweise erhalten und bedroht wird«⁵⁷. Die sprachliche Konstitutionsmacht ist unabhängig davon wirksam, ob die Benannte sich diese aneignet bzw. überhaupt erkennt⁵⁸ und ob eine Benennung überhaupt intendiert ist.⁵⁹ Die Wirksamkeit liegt vielmehr in der Geschichtlichkeit des Namens und seiner Wiederholung in einer Bezeichnungskette, durch die dessen Bedeutung konstituiert wurde.⁶⁰ Dem Namen kommt also Macht zu, er eröffnet das sprachliche Dasein und kann ebenso verletzen. Dies gilt ebenso für die Sprache im Allgemeinen: »Wenn die Sprache den Körper erhalten kann, so kann sie ihn zugleich in seiner Existenz bedrohen.«⁶¹

Butler unterscheidet zwischen der Macht des Namens, die eine sprachliche Existenz ermöglicht und der Macht der Benennung, die eine gesellschaftliche Existenz ermöglicht und der das Subjekt unterworfen bleibt. Denn auch »nachdem das Subjekt einen Eigennamen erhalten hat, bleibt es der Möglichkeit unterworfen, erneut benannt zu werden«⁶². In diesem Sinne korrespondiert die Macht der Benennung mit der Macht des Namens. Eine Benennung kann verletzen und dies ist »eine fortwährende Bedingung des sprechenden Subjekts«⁶³. Eine sol-

51 Dies., KeG, 45f.

52 Dies., GL, 155.

53 Ebd., 155.

54 Dies., KeG, 95.

55 Vgl. dies., HS, 10. S. dazu auch Kapitel II 7.1

56 Butler, HS, 61.

57 Ebd., 14.

58 Vgl. ebd., 55.

59 Vgl. ebd., 64.

60 Vgl. ebd., 63.

61 Ebd., 16.

62 Ebd., 53.

63 Ebd., 53.

che Benennung wird jedoch nicht von einem als souverän verstandenen Subjekt vorgenommen, da »das benennende Subjekt immer ebenfalls benannt ist«⁶⁴. Die bei einer Benennung verwendeten sprachlichen Bezeichnungen können sowohl verletzend als auch anerkennend wirken. Sie sind »Effekte und Instrumente eines gesellschaftlichen Rituals, die oftmals durch Ausschluß und Gewalt über die sprachlichen Bedingungen einer Überlebensfähigkeit der Subjekte entscheiden«⁶⁵.

4.3 sprachliche Handlungsmacht

Butler versteht Sprache als Handlung, als ein Werkzeug und in Form der Ansprache auch als eine konstituierende Macht. Sie beschreibt dies folgendermaßen: »Wir tun Dinge mit der Sprache, rufen mit der Sprache Effekte hervor, und wir tun der Sprache Dinge an; doch zugleich ist die Sprache selbst etwas, was wir tun.«⁶⁶ Sprache steht außerdem in einer engen Beziehung zum Körper, da »das Sprechen selbst eine körperliche Handlung ist«⁶⁷. Zugleich ist Sprache ein soziales Phänomen, denn in ihr »besteht immer ein Verhältnis von Geben und Nehmen«⁶⁸. Butler betont ausdrücklich, dass Sprechen eine Form des Handelns bzw. des Tuns⁶⁹ und somit ein Akt der Macht ist.⁷⁰ Neben einem Verständnis von Sprache als Konstitutionsmacht legt sie damit eine Theorie der sprachlichen Handlungsmacht vor.⁷¹

Als Grundlage dazu dient die Sprechakttheorie von John Langshaw Austin⁷², in der verschiedene Formen von Sprechakten unterschieden werden. An dieser Stelle sind besonders die illokutionären und perlokutionären Sprechakte von Bedeutung. Illokutionäre Akte rufen ihren Effekt im Moment des Sprechens hervor und tun dies mittels Konventionen; Sagen und Tun fällt also zusammen. Perlokutionäre Akte wirken mittels Konsequenzen und führen so zu bestimmten Ereignissen.⁷³ In beiden Fällen handelt Sprache machtvoll.⁷⁴ Diese sprachliche Handlungsmacht verknüpft Butler mit dem Konzept der Performativität im Anschluss an Jacques Derrida, Pierre Bourdieu und Eve Kosofsky Sedgwick. Performativität meint dabei eine »Eigenschaft sprachlicher Äußerungen, durch die im Moment des Äußerns etwas

64 Dies., MdE, 189.

65 Dies., HS, 16.

66 Ebd., 19.

67 Ebd., 22.

68 Dies., KeG, 82.

69 Vgl. ebd., 140.

70 Vgl. ebd., 137.

71 Vgl. dies., HS, 31.

72 Vgl. ebd., 11f.

73 Vgl. ebd., 24.

74 Vgl. dies., pTV, 42.

geschieht oder ins Leben gerufen wird«⁷⁵. Performative Äußerungen sind also wirksam und rufen Effekte hervor. Daher spielt die performative Äußerung auch im Rahmen der Konstitution von Subjekten und deren Reformulierung eine entscheidende Rolle.⁷⁶ Performativität wirkt demnach konstruktiv, auch indem sie »eine praktische Wahrnehmung des Körpers herzustellen vermag«⁷⁷. Butler bemerkt: »Performative Äußerungen müssen nicht nur als Handlungen neu gedacht werden, die jemand, der Sprache öffentlich benutzt, ausführt, sondern gerade auch als gesellschaftliche Rituale, als wirkungskräftige Praxisformen«⁷⁸. Wie in Kapitel 7.5 gezeigt wird, ist Performativität dabei nicht auf sprachliche Handlungen beschränkt, sondern kann auch körperlichen Handlungen zukommen.⁷⁹

Ein Beispiel für die Handlungsmacht von Sprache ist *hate speech*, bei der sich deutlich zeigt, dass Sprache wirkmächtig ist und verletzen kann. Verletzung, als ein in erster Linie physisches Phänomen, kann dennoch durch Sprache hervorgerufen werden.⁸⁰ Hate speech kann als ein perlokutionärer Akt begriffen werden, denn es gibt eine Kluft, »die den Sprechakt von seinen künftigen Effekten trennt«⁸¹. Das heißt, dass »kein Sprechakt die Verletzung als Effekt vollziehen muß«⁸². Es ist also keineswegs gesagt, dass sprachliches Handeln immer effektiv handelt, was Austin als verfehlte performative Äußerungen beschreibt.⁸³ Es ist daher schwierig zu klären, in welchem Fall Wörter verletzen. Es sind nicht bestimmte Worte, die verletzen, es ist auch nicht alleine der Kontext, der darüber entscheidet, ob ein Wort verletzt oder nicht und es ist auch nicht alleine eine Frage der Interpretation.⁸⁴ Um zu entscheiden, ob Wörter verletzen, müssen die »Art und Weise des Einsatzes von Wörtern«⁸⁵, also die »Einsatzformen der Sprachmacht«⁸⁶, betrachtet werden. Doch die Verletzung liegt nicht allein im Effekt der Worte, sie ist vielmehr »der Modus der Anrede selbst [...], der das Subjekt anruft und konstituiert«⁸⁷. Der Grund für die Verletzbarkeit durch Sprache liegt also in der sprachlichen Existenz. Daraus folgt

75 Ebd., 41.

76 Vgl. dies., HS, 249.

77 Ebd., 249.

78 Ebd., 249.

79 Vgl. dies., pTV, 43.

80 Vgl. dies., HS, 14. S. dazu auch Morrison, Toni, *Mouth Full of blood. Essays, Speeches, Meditations*, London 2020.

81 Butler, HS, 31.

82 Ebd., 30.

83 Vgl. ebd., 33.

84 Vgl. ebd., 27.

85 Ebd., 27.

86 Ebd., 28.

87 Ebd., 10.

auch der enorme Effekt, den hate speech haben kann: »Durch das Sprechen verletzt zu werden bedeutet, daß man Kontext verliert, also buchstäblich nicht weiß, wo man ist.«⁸⁸ Damit geht auch ein Verlust der Selbstkontrolle einher, der damit zusammenhängt, dass »gerade die Unbeständigkeit des eigenen ›Ortes‹ innerhalb der Gemeinschaft der Sprechenden sichtbar«⁸⁹ wird.

Die Frage nach der Wirksamkeit der Sprache stellt sich auch für die Verwendung von Begriffen in theoretischen Auseinandersetzungen. Butler nutzt beispielsweise Begriffe wie ›Leben‹ oder ›das Soziale‹. Das bedeutet für sie jedoch nicht, einen Begriff »als ein ›Gegebenes‹ zu betrachten, sondern nur, dass ich auf seine Wichtigkeit insistiere«⁹⁰. Und doch kann eine Analyse Begriffe als gegeben setzen, um dadurch die von ihnen ausgehende Wirkung untersuchen zu können.⁹¹

4.4 Auswertung

In dieser Auswertung stehen folgende Fragen im Mittelpunkt: »Wer spricht?« (Foucault), »Wie nach Auschwitz sprechen?« (Metz), »Wer leidet?« (Metz), »Wer zählt?« (Butler).

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Gotteskrise thematisiert Metz auch immer wieder die Sprache. Er bezieht sich dabei auch direkt auf die Arbeiten von Foucault und zitiert aus dessen Archäologie des Wissens: »Es kann durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er.«⁹² Metz folgert: »Es geht hier offensichtlich um Rede, um Sprache, wenn es um den Tod Gottes und den Tod des subjekthaften Menschen geht.«⁹³ Das hier angeführte Zitat von Foucault findet sich in »Archäologie des Wissens« als Teil seiner rhetorischen Strategie gegen das humanistische Denken und beginnt mit: »Sie können nicht ertragen (und man kann sie auch ein wenig verstehen), wenn man ihnen sagt: ›Der Diskurs ist nicht das Leben: seine Zeit ist nicht die Eure; in ihm versöhnt Ihr Euch nicht mit dem Tode«⁹⁴. Wie von Metz benannt, stehen also der Tod Gottes, der Tod des Subjekts und die Sprache im Verhältnis zueinander. Für Foucault

88 Ebd., 13.

89 Ebd., 13.

90 Dies., KHU, 333.

91 Vgl. ebd., 334.

92 Foucault, Michel, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 301.

93 Metz, Mp, 90.

94 Vgl. Foucault, Michel, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 301.

ist ›Subjekt‹ ein sprachliches Konstrukt, eine diskursive Praktik.⁹⁵ Sprache funktioniert demnach als produktives Bezeichnungsfeld und ist daher eine Möglichkeitsbedingung des Subjekts. Auf diesem Ansatz basiert auch Butlers Konzept des konstituierten Subjekts.⁹⁶

Metz weist also auf eine wichtige Frage der Diskurskritik hin: »Wer spricht?« Er bezeichnet sie als »Ausgangsfrage derer, die ausziehen, um nachzuweisen, dass es die der Sprache unterstellten Subjekte gar nicht gibt, weder göttliche noch menschliche. Es gibt keine Subjekte, heißt es da, sondern nur Diskurse, die sich zu Subjekten reimen lassen«⁹⁷. Die auch von Foucault behandelte Frage geht auf Nietzsche zurück⁹⁸ und wird von Foucault als erste Frage der Diskursanalyse bezeichnet.⁹⁹ Es handelt sich um die Frage nach der gesellschaftlichen Stellung des*der Sprechenden, also der Sprechpositionen und der dieser zugesprochenen Macht. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Sprechpositionen ihrerseits diskursiv gerahmt sind:

»Zum einen also leben Diskurse von der gesellschaftlichen Macht jener, die sich ihrer bedienen – zum anderen aber, und damit untrennbar verschränkt, ist diese gesellschaftliche Macht auch eine Position, die von bestimmten Diskursen als spezielle und mit Macht ausgestattete Sprecherposition erfordert, ermöglicht und vorgegeben wird.«¹⁰⁰

Neben dieser Ausrichtung auf Sprechhandlungen kann die Frage »Wer spricht?« auch anders gewendet werden, denn Foucault betreibt Diskursanalyse unter Durchstreichung von begründenden Autor*innen. Von wem eine Äußerung getätigt wurde spielt für die Frage nach Diskursen keine Rolle.¹⁰¹

In seiner Auseinandersetzung mit Foucault hält Metz fest:

»Ich frage mich, ob hier am Ende unsere gesamte gelehrte, strukturalistische und poststrukturalistische Semantik und Semiotik nicht mit einem höchst fragwürdigen Einstieg gearbeitet hat. Das Christentum jedenfalls empfiehlt einen Wechsel in der Ausgangsfrage. Für das Christentum lautet diese Ausgangsfrage nicht: ›Wer spricht?‹, sondern: ›Wer leidet?‹ So fragt Religion, wenn sie nach Subjekten fragt.

95 Ebenso wie z.B. ›Mensch‹. Vgl. Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971.

96 S. Kapitel II 2.2

97 Metz, Mp, 90f.

98 Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971, 370.

99 Vgl. Foucault, Michel, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 75f.

100 Sarasin, Philipp, Michel Foucault zur Einführung, Hamburg, 72020, 120.

101 Vgl. Foucault, Michel, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 178.

Und auch nach der Sprache des Menschen. Denn für sie gehört die Sprache nicht zuerst den Diskutierenden sondern den Leidenden.«¹⁰²

Er nimmt hier also einen Perspektivwechsel vor, indem er den Fokus weg von den Sprechenden hin zu den Leidenden verschiebt. Dennoch, Metz setzt sich nicht ausdrücklich mit den Subjekten der Leidenssprache und deren Konstitution auseinander, er behandelt das Thema, wie dargestellt, im Kontext der Rede der Theologie und Kirche von Gott. Allerdings wird angedeutet, dass Leiden auch mit Sprachlosigkeit verknüpft ist, wenn beispielsweise die Rede von den »sprachlos Vereinsamten«¹⁰³ ist. Im Zusammenhang mit Narrationen hingegen erwähnt Metz die Unterdrückten als Sprecher*innen, die Geschichten erzählen, »die eben nicht nur dazu verführen, die eigene Unterdrückung und die eigene Unmündigkeit zu zelebrieren; also gefährliche, freiheitssuchende Geschichten«¹⁰⁴. Dennoch bleibt vage, was damit gemeint ist, dass den Leidenden die Sprache »gehören« soll, denn der Fokus liegt hauptsächlich darauf, dass das Leiden in der Rede von Gott zur Sprache gebracht werden muss. Inwiefern allerdings die Leidenden selbst Subjekt der Leidenssprache sein können und was es dazu bedarf, dass sie gehört werden, bleibt dabei offen. Die Forderung nach Unterstützung des sprachlichen Dabeiseinkönnens als Aufgabe der Theologie formuliert Metz im Hinblick auf die Sprache von Gott, nicht vom Leiden. Dabei bleibt allerdings auch offen, wie diese Unterstützung konkret aussehen kann.¹⁰⁵

Da für Foucault Sprache nicht Instrument eines souveränen Subjekts ist, ist auch seine Frage danach, wer spricht nicht als Frage nach dem Subjekt gemeint, ebenso wenig würde er einem possessiven Verhältnis zwischen Mensch und Sprache zustimmen. Die Frage danach, wem die Sprache gehört, stellt sich für Foucault also nicht bzw. kann aus seinem Diskursverständnis heraus nur mit »niemandem« beantwortet werden. Denn der »Mensch« und sein »Sprechen« – als Denkformen – sind Produkte diskursiver Praktiken und Dispositive, und nicht diese Produkte des »Menschen«.

Die von Metz vorgeschlagenen Antwortmöglichkeiten haben eine andere Ebene im Blick. In Anlehnung an den Diskursbegriff bei Habermas ließe sich die Frage »Wem gehört die Sprache?« vielleicht mit »den Diskutierenden« beantworten – die Auseinandersetzung zwischen Habermas und Metz steht hier sicherlich im Hintergrund, beinhaltet aber andere Fragestellungen, als die Debatte um Foucault und

102 Metz, Mp, 91.

103 Ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 186.

104 Ders., GiG, 230.

105 Hier stellt sich außerdem die Frage danach, inwiefern eine so verstandene Unterstützung paternalistische Züge aufweist.

wird daher an dieser Stelle nicht vertieft. Eine weitere Diskussion der Ansätze von Foucault und Metz (und anderen modernen Denker*innen) ist hier allerdings relevant und wird in dieser Arbeit indirekt mit Butler als Gesprächspartnerin geführt.

Metz zufolge soll die Sprache also den Leidenden gehören. Dahinter steckt möglicherweise die etwas andere Frage: »Wer soll sprechen?« oder »Wer sollte gehört werden?« Mit dieser Umformulierung ergibt sich eine inhaltliche Nähe zu einer zentralen Fragen Butlers: »Wer zählt?«, »Wessen Sprechen zählt?«, »Wessen Stimme zählt als Stimme?«¹⁰⁶. Dabei ist zu beachten, dass Metz eine Gründung theologischer Rede in methodologisch atheistischen Sprachtheorien (hier nennt er die Diskurstheorie als Beispiel) grundsätzlich ablehnt.¹⁰⁷ Das Anliegen der folgenden Auseinandersetzung besteht indes nicht in einer Gründung theologischer Rede, sondern in einer Befragung des Sprachverständnisses bei Metz.

Metz stellt die wichtige Forderung, Leid durch die Anerkennung der Autorität der Leidenden hörbar zur Sprache zu bringen. Bei der Forderung danach, etwas »zur Sprache zu bringen« handelt es sich um eine Frage der (sprachlichen) Repräsentation. Es geht also darum, dass etwas nur wahrgenommen und berücksichtigt werden kann, wenn es vorkommt, also repräsentiert wird. Wird das Leid verschwiegen, so bleibt bzw. wird es unsichtbar und damit bedeutungslos. Diese Forderung nach Repräsentation wird von Butler diskurskritisch hinterfragt: Wessen Leid ist als Leid erkennbar? Wessen Leid erscheint als Leid? Denn nur, wenn Leid als solches erkennbar wird, kann es auch zur Sprache gebracht werden. So geraten die produktiven und damit auch verwerfenden Anerkennungsnormen und die Begrenzung der Erscheinungssphäre in den Blick. Es kann demnach nicht davon ausgegangen werden, dass »alles« Leid erkennbar und daher repräsentierbar ist.¹⁰⁸

Ob und wie Leid zur Sprache gebracht werden kann, ist für Metz auch eine Frage danach, welche Sprache gesprochen wird, hierin zeigt sich eine Sensibilität für die Wirkung von unterschiedlichen Sprechweisen. Dabei benennt er verschiedenen Sprachtypen: die Gebetssprache, die Leidenssprache, die Erzählung, die Krisensprache, die Karsamtagssprache und die Argumentationssprache. In diese Reihe gehören auch der Schrei und die Sprachlosigkeit, auch wenn es sich nicht um Sprachtypen im engeren Sinne handelt. Er fordert also eine leidempfindliche Sprache der Theologie¹⁰⁹ und eine »ganz neue Sprech- und Aussageweise der Kirche«¹¹⁰.

106 S. dazu Kapitel II 3.1

107 Metz, Mp, 115.

108 Die Frage, ob fremdes Leid überhaupt repräsentierbar ist wird in Kapitel II 6.2 und II 6.3 auf Grundlage der Ansätze von Suess und Spivak behandelt.

109 Dazu wäre eine Auseinandersetzung mit Paul Celan interessant, für den seine Dichtersprache zugleich Mördersprache war. S. dazu Emmerich, Wolfgang, Nahe Fremde. Paul Celan und die Deutschen, Göttingen 2020.

110 Metz, ZB, 19f. (Herv.i.O.)

Wie gesprochen wird ist also keineswegs unbedeutend, dass Sprechen aber repräsentieren kann bleibt unhinterfragt.

Butler versteht Sprache als performative Handlungsmacht und fragt danach, was das Sprechen, unabhängig davon welcher Sprachtyp genutzt wird, tut, also welche Wirkungen und Einsetzungsmechanismen beim Sprechen am Werk sind. Butler bezieht sich dabei unter anderem auf Toni Morrisons Aussage: »Die repressive Sprache repräsentiert nicht nur Gewalt; sie ist Gewalt.«¹¹¹ Von besonderem Interesse ist hier die Frage nach den sprachlichen Bezeichnungen. Diese können sowohl verletzend bzw. gewalttätig als auch anerkennend wirken und sie entscheiden damit über die sprachlichen Bedingungen der Überlebensfähigkeit. Es geht also um die Frage nach dem Gebrauch von Begriffen und dessen implizite Grenzziehungen. Metz nimmt in seinen Arbeiten Benennung wie ›die Opfer‹, ›die Unterdrückten‹ oder ›die Anderen‹ vor, um bestimmte Gruppen von Menschen und die Auswirkungen gesellschaftlicher Machtverhältnisse auf diese zu beschreiben. Ziel dessen ist, die Sichtbarmachung und Repräsentation des Leidens, um Solidarität zu ermöglichen und einzufordern.

Mit Butler kann danach gefragt werden, welche (unbeabsichtigten und dem Anliegen widersprechenden) performativen Auswirkungen diese Benennung haben kann. Es handelt sich also um die Frage, wie die sprachlichen Praktiken wirken. So geht es Butler beispielsweise darum, dass die sprachliche Praktik, »bestimmte Gruppen von Menschen unter dem Primärmerkmal der Gefährdung zusammenzufassen«¹¹², implizieren kann, diesen Menschen »ihre eigenen Netzwerke, Theorien und Analysen, ihre eigene Solidarität und ihre eigenen effektiven Oppositionskräfte«¹¹³ abzuspochen. So fordert sie auch eine »kritische Überprüfung der Kategorie ›Minderheit‹«¹¹⁴. Auf diese Weise zeigt sich, dass durch Benennungen Ausschlüsse, wie in diesem Fall das Absprechen von Handlungsfähigkeit, reproduziert werden können. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass Benennungen nicht notwendig seien. Butler versucht daher einen anderen Umgang. Sie verzichtet weitestgehend auf Benennungen von Personengruppen, sondern arbeitet stattdessen mit Beschreibungen der Umstände sowie gesellschaftlichen Praktiken, beispielsweise durch die Verwendung des Begriffs ›Prekarisierung‹. Zugleich fragt sie: »Wie nennen wir diejenigen, die nicht als ›Subjekte‹ im hegemonialen Diskurs erscheinen können? Eine naheliegende Antwort wäre, die Frage zurückzugeben: Wie nennen sich die

111 Vgl. Butler, HS, 21. Morrison, Toni, Nobel Lecture 1993, in: Peterson, Nancy J. (Hg.), Toni Morrison. Critical and Theoretical Approaches, Baltimore/London 1997, 267–273, 269. »Oppressive language does more than represent violence; it is violence; does more than represent the limits of knowledge; it limits knowledge.«

112 Butler, MdGew, 226.

113 Ebd., 232.

114 Dies., RdK, 138.

Ausgeschlossenen selbst?»¹¹⁵ Butlers Theorie zur Performativität von Sprache wirft damit einen kritischen Blick auf das, was durch sprachliche Praktiken mit-gesagt wird. Auf diese Weise zeigt sich, dass die Reflexion der eigenen Benennungspraxis eine entscheidende Rolle bei der Frage der Repräsentation spielt.¹¹⁶

Auch bei Metz ist eine Sensibilität für Sprache als Handlung erkennbar. Diese erwähnt er im Hinblick auf die Nachfolgerzählungen, bei denen sowohl der Hörende als auch die »Täter des Wortes«¹¹⁷ entscheidend sind. Diese Nachfolgerzählungen bewirken im besten Fall, dass die Hörenden ebenfalls zu Erzählenden und damit zu Handelnden werden. Erzählungen haben damit das Potenzial zur Veränderung.¹¹⁸ Sprachliches Handeln ist auch bei der Sakramentenspendung von Bedeutung, da diese aus einer »Einheit von Erzählung als wirkendem Wort und praktischer Wirkung im selben Sprechvorgang«¹¹⁹ besteht. Diese Überlegungen lassen jedoch nicht auf ein grundsätzliches Verständnis der Performativität von Sprache schließen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Eines der großen Anliegen der NPT^h ist, dass Leid zur Sprache gebracht, also sichtbar gemacht wird. Butler wendet dagegen ein, dass aufgrund begrenzter Erscheinungssphären nie alles Leid als solches erkennbar sein kann. Zudem müssen die performativen Auswirkungen des Sprechens berücksichtigt werden, aufgrund derer die repräsentative Sprache immer auch mit Grenzziehungen und Festschreibungen einhergeht. Der Versuch, Leid sichtbar zu machen, muss daher mit einer kritischen Reflexion der Benennungs- und Repräsentationspraktiken¹²⁰ einhergehen.

115 Dies., pTV, 54.

116 Zur Auseinandersetzung mit Repräsentation als politisch-theologischem Problem, besonders in Auseinandersetzung mit Schmitt s. auch Manemann, Jürgen, Carl Schmitt über die Kraft des Repräsentativen im römischen Katholizismus, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 272–285. Mantl, Wolfgang, Repräsentation beim frühen Carl Schmitt, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 286–294. Werbick, Jürgen, Repräsentation – eine theologische Schlüsselkategorie? in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 295–302. Metz, Johann Baptist, Bemerkungen zum »Katholischen Prinzip« der Repräsentation. Ein Nachtrag zu »Monotheismus und Demokratie«, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 303–307.

117 Metz, GiG, 205.

118 S. dazu Kapitel II 7.1

119 Metz, GiG, 201. Metz verweist hier ausdrücklich auf John Langshaw Austin.

120 S. Kapitel II 6.3

5. verantworten

Die Frage nach ethischer Verantwortung zielt sowohl bei Butler als auch bei Metz auf mehr Gerechtigkeit, daher werden hier zunächst die jeweiligen Gerechtigkeitsbegriffe dargestellt.

Laut Butler ist Gerechtigkeit mehr, als »die Behebung einzelner Ungerechtigkeiten«¹, so dass eine »Liste der Forderungen nicht die ganze Bedeutung der geforderten Gerechtigkeit ausschöpfen würde«². Allerdings kann die Erfüllung einzelner Forderungen zu strukturellen Veränderungen führen. Butler streitet für ein lebbares Leben für alle, für ein »Leben also, das auch gelebt werden kann«³. Dabei werden Bedingungen eines lebbaren Lebens benannt, die sich vor allem auf die Interdependenz des Lebens, also seine »organischen und anorganischen Wechselbeziehungen«⁴ beziehen. Auf diese Weise soll ausdrücklich davon abgesehen werden, die Bedingungen eines lebbaren Lebens festzuschreiben, denn das würde dazu führen, »ein einheitliches Ideal dieses Lebens zu postulieren«⁵. Daraus würde sich die Postulierung eines Ideals des Menschen ergeben, die notwendigerweise Leben unsichtbar macht und ausschließt und somit Teil des Problems, aber nicht Teil der Lösung wäre.⁶ Daher ist auch die Abgrenzung der Begriffe ›lebbar‹ und ›lebenswert‹ wichtig, denn es geht eben nicht um eine neue Normierung von Leben, sondern um eine egalitäre Konzeption des lebbaren Lebens. Grundlage dessen ist die Gefährdung des Lebens, als allgemeine Bedingung von Leben.⁷ Lebbarkeit ist also bedingt und wird durch verschiedene prekäre Bedingungen minimiert.⁸ Lebbar wird ein Leben erst dann, wenn es die nötige »Unterstützung und förderliche Bedingungen«⁹ bekommt. Dazu gehören die vorhandenen »sozialen, ökonomischen und poli-

1 Butler, MdE, 144.

2 Dies., pTV, 39.

3 Ebd., 267f.

4 Ebd., 176.

5 Ebd., 176.

6 Vgl. ebd., 176f.

7 Vgl. dies., RdK, 29.

8 Vgl. dies., MdE, 143.

9 Dies., RdK, 27.

tischen Strukturen«¹⁰ ebenso wie eine unterstützende Infrastruktur.¹¹ Die gewährte Unterstützung wiederum hängt davon ab, »wie ich betrachtet und behandelt werde und davon, wie diese Betrachtung und Behandlung das Leben erleichtert oder ihm seine Lebbarkeit nimmt«¹², also von den bestehenden normativen Rahmen. Dabei führen Normen nicht nur zu einer ungleichen Unterstützung von Leben, sondern können auch selbst Leben weniger lebbar machen¹³, indem sie bestimmte Formen des Lebens ausschließen und sanktionieren. Daher gilt es, die Zwänge der Normen zu lockern und die Erscheinungssphäre auszuweiten, um so das Verständnis des Menschlichen auszudehnen.¹⁴ Die Forderung nach »einem gleichermaßen lebbareren Leben«¹⁵ kann unter anderem zu einer gerechten Verteilung öffentlicher Ressourcen führen sowie zu einer demokratischen und nachhaltigen Selbstverwaltung. Ziel dabei ist »eine egalitäre gesellschaftliche und politische Ordnung, in der eine lebbarere Interdependenz möglich wird«¹⁶.

Metz begreift die Frage nach ethischer Verantwortung »über den Begriff des ungerechten bzw. auch des unschuldigen Leidens«¹⁷ und verknüpft sie so mit der Theoziefrage¹⁸. Der Glaube an den »Gott einer universalen Gerechtigkeit«¹⁹ und die Verheißung der Gerechtigkeit durch die Auferstehung²⁰ können dabei als Ermöglichung der christlichen Liebe, als Suche nach Gerechtigkeit gesehen werden.²¹ Dieser Glaube an das Reich Gottes bedeutet somit auch eine »Hoffnung auf universale Gerechtigkeit, also auf Gerechtigkeit für die Toten und ihre vergangenen Leiden«²². Gleichzeitig kennt die Bibel den »Hunger und Durst nach Gerechtigkeit«²³, dieser Durst ist »eine ungetröstete Rückfrage an Gott selbst«²⁴. Doch auch im Angesicht dieser Frage bleibt die Rede von Gott eine »Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit«²⁵. Anders gesagt besteht Politische Theologie auch in einem »Übersetzungsprozeß zwischen Reich Gottes und Gesellschaft«²⁶. Damit ste-

10 Dies., pTV, 197.

11 Vgl. ebd., 32.

12 Dies., RdK, 57.

13 Vgl. dies., pTV, 177.

14 Vgl. ebd., 48.

15 Ebd., 95.

16 Ebd., 95.

17 Metz, ZB, 187.

18 Vgl. ders., Mp, 43.

19 Ders., CiG, 85.

20 Vgl. ebd., 89.

21 Vgl. ders., ZB, 91.

22 Ebd., 110.

23 Ebd., 125.

24 Ders., Mp, 168.

25 Ebd., 20.

26 Ders., CiG, 105.

hen alle Kämpfe für Gerechtigkeit immer auch unter einem eschatologischen Vorbehalt²⁷, denn sie beziehen sich auf »einen eschatologischen Begriff von Veränderung«²⁸. Dieser lebt vom Glauben an die »Neuschöpfung des Menschen in Christus«²⁹, im »Noch-Nicht der ausstehenden Gerechtigkeitsmacht Gottes«³⁰ und findet gerade darin die Möglichkeit sich für eine menschlichere Welt einzusetzen.

Ein Nachdenken über ethische Fragestellungen wirft zwangsläufig auch die Frage nach der Handlungsfähigkeit auf. Wie schon beschrieben hält Butler die Ausgeschlossenen keineswegs für nicht handlungsfähig. Sie kritisiert daher ein Nachdenken über Prekarisierung, wenn es »die Möglichkeit einer effektiven politischen Organisation ausschließt und Widerstand gegen Gewalt und ihre Ursachen verhindert«³¹, ebenso wie »Konzepte oder Vorgaben im Namen jener zu formulieren, die eine solche neue Form selbst schaffen und leben werden«³². Bei der Frage nach Handlungsfähigkeit ist außerdem zu beachten, dass es verschiedene Versionen von Handlungsfähigkeit gibt und daher die des globalen Nordens nicht unkritisch auf Menschen im globalen Süden übertragen werden kann. Butler schließt sich in diesem Punkt Chandra Mohantys Kritik³³ am westlichen Feminismus an, die darauf hinweist, dass solch eine unkritische Übertragung von Konzepten der Handlungsfähigkeit auf Frauen im globalen Süden auch fälschlicherweise eine »homogene Auffassung davon erzeugt, wer sie sind und was sie wollen«³⁴. Dabei hinterfragt Butler die Rede von »den Gefährdeten« und das damit einhergehende Konstituieren als Opfer, da dadurch die Widerstandsmöglichkeiten und die Handlungsfähigkeit der bezeichneten Menschen aus dem Blick geraten und so dem Paternalismus Vorschub geleistet werden könnte.³⁵

Metz äußert sich nicht explizit zur Frage der Handlungsfähigkeit. Er merkt jedoch an, dass der »Gott des Evangeliums kein Gott der Sieger, sondern eher einer der Sklaven«³⁶ ist. Daraus ergibt sich, dass auch Menschen, die in Unterdrückung leben

27 Vgl. ebd., 96.

28 Ebd., 114.

29 Ebd., 114.

30 Reikerstorfer, Johann, Politische Theologie als »negative Theologie«. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: Ders. (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 11–49, 31.

31 Butler, MdE, 161.

32 Ebd., 249.

33 S. Mohanty, Chandra, Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, in: Mohanty, Chandra Talpade/Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hg.), Third World Women and the Politics of Feminism, Indiana 1991, 61–88.

34 Butler, GL, 65.

35 Vgl. dies., MdGew, 232f.

36 Metz, CiG, 84.

und daher nicht zum Subjekt werden können, von Gott sprechen und an ihn glauben, also handeln können. Er spricht außerdem von den Ohnmächtigen, »die keine Macht haben, welche der Macht der Liebe vorausliegt, die keine anderen Verbündeten haben als die gefährlichen Erinnerungen an eine unabgeholte Freiheit«³⁷. Dabei führt Unterdrückung nicht zwangsläufig zu Hoffnungslosigkeit, vielmehr lebt »auch im sozial beschädigten Volk eine religiöse Sehnsucht«³⁸, die mehr ist als sogenanntes Opium. Hoffnung ist daher gerade kein »Privileg der Späteren, der Durchkommenen, der Endsieger der sozialen und politischen Entwicklung«³⁹.

Nachdem nun die Überlegungen zu Gerechtigkeit und Handlungsfähigkeit dargestellt wurden, werden die von Metz formulierte christliche Veränderungsethik (5.1) sowie eine Ethik aufgrund der Gefährdetheit bei Butler (5.2) vorgestellt. Daran schließt sich die Auseinandersetzung mit der Forderung nach universaler Solidarität bei Metz an (5.3). Dies führt zur Frage der Verantwortung, die sich nach Butler aus der Interdependenz der Leben ergibt (5.4). In der Auswertung werden die Differenzen der beiden Ansätze im Hinblick auf die diskursive Rahmung ethischer Fragestellungen und das Konzept der Solidarität analysiert (5.5).

5.1 christliche Veränderungsethik

Metz sucht nach einem neuen Politikverständnis und skizziert dazu eine Politik *ex memoria passionis*, also ein »politisches Handeln aus dem Gedächtnis der Leidensgeschichte der Menschen«⁴⁰. Diese Politik könnte zu neuen Formen der Solidarität ermutigen und erinnert daran, dass Frieden und Freiheit nicht auf Kosten anderer durchgesetzt werden können. Dabei grenzt Metz die NPTh sowohl von der Sozialethik⁴¹, als auch von einer politischen Ethik⁴² ab. Für ihn ist Theologie nicht primär Ethik, sondern Eschatologie. Er warnt vor einer »Verwandlung der Eschatologie in Ethik«⁴³, da dies dazu führt, den zeitlichen Charakter der Apokalyptik zu ignorieren. Die Fokussierung der Eschatologie hilft auch dabei, einem »unmittelbaren und radikalen Zusammenfall von politischer und ethischer Praxis, wie er für totalitäre politische Konzeptionen typisch sein mag«⁴⁴ zu entgehen. Gleichzeitig ist die gesellschaftliche christliche Praxis natürlich ethisch bestimmt.⁴⁵ Diese christliche Ethik

37 Ders., ZB, 73.

38 Ders., GiG, 143.

39 Ebd., 143.

40 Ebd., 107f.

41 Vgl. ebd., 34.

42 Vgl. ders., ZB, 27.

43 Ders., Mp, 127.

44 Ders., ZB, 81.

45 Vgl. ders., GiG, 69.

versteht Metz als politische Veränderungsethik und eben nicht als konservative Ordnungsethik.⁴⁶ Veränderungsethik ist dabei eine »Ethik des möglichen und tatsächlichen Wandels«⁴⁷, wobei es nicht nur um einen Wandel innerhalb bestehender politischer Verhältnisse, sondern auch um einen Wandel der politischen Ordnungen selbst geht. Dabei zielt eine christlichen Veränderungsethik auch darauf ab, »politischen Veränderungen die Basis des Hasses und der Gewalt«⁴⁸ zu entziehen.

Metz kritisiert eine Ethik ohne Apriori, die »zur reinen Verträglichkeitsethik, zur Akzeptanz- oder Rechtfertigungsethik«⁴⁹ wird, da sie aufgrund einer fehlenden Kriteriologie Handeln erst im Nachhinein rechtfertigt und dessen Ziele und Grenzen nicht definieren kann. Er sieht eine Aporie in ethischen Überlegungen im »Zeitalter der ›postmodernen‹ Fragmentierung«⁵⁰: Während ethische Fragen längst nicht mehr nur das Handeln des Einzelnen betreffen, sondern durch technische und ökonomische Entwicklungen deutlich langfristiger und breiter angelegt sein müssen, steht gleichzeitig jedes universale ethische Denken in der Kritik, der Pluralität einer globalisierten Welt nicht gerecht zu werden. Metz sieht in der Moral die Bedingung der Autonomie der Vernunft.⁵¹ Damit geht die Notwendigkeit einer neuen Verbindung von Politik und Moral einher.⁵² Diese ist notwendig, damit Politik nicht allein durch die »Geißel von Ökonomie und Technik im Zeitalter der entgrenzten Märkte und einer zunehmend entgrenzten Biopolitik«⁵³ bestimmt wird. Vielmehr geht es um »die Mobilisierung der geistigen und moralischen Kräfte durch eine radikale Demokratisierung des Unterbaus der Gesellschaft, ein Aufrichten der Freiheit und der effizienten Verantwortung von unten her«⁵⁴. Diese Verbindung von Politik und Moral besteht in der »Imagination fremden Leidens, aus der eine überschießende, unkalkulierte Parteilichkeit für die Schwachen und Nichtvertretenen reifen soll«⁵⁵. Anspruch ist also, das Leid der Fremden und Anderen im politischen Handeln zu bedenken und einzubeziehen. Daher gilt: »Dieses Verständnis von Politik ist und bleibt moralisch aufgeladen. Das wird man ihm immer wieder zum Vorwurf machen. Doch was wäre die Alternative?«⁵⁶

Metz diskutiert einen möglichen christlichen Beitrag zur Entwicklung einer Weltmoral, die im Einklang mit Autonomie und Emanzipation stehen muss.

46 Vgl. ders., Mp, 169.

47 Ders., ZB, 45.

48 Vgl. ebd., ZB, 171.

49 Ders., Mp, 203.

50 Ders., ZB, 198.

51 Vgl. ders., Mp, 201f.

52 Vgl. ders., GiC, 106.

53 Ders., Mp, 161.

54 Ders., GiC, 106.

55 Ebd., 119.

56 Ders., ZB, 184.

Emanzipation meint dabei nicht die »pure Verneinung jeglicher Autorität«⁵⁷ sondern schließt die Anerkennung und den »Gehorsam gegenüber der Autorität der Leidenden«⁵⁸ als Grundlage einer Weltmoral ein. Die Autorität der Leidenden gründet in der Gleichheit aller Menschen und dem daraus folgenden moralischen Schluß: »Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht.«⁵⁹ Diese Autorität ist absolut, sie ist eine, »die vor jeder Abstimmung, vor jeder Verständigung aller Menschen verpflichtet und die deshalb von keiner Kultur und keiner Religion, auch von der Kirche nicht, hintergangen und relativiert werden kann«⁶⁰.

Metz bestimmt eine christliche Veränderungsethik inhaltlich als Auflehnung gegen »Verhältnisse, die dem Evangelium direkt widersprechen – wie Entwürdigung, Ausbeutung, Rassismus«⁶¹. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer »Formulierung der christlichen Gottesrede [...] in Kategorien des Widerstands und der Veränderung«⁶². Dies folgt auch aus einem praktischen Verständnis des Gottesgedanken, denn er ist eben »kein Überbaugedanke, der sich widerspruchlos über alle Verhältnisse breiten ließe; vielmehr ein eingreifender Gedanke, ein Widerstandsgedanke«⁶³. Zu dieser Veränderungsethik gehört auch die Liebe auf gesellschaftlicher Ebene, also die »unbedingte und ›selbstlose‹ Entschlossenheit zur Freiheit und zur Gerechtigkeit für die Anderen«⁶⁴. In der Nachfolge Jesu drückt sich diese Liebe als die »Berücksichtigung des Leidens der Anderen – bis hin zum Leid der Feinde«⁶⁵ aus. In ihr zeigt sich auch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe⁶⁶ so dass von einer »mystisch-politische Doppelverfassung der Nachfolge«⁶⁷ gesprochen werden muss. Daher gehört zu dieser Liebe auch eine Kritik an Gewalt und gewaltsam wirkenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Unter Umständen kann es dabei zu Situationen kommen, in denen es revolutionärer Gewalt – als letztem Mittel – bedarf um Ungerechtigkeit zu beenden.⁶⁸

Metz spricht weiter von einer »Mystik der Compassion als politische Mystik«⁶⁹, deren kategorischer Imperativ »Aufwachen, die Augen öffnen!«⁷⁰ lautet. Zu dieser

57 Ders., Mp, 79.

58 Ebd., 202.

59 Ebd., 161.

60 Ebd., 161.

61 Ebd., 232.

62 Ders., GiG, 13.

63 Ders., ZB, 88.

64 Ebd., 32.

65 Ebd., 200.

66 Vgl. ders., Mp, 19.

67 Ders., Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg/Basel/Wien³1977, 47.

68 Vgl. ders., ZB, 19.

69 Ders., Mp, 158.

70 Ebd., 166.

Mystik gehört also ein gelebter Widerstand gegen die Unmenschlichkeit der Welt⁷¹, sie macht die Kirche zu einer »Kirche der Mitleidenschaft als lebendiger Ausdruck ihrer Gottesleidenschaft«⁷². Eine solche Mystik ist es, die »die Menschen durch eigene Leidensfähigkeit fähig macht, am Leiden anderer zu leiden und gerade so dem Mysterium Seiner Passion nahe zusein«⁷³. So, dass das Gebet einer Mystik der offenen Augen angesichts des Leidens zum Schrei wird.⁷⁴ Eine so verstandene Mystik trägt das Leid der Menschen vor Gott und leidet ebenso an Gott selbst, da sie die Theodizee-Frage offen hält. Dieses Leiden an Gott kann sich in einem Schrei vor Gott ausdrücken, einem Schrei nach Gerechtigkeit.⁷⁵ Neben der Mystik der Compassion zeigt sich politisch bewusster Glaube auch in einer »Spiritualität der befreiten Freiheit«⁷⁶. Diese beinhaltet auch die Bereitschaft am Leid der anderen zu leiden, wozu es gehört, sich »nicht nur über das ein Gewissen bilden, was sie anderen tun oder nicht tun, sondern auch über das, was sie unbekümmert zulassen, daß es anderen geschieht«⁷⁷. Eine Spiritualität der befreiten Freiheit beinhaltet auch die Kontemplation, die ein Weg sein kann, jenseits gesellschaftlicher Plausibilitäten zu denken und »die Kraft zu jener Selbstlosigkeit, die ein befreiendes Handeln im Interesse der Anderen, der Minoritäten etwa, verlangt«⁷⁸ zu finden.

Metz bezieht sich in seinen Arbeiten immer wieder auf das Schreiben der Synode der deutschen Bistümer »Unsere Hoffnung«⁷⁹. Denn das Christentum ist ein Ort der »Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten«⁸⁰ und einer »ständig bedrohten und umstrittenen, aber unzerstörbaren Hoffnung auf universale Gerechtigkeit«⁸¹. Die christliche Hoffnung gründet in der Erinnerung an Jesu Christi, diese Erinnerung »enthält eine bestimmte Antizipation der Zukunft als einer Zukunft der Hoffnungslosen, der Gescheiterten und Bedrängten«⁸². Der Glaube an eine solche Zukunft ist eine Aufgabe der Kirche als »Tradentin einer Hoffnung«⁸³. Christ-

71 Vgl. ders., ZB, 98.

72 Ders., Mp, 179.

73 Ders., GiG, 142.

74 Vgl. ders., Mp, 107.

75 Vgl. ebd., 107.

76 Ders., GiG, 99.

77 Ebd., 99.

78 Ders., ZB, 72.

79 Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Präsidium der Gemeinsamen Synode der Bistümer – Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg i. Br. 1976, 84–111.

80 Metz, GiG, 227.

81 Ders., ZB, 110.

82 Ders., GiG, 95.

83 Ders., ZB, 127.

liche Hoffnung ist damit eschatologisch⁸⁴ und insofern »eine immer noch zeitlich gespannte Erwartung«⁸⁵. Es ist eine »Hoffnung als Naherwartung«⁸⁶. Dabei bleibt sie zugleich eine Hoffnung, die sich auf die Weltgeschichte als Heilsgeschichte bezieht⁸⁷, und um einen eschatologischen Vorbehalt weiß.⁸⁸ Diese christliche Hoffnung kennt allerdings auch Trauer und Leiden und ist daher nicht von der »negativen Gestalt der Hoffnung als Leiden an Gott«⁸⁹ zu trennen.

5.2 Ethik aufgrund der Gefährdetheit

Für Butler gründet Ethik in der Gleichwertigkeit und der Interdependenz des Lebens⁹⁰, sie ist »eine Folge des nachhaltigen Angesprochenenseins und Ansprechbarseins«⁹¹. Ethik basiert also nicht auf Vereinbarungen oder Entscheidungen, sondern auf einer geteilten Bedingtheit von Leben⁹² und der sich daraus ergebenden geteilten Vulnerabilität. Es geht dabei darum, »für ein Verständnis der ethischen Verpflichtung zu kämpfen, das in der Gefährdetheit begründet liegt«⁹³. Oder anders gesagt: Dass alle Leben grundsätzlich von Prekarität bedroht sind, ist ein »Grund für unsere potenzielle Gleichheit und unsere wechselseitige Pflicht, gemeinsam die Bedingungen für ein lebbares Leben zu schaffen«⁹⁴. Ethik wird daher auch nicht als »Disposition oder Handlung eines fertigen Subjekts [...], sondern vielmehr als relationale Praxis in Erwidern auf eine Pflicht, die ihren Ursprung außerhalb des Subjekts hat«⁹⁵ verstanden. Butler nutzt beispielsweise im Untertitel ihrer Auseinandersetzung mit Gewaltlosigkeit die Bezeichnung

84 Vgl. ebd., 158.

85 Ders., Mp, 45.

86 Ders., GiG, 165.

87 Vgl. ders., ZB, 110.

88 Vgl. ebd., 32.

89 Ders., Mp, 23.

90 Vgl. Butler, pTV, 61. Für eine Auseinandersetzung mit Butler aus Sicht theologischer Ethik s. Riedl, Anna Maria, Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (Gesellschaft – Ethik – Religion 8), Paderborn 2017. Schaupp, Walter, Judith Butler. Herausforderungen aus der Sicht einer theologischen Ethik, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 149–171.

91 Butler, RdK, 167.

92 Vgl. dies., pTV, 160.

93 Ebd., 158.

94 Ebd., 279.

95 Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 19.

»ethisch-politisches Geflecht«⁹⁶ (ethico-political bind). Damit wird einer Trennung von Politik und Ethik widersprochen, denn Ethik ist immer schon in Gesellschaftstheorien präsent, genauso wie ethische Fragen politisch geprägt sind⁹⁷, weshalb das Augenmerk auf die Überschneidungen der beiden Sphären gelegt werden sollte.⁹⁸

In ihren Überlegungen zu moralischen Urteilen bezieht sich Butler sowohl auf Adorno als auch auf Nietzsche. Sie stellt zunächst klar, dass Ethik nicht allein darin besteht, »moralische Urteile zu fällen und zu rechtfertigen«⁹⁹. Außerdem kritisiert Butler, im Anschluss an Talal Asad¹⁰⁰, dass in herkömmlichen moralischen Urteilen das Verstehen mit dem Urteilen zusammenfällt. Denn üblicherweise wird dabei folgendermaßen vorgegangen: »Wir definieren das Phänomen, um zu wissen, worüber wir reden, und anschließend urteilen wir dann über dieses Phänomen.«¹⁰¹ Butler betont allerdings, dass die Definition schon ein Urteil enthält und »an diesem Punkt verliert die Unterscheidung zwischen Deskriptivem und Normativem ihre Klarheit«¹⁰². Schon bei der Definierung sind also Normen und Deutungsrahmen wirksam. Wenn dies nicht beachtet wird, basieren moralische Urteile auf einer »Karte der Realität«¹⁰³, die möglicherweise falsch ist. Damit stellt sich Butler nicht dagegen, überhaupt Urteile zu fällen, sondern plädiert für eine kritische Reflexion der Normativität von Definitionen und Beschreibungen.¹⁰⁴ Zu dieser kritischen Haltung gehört, »Urteile auszusetzen, um den Anderen erst einmal überhaupt zu erfassen«¹⁰⁵. Ist dies nicht der Fall, so »dient uns die Verurteilung dazu, den Anderen zum Nichtanerkenbaren zu machen«¹⁰⁶. Dabei ist zu bedenken, dass ein Urteil immer auch eine Beziehung des Beurteilten zum Beurteilenden voraussetzt¹⁰⁷ und ein »Modus der Anrede«¹⁰⁸ ist.

96 Dies., MdGew.

97 Vgl. dies., KeG, 20 und dies., MdE, 107.

98 Vgl. dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 18f.

99 Dies., KeG, 60.

100 Asad, Talal, On Suicide Bombing, New York 2007.

101 Butler, RdK, 144.

102 Ebd., 144f. Zum Verhältnis von Macht und Wissen s. Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt¹⁰1992, 39: »[...] ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt)/daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen/daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, daß nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.«

103 Ebd. 135.

104 Vgl. ebd., 146.

105 Dies., KeG, 59.

106 Ebd., 61.

107 Vgl. ebd., 60.

108 Ebd., 61.

Doch wie sieht eine Ethik aus, die einem postsouveränen Subjektverständnis Rechnung trägt? Im Anschluss an Adorno denkt Butler über die sogenannte ethische Gewalt nach.¹⁰⁹ Eine Ethik, die von der Selbsttransparenz und Souveränität der Subjekte ausgeht und damit nicht deren Begrenzung berücksichtigt, tut diesen Subjekten Gewalt an.¹¹⁰ Um die Begrenztheit von Menschen zu berücksichtigen ist daher ein »fragiles und fehlbares Subjekt der Ethik, charakterisiert eher durch seine Grenzen als durch seine Souveränität«¹¹¹ gefragt. Dies folgt auch daraus, dass das Subjekt konstituiert und damit sich selbst enteignet ist.¹¹² Dabei handelt es sich um eine nach-hegelianische Form der Ethik, »die auf unserer gemeinsamen und unabänderlichen Teilblindheit in Bezug auf uns selbst gründet«¹¹³. Eine solche Ethik braucht die »Bereitschaft, die Grenzen der Anerkennung selbst anzuerkennen und einzugestehen, dass wir dort, wo wir behaupten, uns selbst zu kennen und uns selbst darzustellen, auf bestimmte Weisen scheitern, auf Weisen, die aber wesentlich sind für das, was wir sind«¹¹⁴. Diese Begrenzung gilt nicht nur bezüglich des Subjekts selbst, sondern auch im Hinblick auf die Fragen nach Anerkennbarkeit und der Möglichkeit zu Erscheinen.¹¹⁵ Denn die klassische ethische Frage »Was soll ich tun?« setzt schon ein ›ich‹ voraus und dieses ›ich‹ ist eben ein konstituiertes, bedingtes und durch Normen hervorgebrachtes.¹¹⁶

Nun folgt aus einer Ethik des postsouveränen Subjekts aber nicht, dass Subjekte keine Verantwortung übernehmen könnten. Dagegen argumentiert Butler folgendermaßen:

»Wenn man sich selbst gerade aufgrund seiner Beziehungen zu anderen undurchsichtig ist, und wenn eben diese Beziehung zu anderen der Austragungsort der eigenen ethischen Verantwortlichkeit ist, dann kann daraus sehr wohl folgen, dass das Subjekt gerade in seiner Undurchschaubarkeit für sich selbst einige seiner wichtigsten ethischen Bindungen unterhält.«¹¹⁷

Mit Adorno lässt sich weiter fragen: »Wie soll ich ein gutes Leben anstreben, wenn ich gar kein nennenswertes Leben besitze oder wenn das Leben, um das ich mich be-

109 Vgl. ebd., 14ff.

110 Vgl. ebd., 11.

111 Ebd., 10.

112 Vgl. ebd., 20.

113 Ebd., 54.

114 Ebd., 54.

115 Vgl. ebd., 144.

116 Vgl. ebd., 8.

117 Ebd., 29.

mühe, als entbehrlich erachtet wird und sogar schon abgeschrieben wurde?¹¹⁸ Anerkennbarkeit und Lebbarkeit des Lebens sind damit Voraussetzungen dafür, überhaupt ethische Fragen stellen zu können. Erst wenn das Leben lebbar ist, lässt sich die Frage stellen, wie das Leben geführt werden sollte.¹¹⁹ Hierin liegt eine wichtige Überschneidung politischer und ethischer Fragen. Daher muss bedacht werden, dass es Menschen gibt, »die nicht im Horizont der Ethik erscheinen können, die keine Personen sind oder nicht als die Art von Wesen erachtet werden, mit denen man in ein ethisches Verhältnis treten kann oder muss«¹²⁰. Wer als Mensch zählt, entscheidet sich entlang von politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die Teil der Rahmenbedingungen sind, »vor deren Folie bestimmte Leben als lebenswert erscheinen – und damit zugleich als wert, dass man sie beschützt und für sie kämpft – und andere dagegen als nicht schützenswert«¹²¹. Eine ethische Haltung lässt sich allerdings nur zu denjenigen entwickeln, die sichtbar und erkennbar sind¹²², weshalb eine Kritik der Anerkennungsnormen ein notwendiger Teil der Ethik sein muss. An diesem Punkt zeigen sich erneut die »politischen Modalitäten grundlegender ethischer Fragestellungen«¹²³.

Ethik ist eine »Folge des nachhaltigen Angesprochenenseins und Ansprechbarseins«¹²⁴. Daraus ergibt sich, dass es »auf globaler Ebene keine Ethik ohne eine nachhaltige Praxis der Übersetzungsarbeit geben kann«¹²⁵. Übersetzung wird dabei sowohl im Hinblick auf historische als auch auf kulturelle Räume gedacht. An diesem Punkt widerspricht Butler dem Konzept des ethischen Anspruchs durch den Anderen bei Levinas¹²⁶ und hält fest: »In diesem Sinn gibt es ohne Übersetzung keine ethische Antwort auf den Anspruch, den jeder andere an uns hat; andernfalls wären wir ethisch nur an die gebunden, die schon so sprechen wie wir, in der Sprache, die wir schon kennen.«¹²⁷

118 Dies., pTV, 255. Vgl. Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin/Frankfurt 1951, 59.

119 Vgl. ebd., 62.

120 Ebd., 143.

121 Dies., KuA, 36.

122 Vgl. dies., RdK, 55.

123 Dies., MdE, 107.

124 Dies., RdK, 167.

125 Ebd., 167.

126 S. dazu Butlers Auseinandersetzung mit Levinas: Dies., *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 20ff.

127 Ebd., 28f.

5.3 universale Solidarität

Ein zentraler Gedanke bei Metz ist die universale Solidarität¹²⁸, sie ist »eine Kategorie des Beistands, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts seiner akuten Bedrohungen und Leiden«¹²⁹. Damit ist sie ein Ausdruck der Option »für die Armen und [...] für die Anderen in ihrem Anderssein«¹³⁰. Ziel einer solchen Solidarität ist »das Subjektseinkönnen und Subjektwerdenmüssen aller Menschen«¹³¹. Diese universal verstandene Solidarität gilt sowohl für die kommenden Generationen, und ist gleichzeitig »eine praktische Erinnerungssolidarität mit den tödlich Verstummtten und Vergessenen«¹³². In dieser sogenannten »Solidarität rückwärts« sind Erinnerung und Solidarität dabei folgendermaßen verknüpft: »Erinnerung und Erzählung haben ihren praktischen Charakter nicht ohne Solidarität, und Solidarität erreicht ihren spezifisch kognitiven Rang nicht ohne Erinnerung und Erzählung.«¹³³ Daher setzt Solidarität auch voraus, »fremdes Leid zur Sprache zu bringen«¹³⁴.

Gott ist das nötige Fundament für diese eingeforderte universale Solidarität¹³⁵, denn sie ist »die Form, in der diese Subjekte – vor Gott und durch ihn – existieren«¹³⁶. Daher ist auch das Gebet eine Ausdrucksform der Solidarität.¹³⁷ Gerade der Glaube an die Überwindung des Todes und der Schuld durch Christus fordert Christ*innen dazu auf, solidarisch mit den Unterdrückten und Leidenden zu sein.¹³⁸ Daher muss Solidarität auch »in ihrer unauflöselichen mystisch/universalen und politisch/partikularen Doppelstruktur«¹³⁹ verstanden werden. So stellt sich die Frage immer wieder neu, mit wem und wie solidarisch gehandelt werden soll. Metz spricht außerdem von einer »solidarischen Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der alle Menschen ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft«¹⁴⁰. In dieser solidarischen Hoffnung »hofft der Christ nicht primär für sich selbst, sondern für die anderen und darin für sich«¹⁴¹.

128 Vgl. Metz, GiG, 73.

129 Ebd., 220.

130 Ders., ZB, 121.

131 Ders., GiG, 81.

132 Ebd., 113.

133 Ebd., 175.

134 Ders., ZB, 201.

135 Vgl. ebd., 110.

136 Ders., GiG, 73.

137 Vgl. ebd., 85.

138 Vgl. ebd., 220.

139 Ebd., 223.

140 Metz, GiG, 19.

141 Ebd., 89.

So verstandene christliche Solidarität ist parteilich mit den Leidenden und daher mehr als Sympathie zwischen Verbündeten oder Altruismus.¹⁴² Es geht dabei eben nicht um ein Zweckbündnis zwischen gleichrangigen Partner*innen, sondern um »eine unkalkulierte Parteilichkeit für die Schwachen und Nichtvertretenen«¹⁴³. In diesem Punkt schließt sich Metz der Kritik Peukerts an Theorien kommunikativen Handelns an, die von gleichberechtigten Gesprächspartner*innen ausgehen und damit die unterschiedlichen Voraussetzungen für kommunikatives Handeln nicht berücksichtigen.¹⁴⁴ Ist in diesen Theorien die Vernünftigkeit eine Voraussetzung der Anerkennung, so ist es für das christliche Denken die Bedürftigkeit.¹⁴⁵

Nach Butlers Überlegungen darf Solidarität nicht als wechselseitige Liebe missverstanden werden, sie zeigt sich darin, einander zu sagen: »Du bist betrauerbar, dein Verlust ist nicht hinnehmbar, ich will, dass du lebst, ich will, dass du leben willst, nimm meinen Wunsch als deinen, denn deiner ist schon meiner.«¹⁴⁶ Solidarität entsteht dabei nicht unbedingt und bevorzugt »aus absichtlichen, wohlüberlegten Vereinbarungen«¹⁴⁷. Sie ist vielmehr eine mögliche Folge des Ausgesetztseins des Körpers und beinhaltet daher auch einen Aspekt der Unwählbarkeit. Butler beschreibt das eindrücklich so: »Die Leute, die man auf oder abseits der Straße trifft, im Gefängnis oder in der Peripherie, auf dem Weg, der noch keine Straße ist, oder in welchem Keller auch immer diejenigen stecken mögen, mit denen eine Koalition derzeit möglich wäre: Es sind nicht unbedingt die, die man sich ausgesucht hätte.«¹⁴⁸ Dabei handelt es sich um eine »nicht-substantialistische[n] Konzeption der Solidarität«¹⁴⁹, also einer Solidarität, die nicht auf Identitäten fokussiert ist.

5.4 Verantwortung der Ungewählten

Mit dem Verweis auf die biblische Tradition fordert Metz neben einer universalen Solidarität auch einen Universalismus der Verantwortung.¹⁵⁰ Aus dem Gleich-

142 Vgl. ebd., 222.

143 Ebd., 119.

144 Vgl. ebd., 224. Er verweist dazu auf Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978, 283.

145 Vgl. Metz, GiG, 224. Er verweist dazu auf Füssel, Kuno, *Das praktische Fundament der Glaubenssätze*, in: Molden, Otto (Hg.), *Konflikt und Ordnung. Europäisches Forum Alpenbach 1977*, Wien 1978, 49–53.

146 Butler, *MdGew*, 246.

147 Dies., *pTV*, 199.

148 Ebd., 199.

149 Dies., *RdK*, 133.

150 Vgl. Metz, *ZB*, 200.

nis vom barmherzigen Samariter lässt sich ableiten: »Nächster« und damit Partner unserer Zuständigkeit ist nie nur der, den wir von uns aus als solchen ansehen und zulassen.«¹⁵¹ Verantwortung ergibt sich also nicht nur aufgrund von vorhandener sozialer Nähe und bewussten Entscheidungen. Hingegen gilt: Der »Umfang der Verantwortung ist prinzipiell unbegrenzt. Kriterium für Maß und Umfang ist und bleibt – das fremde Leid«¹⁵².

Butler beschäftigt sich ebenfalls mit der Frage der Verantwortung (responsibility), denn aus ihrer Kritik einer individualistischen Ethik des souveränen Subjekts ergeben sich dafür wichtige Folgen. Butler kritisiert ein neoliberales Verständnis von Verantwortung, dass grundlegend individualistisch geprägt ist, denn dabei geht es vor allem darum, eine unternehmerische Haltung des Einzelnen zu etablieren.¹⁵³ Sie denkt Verantwortung vielmehr von der Interdependenz des Körpers, seiner Sozialität und Ausgesetztheit her.¹⁵⁴ Wie bereits beschrieben, versteht Butler individuelle Handlungen als bedingt, so »dass wir von eben dem, was unser Handeln bedingt, keine vollständige Rechenschaft geben, keine konstitutive Grenze angeben können«¹⁵⁵. Doch gerade dieser Zustand ist »paradoxerweise die Grundlage unserer Zurechenbarkeit«¹⁵⁶. Daraus folgt allerdings nicht, dass Subjekte keine Verantwortung tragen würden und stattdessen gesellschaftliche Umstände allein verantwortlich gemacht werden: »Einerseits wird auf uns eingewirkt, andererseits handeln wir, und unsere ›Verantwortung‹ liegt in der Verbindung zwischen den beiden.«¹⁵⁷ Verantwortung lässt sich auch deswegen nicht auf einen Akt des Individuums reduzieren, weil ihr Grund in der Ausgesetztheit des Körpers und der Sozialität des Lebens liegt.¹⁵⁸ Deshalb lässt sich sagen: »Wenn ich verantwortlich handle, mehre ich nicht meine Tugendhaftigkeit, sondern überantworte mich jener breiteren Gesellschaftlichkeit, die ich bin.«¹⁵⁹

Wenn Verantwortung auf der Ausgesetztheit, auf der konstitutiven Relationalität des Lebens als Körper und der sich daraus ergebenden Interdependenz basiert, kann sie nicht »isoliert vom Anderen«¹⁶⁰ gedacht werden. Daraus ergibt sich die Frage: »Für welches ›Wir‹ bin ich am Ende verantwortlich?«¹⁶¹ Butler widerspricht der Auffassung, dass Zugehörigkeit ein geeignetes Kriterium für Verantwortung ist.

151 Ebd., 200.

152 Ebd., 201.

153 Vgl. Butler, MdE, 144.

154 Vgl. dies., RdK, 39.

155 Dies., KeG, 116.

156 Ebd., 116.

157 Dies., GL, 33.

158 Vgl. dies., KeG, 101.

159 Dies., MdE, 151.

160 Dies., GL, 64.

161 Butler, RdK, 41.

Daraus würde nämlich folgen, »dass ich Verantwortung nur für jene trage, die mir in der einen oder anderen Weise erkennbar ähneln«¹⁶². Und es stellt sich die Frage nach der Verantwortung »jenen gegenüber, die wir nicht kennen, jenen, die unser Gefühl von Zugehörigkeit in Fragen stellen«¹⁶³. Butler verweist hier auf das Konzept der ungewählten Kohabitation bei Hannah Arendt.¹⁶⁴ Arendt zeigt auf, dass »wir keine Wahl haben, mit wem wir auf der Erde zusammenleben«¹⁶⁵. In dieser ungewählten Pluralität als Grundlage der Freiheit sieht Arendt die Bedingung dafür, dass der Mensch als *zoon politikon* verstanden werden kann. Daraus wiederum leitet sie die Pflicht ab, diese Pluralität zu erhalten. So ergibt sich wiederum die Pflicht, Verantwortung nicht allein auf Ähnlichkeit zurückzuführen, denn »wer ›wir‹ auch sein mögen – auch uns hat sich niemand ausgesucht, auch wir sind ohne irgendjemandes Zustimmung auf dieser Erde aufgetaucht«¹⁶⁶. Daraus leitet Arendt die Notwendigkeit eines politischen Gemeinwesens ab, »das für die Gleichstellung notwendig unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen sorgt«¹⁶⁷. Der Frage nach der Verantwortung liegt daher die Aussage zugrunde: »Wir alle sind [...] die Ungewählten, aber wir sind eben auch alle gemeinsam ungewählt.«¹⁶⁸ Oder anders gesagt: Daraus, »dass alle Menschen das gleiche Recht haben, die Erde zu bewohnen«¹⁶⁹, ergibt sich die Verpflichtung, »uns zu bemühen, den ultimativen Wert dieser ungewählten sozialen Welt zu bejahen«¹⁷⁰. Und zwar indem wir »Freiheit in einer Weise ausüben, die der Gleichwertigkeit von Leben notwendig verpflichtet ist«¹⁷¹.

Butler denkt auch darüber nach, inwiefern Verantwortung zur Herstellung eines ›wir‹ beiträgt: »Kann es nicht sein, dass das ›Ich‹ sich mit der Übernahme von Verantwortung zumindest in Teilen als ›Wir‹ erweist?«¹⁷² Doch wer ist dieses ›wir‹? ›Wir‹ erweist sich anhand von Trauer, es zeigt sich anhand dessen, »um welche Leben wir trauern und um welche nicht«¹⁷³. Nur wer betrauerbar ist gehört zum ›wir‹. Mit Levinas weist Butler darauf hin, dass dieses ›wir‹ immer schon durch Alterität

162 Ebd., 41.

163 Dies., KuA, 15.

164 Vgl. dies., pTV, 148.

165 Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansen, Frankfurt/New York 2013, 36.

166 Dies., pTV, 154.

167 Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansen, Frankfurt/New York 2013, 36.

168 Dies., pTV, 154.

169 Ebd., 151.

170 Ebd., 161.

171 Ebd., 161f.

172 Dies., RdK, 41.

173 Dies., KuA, 18.

unterbrochen ist und stellt fest: »[D]ie Pflichten, die ›wir‹ haben, sind eben jene, welche die Grenzen unserer etablierten Vorstellung von diesem ›Wir‹ durchbrechen«¹⁷⁴.

Nun stellt sich die Frage, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit Verantwortung übernommen werden kann und es möglich ist, dem Anspruch des Anderen gerecht zu werden. Butler verweist hier auf Levinas, der erklärt, »dass der Anspruch an mich schon ergeht, bevor ich ihn zur Kenntnis nehme und dass er ein inaugurationsmoment meines eigenen Seins ist«¹⁷⁵. Butler stimmt zwar zu, wendet allerdings ein, dass es nur möglich ist, diesem Anspruch gerecht zu werden, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind. Um einem anderen Menschen gegenüber verantwortlich zu handeln, muss zunächst die Voraussetzung erfüllt sein, dass dieser überhaupt als Mensch wahrgenommen werden kann und das ist nicht immer der Fall.

Eine weitere Voraussetzung ist die Empfänglichkeit für den Anspruch.¹⁷⁶ Dabei ist »Empfänglichkeit kein rein subjektiver Zustand [...], sondern eine Art und Weise der Reaktion auf das, was wir vor uns haben, mit den Mitteln, die uns zur Verfügung stehen«¹⁷⁷. Ein Anspruch ist also immer etwas Vermitteltes und in dieser Vermittlung wirken »Formen und Rahmen, die mich erst für diesen Anspruch empfänglich machen«¹⁷⁸. Daher ist eine Empfänglichkeit für den Anspruch der Anderen nicht per se gegeben, sondern durch die normativen Rahmungen der Erscheinungssphäre und der Anerkennbarkeit begrenzt.¹⁷⁹ So muss gefragt werden: »Was lässt ein Leben in seiner Verletzbarkeit und seiner Schutzbedürftigkeit sichtbar werden, und was hindert uns daran, andere Leben auf diese Weise zu sehen?«¹⁸⁰ Oder anders gesagt: »Vielleicht können wir uns dieser Verantwortung nur durch eine kritische Reflexion auf jene Ausschlussnormen bewusst werden, die Bereiche der Anerkennbarkeit erst konstituieren.«¹⁸¹

5.5 Auswertung

Sowohl Butler als auch Metz verknüpfen (christliche) Ethik und Politik ausdrücklich miteinander. Dabei gehen beide davon aus, dass sich Verantwortlichkeit nicht allein aus Ähnlichkeiten oder Zugehörigkeiten ableiten lässt. Wie dargestellt, unterscheiden sich ihre ethischen Konzepte allerdings hinsichtlich ihres Subjektverständnis-

174 Dies., RdK, 21.

175 Ebd., RdK, 165.

176 Vgl. dies., MdE, 98.

177 Dies., RdK, 54.

178 Ebd., 165f.

179 Vgl. dies., KuA, 36.

180 Ebd., 36.

181 Dies., RdK, 41f.

ses.¹⁸² Während Metz von einem souveränen Subjekt ausgeht, das Partei für die Armen und Schwachen ergreift, formuliert Butler eine Ethik des postsouveränen und gefährdeten Subjekts.

Eine von Metz beschriebene christliche Veränderungsethik zielt auf den Widerstand gegen ungerechtes Leid¹⁸³. Ihre Grundlage ist die Feststellung: »Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht.«¹⁸⁴ Diese ergibt sich aus einem biblisch begründeten Universalismus der Verantwortung, also einem unbegrenzten Umfang der Verantwortung des Subjekts. Für Metz ist christliche Solidarität daher konstitutiv universal, also allgemein und umfassend sowie parteilich mit den Leidenden.

Butlers Ethik steht im Kontext ihrer Analyse von diskursiven Anerkennungsnormen und normativ begrenzten Erscheinungssphären, durch die die Möglichkeit einer universalen Solidarität hinterfragt wird. So wie Anerkennung aufgrund ihrer konstitutiven Exklusion nicht auf alle ausgedehnt werden kann, kann auch Solidarität nie universal sein, da sie wiederum auf Anerkennung beruht. Denn nur wer sichtbar, intelligibel und anerkennbar ist, dem kann auch Solidarität entgegengebracht werden. Diese Sichtbarkeit setzt wiederum Empfänglichkeit und Vermittlung voraus und ist damit bedingt. Der gleiche Einwand ergibt sich in Bezug auf die Aussage, dass »uns«¹⁸⁵ alles Leid angeht. Butler gibt zu bedenken, dass nicht alles Leid bzw. nicht alle Menschen sichtbar und erkennbar sind. Denn die bestehenden Anerkennungsnormen lassen einige Leben als schützenswert erscheinen und andere nicht. So sollte es zwar kein Leid der Welt geben, das »uns« nicht angeht, de facto gibt es allerdings Leid auf der Welt, das nicht als solches erkannt wird bzw. werden kann.¹⁸⁶ Auch die Möglichkeit einer von Metz geforderten Parteilichkeit mit den Nichtvertretenen wird mit Blick auf Anerkennungsnormen fraglich, denn es kann keine Parteilichkeit mit denen geben, die nicht im Horizont der Ethik erscheinen können. Daraus folgert Butler, dass es die Aufgabe einer Ethik sein muss, ihren eigenen Horizont selbst noch einmal zu hinterfragen und damit Verantwortung für eine kritische Reflexion (und bestenfalls Verschiebung) der Anerkennungsnormen zu übernehmen. So stellt sich die Frage: Wer wird überhaupt innerhalb bestehender Erscheinungssphären als Ausgeschlossene/Nichtvertretene sichtbar?

Neben der Frage nach dem Horizont oder Rahmen einer Ethik beschäftigen sich Metz und Butler mit dem Thema Solidarität. Diese begreifen beide als etwas, das nicht kalkuliert oder geplant werden kann, denn als Beziehung ist sie gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht ausgesucht wurde. Bei Metz basiert diese

182 Siehe dazu Kapitel II 2.5

183 Durch die Beschreibung des Leids als »ungerecht« ergibt sich die, von Metz nicht thematisierte Frage, ob es auch »gerechtes« Leid gibt und anhand welcher Kriterien dies entschieden wird.

184 Metz, Mp, 161.

185 Zur Performativität von Bezeichnungspraktiken s. Kapitel II 4.3

186 S. dazu Kapitel II 1.1 und II 3.1

Überlegung auf seinem Verständnis des Nächsten als dem fremden Anderen, bei Butler auf der ungewählten Kohabitation. Daraus ergeben sich unterschiedliche Verständnisse der solidarischen Beziehung.

Solidarität drückt sich für Metz im Beistand, in »der Stützung und Aufrichtung des Subjekts«¹⁸⁷ aus. Es geht darum, sich den bedrohten Anderen zuzuwenden und ihre Subjektwerdung durch solidarische Kämpfe zu ermöglichen, also um »ein befreiendes Handeln im Interesse der Anderen, der Minoritäten etwa«¹⁸⁸. Metz fragt weiter danach, woher die »Kraft zu jener Selbstlosigkeit«¹⁸⁹ kommen kann. Für ihn ist es die Gottes- und Nächstenliebe, die zur universalen Solidarität »unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die Anderen«¹⁹⁰ befähigt und ermutigt.

Butler gründet ihre Ethik in der gemeinsamen Gefährdetheit, in der Ausgesetztheit des Körpers und der Sozialität des Lebens. Verantwortung und Solidarität sind aus dieser Analyse heraus keine selbstlosen Tugenden, sondern Folgen »jener breiteren Gesellschaftlichkeit, die ich bin«¹⁹¹. Sie ergeben sich, mit Arendt gesprochen, aus dem (eigennützig) Ziel, die ungewählte Kohabitation aufrechtzuerhalten. Dementsprechend liegt die Motivation oder Kraft zur Verantwortung im Wissen um die gemeinsame Ungewähltheit.

Die unterschiedlichen Verständnisse der Verantwortung und Solidarität¹⁹² haben Folgen für die Charakterisierung des solidarischen Verhältnisses. So fragt Butler danach, wie es möglich ist, sich zusammenschließen und solidarische Bündnisse zu bilden, um gemeinsam handlungsfähiger zu werden.¹⁹³ Metz hingegen beschreibt das Verhältnis »der Einen« zu »den Anderen« und betreibt damit eine Ethik aus der Perspektive »der Einen«. Dabei liegt sein Fokus auf dem solidarischen Subjekt, das im Interesse der Unterdrückten handeln soll. Allerdings klärt er nicht genauer, wie und ob dieses Interesse der Anderen überhaupt bestimmt werden kann, obwohl dies für eine praktische Solidarität von Bedeutung wäre. Dabei versteht er Solidarität als Beistand, Aufrichten, Stützen oder allgemeiner als Zuwendung »von – zu«. Auf diese Weise bleiben Fragen nach dem Handeln der Ausgeschlossenen oder einem gemeinsamen Handeln von Ausgeschlossenen und Nicht-Ausgeschlossenen

187 Metz, GiG, 220.

188 Ders., ZB, 72.

189 Ebd., 72.

190 Ebd., 18.

191 Butler, MdE, 151.

192 Weder Metz noch Butler nehmen übrigens eine genaue Unterscheidung dieser beiden Begriffe vor.

193 S. dazu Kapitel II 7.4

unbehandelt. So ergibt sich die Frage: Kann es Formen der Zuwendung geben, die einen Paternalismus¹⁹⁴ nicht verstetigen oder reproduzieren?¹⁹⁵

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in beiden Ansätzen Ethik und Politik eng miteinander verknüpft sind, jedoch unterschiedlich pointiert ausgearbeitet werden. Sowohl Butler als auch Metz verstehen Solidarität als eine Form der unkalkulierbaren Beziehung, jedoch begründen sie die Notwendigkeit der Solidarität unterschiedlich. Während Metz eine christliche Veränderungsethik beschreibt und zur Selbstlosigkeit in der Unterstützung ›der Anderen‹ aufruft, begründet Butler Solidarität mit einer gemeinsamen Gefährdetheit und der ungewählten Kohabitation. Dies hat Auswirkungen auf die Beschäftigung mit solidarischen Praktiken. Metz fokussiert sich dabei auf die Frage, wie ›die Einen‹ solidarisch handeln können, Butler hingegen denkt darüber nach, wie es möglich ist solidarische Bündnisse zu bilden. Auch in der Frage nach dem Umfang der Solidarität gehen die Ansätze auseinander. Metz besteht auf einer universalen Verantwortung und Solidarität. Diese hält Butler aus diskurskritischen Überlegungen heraus für nicht möglich, da Anerkennung und somit auch Solidarität konstitutiv begrenzt sind. Sie plädiert daher für eine kritische Reflexion des diskursiven Rahmens ethischer Überlegungen.

194 Zum Begriff des Paternalismus s. Zude, Heiko Ulrich, Paternalismus. Fallstudien zur Genese des Begriffs (Angewandte Ethik 5) Freiburg i.Br. 2010. Zur Paternalismusgefahr im Zusammenhang mit der Option für die Armen s. auch Riedl, Anna Maria, Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (Gesellschaft – Ethik – Religion 8), Paderborn 2017, 63.

195 Zu dieser Frage aus diakonischer Perspektive s. Haslinger, Herbert, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche (UTB 8397), Paderborn/u.a. 2009, 343f.

6. kulturell verorten¹

Eine adäquate Auseinandersetzung mit Eurozentrismus, Kolonialismus und postkolonialer Theorie im Kontext der Politischen Theologie und Philosophie wäre eine eigene Arbeit für sich und kann daher hier nur angedeutet werden. Eine solche fragmentarische Auseinandersetzung ist gegenüber einer Auslassung zu bevorzugen, da praktisch-theologisches Denken im 21. Jahrhundert nicht ohne postkoloniale Kritik auskommt. Daher liegt dieses Kapitel auch auf gewisse Weise quer zum restlichen Aufbau der Arbeit, denn hier werden neben Metz und Butler zwei dezidiert postkoloniale Theoretiker*innen einbezogen, Paulo Suess und Gayatri Chakravorty Spivak.

Zunächst werde ich, nach wenigen einleitenden Stichworten, das Konzept der Universalität bei Metz und Butler sowie Butlers Überlegungen zur Partikularität und kulturellen Übersetzung vorstellen (6.1). Es folgt eine Auseinandersetzung mit der Verwendung des Begriffs ›die Anderen‹ bei Metz, in der ich Paulo Suess' Kritik daran darstellen werde (6.2). Diese führt zur Frage nach dem Verhältnis von Erinnerung und Erfahrung und leitet über zur Frage nach der Repräsentation als Darstellung und Vertretung, der ich hier durch die Rezeption von Gayatri Chakravorty Spivak nachgehen werde (6.3). In der Auswertung zeigen sich dann verschiedene Differenzen zwischen den vier Ansätzen, beispielsweise hinsichtlich der Frage nach

1 Die Frage nach dem angemessenen Ort für das folgende Kapitel innerhalb der Arbeit hat mich lange beschäftigt. Eine Möglichkeit wäre, es an den Anfang zu stellen (als I 4 oder II 1). Dies würde vielleicht der grundlegenden Fragestellung der postcolonial studies nach der (eurozentrischen) Formatierung des Denkens gerecht werden. Andererseits wären in diesem Fall theoretische Ansätze und Ergebnisse bereits vorweggenommen, die erst im Laufe der Arbeit entwickelt werden (wie beispielsweise die Frage nach diskursiven Rahmungen). Eine andere Möglichkeit wäre es, das Kapitel als II 7 zu platzieren, um so aufzuzeigen, dass es sich zwar um eine der sieben Fährten handelt, diese aber auch als Metareflexion in Bezug auf die anderen Fährten gelesen werden kann. Auf diese Weise würde allerdings suggeriert, dass sich die Fährte »verändern« nicht auch auf das Kapitel »kulturell verorten« bezieht. Aus diesen Gründen habe ich mich dafür entschieden, das Kapitel als II 6 zu positionieren. Dabei möchte ich in Erinnerung rufen, dass ich die Fährten – trotz notwendig linearer Darstellung – als vernetzt und in diesem Sinne als »nebeneinander« platziert verstehe.

der diskursiven Rahmung von Universalität oder der Möglichkeit der Repräsentation (6.4).

Durch den postcolonial turn² rückten Fragen nach kolonialen Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Fokus. Denn Kolonialismus endet nicht mit der formalen Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien, sondern setzt sich in Abhängigkeitsverhältnissen und Denkweisen fort. Insofern ist das ›post‹ in ›Postkolonialismus‹ nicht als ein zeitliches ›danach‹ zu verstehen, es zielt auf eine Überwindung kolonialer Diskurse, die sich beispielsweise in der Rede von ›Zivilisierung‹ oder ›Entwicklung‹ zeigen. Grundlegend dabei ist auch die Kritik an einem binären Verständnis von Kolonisierten und Kolonisierenden, da es die Wechselbeziehungen zwischen beiden unsichtbar macht. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass der Kolonialismus nicht nur die kolonisierten Regionen, sondern auch das kolonisierende Europa geprägt hat. Daher wird auch der Eurozentrismus kritisch hinterfragt, also die Beurteilung von Gesellschaften, Kulturen oder Wissensproduktionen nach europäischen Maßstäben und Denksystemen. Wichtige postkoloniale Denker*innen sind beispielsweise Franz Fanon, Edward Saïd, Stuart Hall, Homi Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak. Im Anschluss an den Postkolonialismus hat sich eine Debatte zur postkolonialen Theologie entwickelt.³ Neben postkolonialen theologischen An-

-
- 2 Zur Einführung s. Varela, María de Mar Castro/Dhawan, Nikita, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural Studies 36), Bielefeld ²2015. Zum Postkolonialismus und der Auseinandersetzung mit dem Holocaust gibt es eine rege Debatte in Deutschland, die hier nicht nachgezeichnet werden kann. Ich verweise dazu auf Zimmerer, Jürgen (Hg.), Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust (Periphus Studien), Berlin/Münster 2011. Friedländer, Saul/u.a., Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München 2022.
- 3 S. dazu Lartey, Emmanuel, Postcolonial Studies in Practical Theology, in: Weyel, Birgit/u.a. (Hg.), International Handbook of Practical Theology, Berlin/Boston 2022, 661–676. Silber, Stefan, Postkoloniale Theologien. Eine Einführung (UTB 5669), Tübingen 2021. Nehring, Andreas/Tielesch, 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 2018. Ein Überblick findet sich bei Nausner, Michael, Zur Rezeption Postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie. Ein Literaturüberblick, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61 (2020) 183–209. S. dazu aus christologischer Perspektive: Cone, James H., The Cross and the Lynching Tree, New York 2011. Aus systematischer Perspektive Pittl, Sebastian, Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven, Regensburg 2018. Gruber, Judith, Heil/-ung dekolonisieren. Grenzgänge zwischen Theologie und Postkolonialer Theorie, in: Ökumenische Rundschau 70, 1 (2021) 7–27. Aus biblischer Perspektive: Kwok, Pui Lan, Postcolonial Imagination and Feminist Theology, Louisville 2005. Aus historischer Perspektive: Adiele, Pius Onyemechi, The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418–1839, Hildesheim 2017. Außerdem kritisch aus befreiungstheologischer Perspektiven: Ackermann, Cordula/Geitzhaus, Philipp, Melting Pot? Die Begegnung von Befreiungstheologie und Postkolonialer Theologie,

sätzen, wie beispielsweise dem von Paulo Suess, versucht besonders die Schwarze Theologie eine rassismuskritische Perspektive einzubringen.⁴

6.1 Universalität, Partikularität und Übersetzung

Metz hält fest, dass eine Kultur der Anerkennung der Anderen und das Bewusstsein, Teil einer polyzentrischen Kirche zu sein, Folgen für die in Kolonialismus und Eurozentrismus verstrickte europäische Theologie haben. Er spricht dabei auch von einem »Verlust der ethnisch-kulturellen Unschuld der Gottesrede«⁵. Metz setzt sich mit diesem denkerischen Erbe ausführlich auseinander. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Seiten des Eurozentrismus. Auf der einen Seite einen Rationalitätstyp, der vom Willen zur Macht geprägt ist und dessen Wissen Herrschaftswissen ist – eine okzidentale Rationalität.⁶ Auf der anderen Seite das »Europa der politischen Aufklärung«⁷, das, zumindest in der Theorie, »auf die Anerkennung der subjekthaften Freiheit und Würde aller Menschen zielt«⁸. Dabei verweist Metz darauf, dass dieses Denken »von den Gefahren ethnozentrischer und kulturell monozentrischer Kurzschlüssigkeiten bedroht«⁹ ist. Zu diesem Denken gehören auch die Anerkennung der Anderen sowie der Universalismus der Menschenrechte. Für Metz hängt die Zukunft der menschlichen Welt von der Rettung dieser einen Seite des Eurozentrismus ab, von der Rettung des Universalismus der Verantwortung.¹⁰

in: Ecumenical Association of Third World Theologians. *Voice. Theological journal* 40, 2 (2017) 125–135. Eine interessante Auseinandersetzung zwischen Befreiungstheologien und postkolonialer Theologie findet sich bei 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: Segovia, Fernando F. (Hg.), *Interpreting Beyond Borders (The Bible and Postcolonialism 3)*, Sheffield 2000, 36–58.

- 4 S. dazu vor allem Cone, James H., *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung*. Übersetzt von Ulrich G. Fink, (Gesellschaft und Theologie. Abteilung systematische Beiträge 4), München 1971. Cone, James H., *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*. Übersetzt von Günter Reese, Stuttgart 1982. Cone, James H., *Für mein Volk. Schwarze Theologie und schwarze Kirche*. Übersetzt von Karel Hermans, Fribourg 1987. Lloyd, Vincent (Hg.), *Race And Political Theology*, Stanford 2012. Harvey, Jennifer, *Dear White Christians. For Those Still Longing for Racial Reconciliation*, Grand Rapids 2020. Vecera, Sarah, *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus*, Ostfildern 2023.
- 5 Metz, GiG, 14.
- 6 Vgl. ders., ZB 132. S. dazu auch Reikerstorfer, Johann, Die »intelligible« Gottesspur. Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis, in: Manemann, Jürgen (Hg.), *Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie 4)*, Münster 2003, 107–119, 118.
- 7 Ebd., 140.
- 8 Ebd., 140.
- 9 Ebd., 147.
- 10 Ebd., 159.

Metz fragt selbstkritisch, ob die Unterscheidung zwischen diesen beiden skizzierten Vernunftstypen nicht zu unkritisch ist: »Ist es denn z.B. ausgemacht, daß der Rationalitätstypus, der geprägt ist vom Willen zur Macht im Sinne universaler Machbarkeit, nicht auch jenen Rationalitätstyp verschlingt, den ich als Typ einer freiheits- und gerechtigkeitssuchenden Vernunft und damit als Basis einer neuen politischen Kultur bezeichnet habe?«¹¹ Gleichzeitig sieht er die Gefahr, dass jeder Universalismus auch in Totalitarismus enden kann. Und er benennt ein nötiges Korrektiv: »Fremdes Leid zur Sprache zu bringen, ist Voraussetzung aller universalistischen Ansprüche.«¹² Dazu gehört eine Sprache des Leidensgedächtnisses¹³ sowie »die Aufdeckung der ›Spur Gottes‹ in der Erfahrung ihrer Alterität«¹⁴. Dabei verweist er auf das biblische Bundesdenken als theologische Grundlage dieses Rationalitätstypus: »Gerade Ungleiches erkennt – anerkennend – einander.«¹⁵

Metz formuliert den Universalismus der Verantwortung weiter aus und bezeichnet ihn als neue hermeneutische Kultur.¹⁶ Diese arbeitet mit dem Begriff der Gerechtigkeit, der eben »über den Begriff des ungerechten bzw. auch des unschuldigen Leidens eingeführt und gesichert werden«¹⁷ muss. Das »Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit«¹⁸ ist ein Kernelement des jüdisch-christlichen Glaubens. Aus diesem leitet er auch Schlussfolgerungen für den Wahrheitsbegriff ab: »Das Interesse an strikt universaler Gerechtigkeit gehört in die Prämisse der Wahrheitssuche. Insofern hat die Erkenntnis der Wahrheit ein praktisches Fundament.«¹⁹ Daraus folgt, dass auch die Wahrheit nicht subjektlos gedacht werden kann.²⁰ Für die NPTh konvergieren außerdem »Wahrheit und Relevanz insofern, als Wahrheit für sie zu jener

11 Ebd., 143.

12 Ebd., 158.

13 Ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 231.

14 Ders., ZB, 171.

15 Ebd., 147.

16 Vgl. ebd., 166.

17 Ebd., 187.

18 Ebd., 125. Metz sieht darin eine mystische und eine politische Komponente: »mystisch, weil er [der christliche Glaube] das Interesse an der Rettung vergangener ungesühnter Leiden nicht preisgibt, politisch, weil ihn dieses Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit immer wieder auch auf die Gerechtigkeit unter den Leidenden verpflichtet.«

19 Ebd., 109.

20 Das hat auch Folgen für das theologische Geschichtsverständnis, denn eine objektivierende wissenschaftliche Geschichtsschreibung kommt hier an ihre Grenzen. Ebd., 125f.: »In diesem Sinne muss die Theologie Abschied nehmen von einem subjektlosen, von einem situationslosen, gewissermaßen von einem menschenleeren Geschichtsuniversalismus, von einer Art Geschichtsidealismus, der mit einem hohen Apathiegehalt ausgestattet ist gegenüber dem Unglück der jeweils Anderen, gegenüber den Katastrophen und Untergängen in der Geschichte.«

Relevanz wird, die für alle Subjekte gilt«²¹. Oder anders ausgedrückt: »Wahr ist das, was für alle Subjekte relevant ist – auch für die Toten und Besiegten.«²²

Aus der Kritik am Eurozentrismus entwickelt sich so die Frage nach der Möglichkeit des universellen Denkens überhaupt. Metz stellt einen »konstitutionellen Pluralismus«²³ und damit eine Skepsis gegenüber dem universellen Denken²⁴ fest. Zu diesem Pluralismus gehört auch eine Fokussierung auf »die Wahrnehmung und Sicherung von Differenz und Andersheit«²⁵. Daraus folgt für ihn die Frage: »Gibt es keine inkulturierte Ethik, die gewaltfrei universalisierbar ist und die den Pluralismus kultureller Lebenswelten nicht zerstört, sondern schützt?«²⁶ Lässt sich also kein allgemein Gutes formulieren? Beziehungsweise wie kann »unter den Bedingungen der Differenz und der Nichtidentität jener Universalismus formuliert werden [...], der den biblischen Traditionen der Gottesrede immanent ist und der bisher in den Kategorien der klassischen Ontologie und Metaphysik formuliert wurde«²⁷? Metz sieht es kritisch, dass »das Vertrauen in die Einheit und Universalität der menschlichen Vernunft abhanden gekommen zu sein scheint«²⁸. Für die Theologie, gerade für eine monotheistische Theologie, sieht er den Universalismus aber als unverzichtbar, denn »Gott ist entweder ein universales, ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema«²⁹. Den jüdisch-christlichen Monotheismus charakterisiert er dabei aber eben nicht als starken, sich durchsetzenden, sondern als schwachen, verletzbaren und pathischen, also leidempfindlichen Monotheismus.³⁰

21 Ders., GiG, 72.

22 Ebd., 72.

23 Ders., ZB, 197.

24 Metz zu Folge sind »die Theologen die letztverbliebenden Universalisten« Ebd., 156.

25 Ebd., 198.

26 Ebd., 199.

27 Ebd., 123.

28 Ebd., 156.

29 Ebd., 156.

30 Vgl. Metz, ZB, 185f.: »Es handelt sich hier um einen Monotheismus, für den die Geschichte nicht einfach Siegeregeschichte ist, sondern – Leidgeschichte, ein Monotheismus, der sich geschichtlich in der memoria passionis konzentriert und der sich nur über das Eingedenken fremden Leids, des Leids der Anderen – bis hin zum Leid der Feinde – universalisieren kann.« Zur Funktion der memoria passionis im Kontext der Geschichtsschreibung s. ders., Mp, 228. Der schwache Monotheismus bei Metz lässt an das »schwachen Denken« bei Gianni Vattimo denken. Vattimo, Gianni, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Italienischen von Martin Pfeiffer*, München/Wien 2004. Eine Auseinandersetzung dazu findet sich bei Klein, Rebekka A./Rass, Friederike, Einleitung. Eine nach-metaphysische Spurensuche, in: Dies./Dies. (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 7–23, 13. S. dazu auch Seip, Jörg, *Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 48), Würzburg 2002, 296.

Er hält also an einem sittlichen Universalismus fest, denn ein Universalismus der Verantwortung »stellt sicher, daß der kulturelle Pluralismus nicht einfach in einen vagen Relativismus der Kulturwelten zerfällt und daß die postulierte Kultur der Empfindlichkeit für das Anderssein der Anderen wahrheitsfähig bleibt«³¹. Dieser sittliche Universalismus entsteht für ihn aus der »Autorität der Leidenden«³². Diese Autorität gründet in der Universalität der Leidenserfahrung, also einem negativen Universalismus.³³ Ein schwaches universelles Denken braucht also die »Erinnerung des Leidens der Anderen«³⁴, die »Universalisierbarkeit der Leidenserinnerung«³⁵. Oder anders gesagt, braucht die Metaphysik ein Leidensapriori³⁶ als »Stachel für jede Geschlossenheit der Vernunft und für jede absolute Sicherheit im Handeln«³⁷. Metz hält also am Universalitätsanspruch der Vernunft fest, insofern es sich bei ihr um eine anamnetische Vernunft³⁸ handelt, die vom »Respekt vor der Leidensgeschichte«³⁹ geprägt ist. Dies nennt er auch einen »Eurozentrismus um der Anderen willen«⁴⁰, der »mit seinen spezifischen Geltungsansprüchen auch unter Pluralitätsbedingungen ideologiefrei vertreten werden«⁴¹ kann. Der Universalismus der Menschenrechte ist für ihn ein Teil des Universalismus der Verantwortung.

Auch Butler setzt sich mit dieser Frage auseinander. Sie weist kritisch darauf hin, dass »einigen Menschenleben der Anspruch auf Grundrechte, wenn nicht sogar universelle Menschenrechte abgesprochen wird«⁴². Sie zieht hier eine Verbindung zu der Frage danach, wer als Mensch wahrgenommen wird und wer nicht. Sie

31 Metz, ZB, 140.

32 Ebd., 202: »Sie [die Autorität der Leidenden] kann nicht nochmal hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden. Ihr gegenüber geht der Gehorsam der Verständigung und dem Diskurs voraus – und zwar um den Preis jeglicher Moralität.«

33 Vgl. ebd., 187.

34 Ebd., 183.

35 Ebd., 187. Dort weiter: »Die Universalisierbarkeit der Leidenserinnerung sichert die Theologie dadurch, daß sie diese Leidenserinnerung nicht als selbstbezüglich versteht, sondern als Erinnerung fremden Leids und als Eingedenken der Opfer der Freiheitsgeschichte. Solches Eingedenken fremden Leids gehört zu den kulturellen Reserven freiheitlicher Demokratie.«

36 Vgl. ders., Mp, 59.

37 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 79–115, 108f.

38 Vgl. Metz, ZB, 187.

39 Ebd., 84.

40 Ebd., 172.

41 Ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 17.

42 Butler, GL, 75f.

weist darauf hin, »daß es rassistische und ethnische Rahmen gib, durch die das erkennbare Menschliche derzeit seine Bedeutung erhält«⁴³. Es geht ihr also um einen kritischen Blick auf die Konzeptionierung und Rahmung des Menschlichen, der der Unterschiedlichkeit ethischer Werte gerecht wird. Es ist daher »eine fortwährende Aufgabe der Menschenrechte, das Menschliche neu zu denken, wenn sich herausstellt, daß dessen vermeintliche Universalität keinen universellen Geltungsbereich hat«⁴⁴. Die Bedeutung der Frage, wer als Mensch anerkannt wird, zeigt sich auch in Butlers Auseinandersetzung mit den Ereignissen des 11. Septembers 2001 in den USA und ihren Auswirkungen. Sie stellt fest, dass diese für viele Amerikaner*innen mit einem »Verlust ihres Erste-Welt-Selbstverständnisses«⁴⁵ verbunden waren. Dieses Selbstverständnis beinhaltet die Vorstellung eines Vorrechts, »immer nur derjenige zu sein, der die Grenzen anderer souveräner Staaten verletzen, aber niemals selbst in die Lage kommt, daß die eigenen Grenzen von außen verletzt werden«⁴⁶. Die Vorstellung, ein Land oder bestimmte Menschen seien nicht verletzbar ist nicht aufrechtzuerhalten, wie in Kapitel 3.3 gezeigt wurde. Parallel zum Gedanken der eigenen Unverletzbarkeit bestehen außerdem bestimmte Entwicklungsnarrative. Diese Narrative vergleichen zwei Bevölkerungsgruppen miteinander und behaupten einen je unterschiedlichen Entwicklungsstand, der mit einer Auf- bzw. Abwertung der Menschen einhergeht. Butler nennt hier die Abwertung von Bürger*innen islamischer Staaten sowie deren Klassifizierung als Bedrohung als ein Beispiel, mit dem häufig auch die Rechtfertigung von Kriegen einhergeht. Durch die Einordnung als »weniger entwickelt« scheint die Zerstörung von Infrastruktur und Lebensgrundlagen nicht so, als ob sie »das Menschliche zerstört, sondern nur das, was das Menschsein bedroht«⁴⁷.

Zurück zum Universalismus der Menschenrechte: Die von Butler aufgeworfene Frage danach, wer als Mensch gilt bzw. wahrgenommen wird, ist eine Frage des Rahmens. Dieser Rahmen des Menschlichen in den Menschenrechten ist durch eine europäische Denkweise bestimmt und schließt damit bestimmte Leben aus. Daher lässt sich nicht von einem universalen Geltungsbereich ausgehen. Dies führt zur Frage nach der Universalität und Universalitätsansprüchen allgemein. Butler bezieht sich in ihrer Auseinandersetzung mit diesen Themen unter anderem auf Hegel und Antonio Gramsci. Sie weist Versuche positivistischer universaler Beschreibungen zurück, beispielsweise den Versuch, die Frage zu klären, »welche

43 Ebd., 110.

44 Ebd., 110. Für eine Auseinandersetzung mit Universalismus und Menschenrechten unter Einbeziehung von Butlers Analysen s. Leicht, Imke, Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus, Opladen/Berlin/Toronto 2016.

45 Butler, GL, 56.

46 Ebd., 56.

47 Dies., RdK, 119.

politisch relevanten Merkmale des Menschen auf alle Menschen ausgeweitet werden können⁴⁸. Butler merkt außerdem an, und verweist dabei auf Hegel, dass die Herstellung von Universalität nur durch den Ausschluss bestimmter Inhalte möglich ist.⁴⁹ Diese führt beispielsweise dazu, dass bestimmte Leben »als das Unausprechliche und das Fürsprachelose«⁵⁰ konstituiert werden.⁵¹ Daraus folgt allerdings nicht, dass jeder Universalität auch Gewalt innewohnt und dennoch kann sie Gewalt ausüben.⁵² Sichtbar wird das beispielsweise wenn ein Universalitätsanspruch dazu genutzt wird, kolonialistische oder imperialistische Politiken zu begründen und zu rechtfertigen.⁵³ Hier zeigt sich auch die Relevanz der Analyse Foucaults, dass das Behaupten von Wahrheit immer in einem Feld der Macht geschieht und daher die Macht- und Wahrheitsfrage nicht voneinander zu trennen sind.⁵⁴

Butler geht einen Schritt weiter und kritisiert die Trennung zwischen der formalen und inhaltlichen bzw. kulturellen Ebene von Universalität. Denn da »der Universalitätsanspruch an zahlreiche syntaktische Inszenierungen innerhalb der Kultur gebunden ist«⁵⁵, führt eine Formalisierung dazu, die immer schon kulturell geprägte Form zu verschleiern.⁵⁶ Sie legt also dar, dass das als universal Behauptete immer schon historisch und kulturell geprägt ist.⁵⁷ Dies führt zu verschiedenen Versionen von Universalität, die wiederum die »kontingenten Grenzen der Universalisierung«⁵⁸ offen legen. Dieses kontingente Universale ist selbst unsubstantiell »solange nicht die Forderungen des Partikularen in seinen Bereich inkludiert werden«⁵⁹. Daher kann nicht von einer allgemeinen Universalität gesprochen werden, im Anschluss an Gramsci nimmt Butler vielmehr »eine hegemoniale Universalität – eine durch Partikularität verunreinigte Universalität«⁶⁰ an. Sie arbeitet zudem mit der von Laclau und Mouffe im Anschluss an Gramsci vorgelegten diskurskriti-

48 Dies., KHU, 19.

49 Vgl. ebd., 172.

50 Ebd., 225.

51 Vgl. Kapitel II 1.1

52 Vgl. Butler, KeG, 18. Allgemeiner zur Epistemik und Gewalt bei Butler s. Brunner, Claudia, Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne, Bielefeld 2020, 246–270.

53 Vgl. Butler, KHU, 20.

54 Vgl. dies., KeG, 136f.

55 Dies., KHU, 49f.

56 Vgl. ebd., 52.

57 Vgl. ebd., 20, 49f., 206. Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 34.

58 Dies., KHU, 206.

59 Ebd., 210.

60 Ebd., 206. S. dazu auch Ebd., 209f.

schen Hegemonietheorie.⁶¹ Partikulare Behauptungen sind dann hegemonial, wenn sie erfolgreich darin sind, »für das Universale zu stehen«⁶², wenn sie also erfolgreich »einen universalen Status für sich beanspruchen«⁶³. In diesem Fall repräsentiert das Partikulare mehr als sich selbst⁶⁴ und es besteht ein Konsens, der »mit dem Universalen selbst vorübergehend identisch«⁶⁵ wird. Dabei ist die Art und Weise, wie dieser Konsens ausgehandelt und bestritten wird von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich um einen nie abgeschlossenen hegemonialen Prozess, der sich daraus ergibt, dass das Partikulare nie mit dem Universalen identifiziert werden kann, so eröffnen sich stets »neue Möglichkeitsräume«⁶⁶. Butler beschreibt eine Möglichkeit des Aushandlungsprozesses folgendermaßen: »Das Geltendmachen von Universalität durch diejenigen, die der Begriff konventionellerweise ausschließt, produziert oftmals eine bestimmte Art von performativem Selbstwiderspruch.«⁶⁷ Dieser Widerspruch führt dazu, dass Fragen zum Universalitätsanspruch selbst eröffnet werden, wie beispielsweise: »Wer darf ihn aussprechen? Und wie sollte er vorgebracht werden?«⁶⁸ Dies zeigt »dass kein ahistorisches Konzept des Universalen als Maßstab dafür fungieren wird, was oder was nicht in seine Begriffe gehört«⁶⁹. Indem die Ausgeschlossenen verlangen, in das Universale aufgenommen zu werden zeigt sich, dass »das ›Noch nicht‹ für das Verständnis des Universalen selbst maßgeblich ist«⁷⁰. Wenn nun die Ausgeschlossenen Universalität für sich geltend machen, kann dies mittels Reiteration von Universalität geschehen. So können »durch verkehrte Reiteration unkonventionelle Formulierungen von Universalität«⁷¹ hervorgebracht werden. Dies führt zudem dazu, dass der Ausschluss durch frühere Formulierungen von Universalität aufgedeckt und damit kritisierbar wird.⁷² So zeigt sich, dass das es nichts Universelles gibt, »das nicht in der letzten Instanz an der (oder als) Wegkreuzung von Diskursen ausgehandelt ist«⁷³. Diesen Aushandlungsprozess um

61 Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Übersetzt von Michael Hintz, Wien 6 2020.

62 Butler, KHU, 209.

63 Ebd., 208.

64 Hier sieht Butler einen Verweis auf die Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat und die Arbitrarität der Zeichenrelation. Vgl. ebd., 209.

65 Ebd., 208.

66 Ebd., 205.

67 Ebd., 51.

68 Ebd., 51.

69 Ebd., 206.

70 Ebd., 51.

71 Ebd., 53.

72 Vgl. ebd., 53.

73 Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 34.

konkurrierende Ansprüche auf Universalität nennt Laclau ›Universalisierung‹. Butler kritisiert an dieser Stelle die Setzung eines Konzepts der Universalisierung, das damit den Rahmen des Prozesses vorgibt. Denn diese Setzung lässt die offene Debatte um verschiedene Versionen von Universalisierung außer Acht.⁷⁴

Wie beschrieben geht Butler davon aus, dass immer verschiedene Versionen von Universalität bzw. verschiedene Arten von Universalisierungsansprüchen vorliegen. Sie sieht es als eine Aufgabe der Intellektuellen, diese unterschiedlichen und konkurrierenden Forderungen kritisch einzuordnen.⁷⁵ Um sich auch mit inkompatiblen Universalitätsbegriffen auseinander setzen zu können, bedarf es Übersetzungspraktiken.⁷⁶ Noch einen Schritt weiter gehend lässt sich sagen, dass die Übersetzung eine Voraussetzung für Universalisierungsprozesse ist, wobei der Fokus dabei nicht in erster Linie auf dem Ergebnis, sondern auf dem Aushandlungsprozess selbst liegt. Oder anders gesagt: Ohne Übersetzung »kann die Geltendmachung von Universalität nur durch eine koloniale und expansionistische Logik eine Grenze überschreiten«⁷⁷. Dies begründet Butler damit, dass ein Universalitätsanspruch stets in einer bestimmten Rhetorik und an einem bestimmten kulturell und normativ geprägten Ort vorgebracht wird. Um nun den Anspruch auch performativ geltend zu machen bedarf es einer Übersetzung, durch die er andere rhetorische und kulturelle Kontexte erreichen kann. So lässt sich festhalten: »Ohne Übersetzung kann der Begriff der Universalität nicht die Sprachgrenzen überschreiten, die er im Prinzip überschreiten zu können behauptet.«⁷⁸

Butler arbeitet hier mit dem Konzept der kulturellen Übersetzung nach Gayatri Chakravorty Spivak.⁷⁹ Kulturelle Übersetzung ist dabei ein möglicher Weg der Universalisierung jenseits von normativer Gewalt, also ein Weg, »das gespenstisch Menschliche in die hegemoniale Neuformulierung der Universalität eingehen«⁸⁰ zu lassen. Diese Übersetzung versteht Butler als »Bewegung zwischen den Sprachen«⁸¹. Dabei »gibt es keine Übersetzung ohne Kontamination«⁸². Das heißt, es handelt sich bei dieser Form der Übersetzung eben nicht um den Versuch, »das Unsagbare der Domäne des Sagbaren zu assimilieren, um es dort, innerhalb der

74 Vgl. dies., KHU, 208. Sie verweist hier beispielsweise auf das Verständnis einer Universalisierung durch den zwanglosen Sprechakt bei Habermas.

75 Vgl. ebd., 206f.

76 Vgl. ebd., 211.

77 Ebd., 46.

78 Ebd., 46.

79 Spivak, Gayatri Chakravorty, *Outside in the Teaching Machine*, New York 1993, 179–200. Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Aus dem Englischen von Michael Heitz und Sabine Schulz, Zürich/Berlin 2007.

80 Butler, KHU, 226.

81 Ebd., 226.

82 Ebd., 49. Mit Verweis auf das Konzept der Mimesis bei Homi K. Bhabha

bestehenden Normen der Herrschaft, zu beherbergen«⁸³. Es ist gerade wichtig, »dass in ihr die in Frage stehenden Begriffe nicht einfach durch einen dominanten Diskurs neu beschrieben werden«⁸⁴. Vielmehr gehört zur Übersetzung »die Nicht-Konvergenz der Diskurse greifbar zu machen«⁸⁵, ebenso wie das Aufzeigen sprachlicher Grenzen entscheidend mit dazu und damit auch die Veränderung des hegemonialen Diskurses. Dadurch eröffnet sie auch die Möglichkeit, anti-kolonial wirksam zu sein.⁸⁶ In diesem Sinne ist sie ein Weg, geltende Universalitätsansprüche zu hinterfragen und die Artikulation neuer Versionen von Universalität zu ermöglichen. Das Konzept der kulturellen Übersetzung geht auch auf Homi K. Bhabha zurück. Mit Bezug auf Walter Benjamin⁸⁷ beschreibt er Übersetzung als »die performative Natur kultureller Kommunikation«⁸⁸ und als »Sprache in actu (Äußerung, Positionalität)«⁸⁹. Übersetzung ist gleichzeitig eine Praktik des Zwischens, denn »das Zeichen der Übersetzung erzählt, oder ›kündet‹, beständig die verschiedenen Zeiten und Räume zwischen der kulturellen Autorität und ihren performativen Praktiken«⁹⁰. Sie ist dabei eine Praktik der Bewegung, in dem Sinne als das sie Bedeutungen verändert. Gleichzeit kann eine Übersetzung nie vollständig sein, da immer etwas unübersetzbar bleibt.⁹¹

6.2 ›die Anderen‹

Die Rede von ›den Anderen‹ ist gängig und weit verbreitet. Zu nennen sind hier beispielsweise Hegels Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Abgrenzung und der Wahrnehmung des Selbst, ebenso wie die Beschäftigung Simone de Beauvoirs mit Alterität und Geschlecht. Diese beiden, exemplarisch genannten, Ansätze können an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden. Vielmehr werde ich der Rede von ›den Anderen‹ bei Metz und der Kritik Paulo Suess' daran nachgehen.⁹²

83 Ebd., 226.

84 Ebd., 213. Butler verweist auf das Beispiel internationaler feministischer Koalitionen. Diese sind auf kulturelle Übersetzung angewiesen, um den Frauen, die von Ausbeutung betroffen sind, nicht die politische Sprache des Globalen Nordens und damit auch dessen Konzepte, wie beispielsweise das der ›Handlungsfähigkeit‹ aufzuzwingen. (s. dies., GL, 67.)

85 Butler, KHU, 49.

86 Vgl. ebd., 49.

87 Vgl. Bhabha, Homi K., Die Verortung der Kultur. Deutsche Übersetzung von Anne Emmert und Josef Raab, (Stauffenburg Discussion 5), Tübingen 2000, 335.

88 Ebd., 341.

89 Ebd., 341.

90 Ebd., 341.

91 Vgl. ebd., 340.

92 Zu einer postkolonial-theologische Auseinandersetzung mit ›den Anderen‹ s. Nausner, Michael, Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration,

Mit der Rede von der ›Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein‹ verweist Metz auf Emmanuel Levinas⁹³, wobei dieser von Metz nur impliziert rezipiert wird.⁹⁴ Für Levinas' Denken, das von Martin Heidegger und Edmund Husserl geprägt ist, ist der Andere zentral. In Auseinandersetzung mit ihrem Denken entwickelt er seinen Ansatz, in dem die Ethik der Ontologie vorausgeht. Denn die Begegnung mit dem Anderen geht dem ›eigenen‹ Welt- und Selbstverhältnis voraus und ist dessen Bedingung. Dieser Anruf des Anderen macht das ›ich‹ erst zum ›ich‹. Eine solche Beziehung ist asymmetrisch, da der Andere ›mir‹ immer zuvorkommt. Aus dieser Beziehung ergibt sich eine Verantwortung, gegenüber der die Schuld nie endet. Der Andere wird dabei als radikal anders und unvergleichlich gedacht.⁹⁵

in: Konz, Britta/Ortmann, Bernhard/Wetz, Christian, Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet (Studies in Theology and Religion 26), Leiden/Boston 2020, 23–44.

- 93 Zur Einführung s. Casper, Bernhard, Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2009.
- 94 Über das Fehlen einer ausführliche Auseinandersetzung mit Levinas Werk und über sein Verhältnis zu Levinas berichtet er in Metz, Johann Baptist, Trotzdem hoffen. Kirche heute – zwischen Resignation und Hoffnung, in: Ders., Gespräche, Interviews, Antworten. Eine Auswahl, Gesammelte Schriften, Bd. 8, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 13–47, 27ff. Zur Auseinandersetzung mit Levinas in der Politischen Theologie siehe Habel, Torsten, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994.
- 95 Ähnlich wie Levinas verweist auch Albert Rouet darauf, dass die Andersheit des Anderen gewahrt bleiben muss, da sonst die Rede vom ›Anderen‹ immer im Bezug zum und im Horizont des ›Eigenen‹ steht: »Wirkliches Anderssein verlangt zwingend einen Begriff dessen, der auf andere Weise anders ist als ich. Der andere ist nicht einfach anders, als ich denke, meine oder entscheide. Sondern er ist auf andere Weise anders als ich mir vorstelle, als was ich denke und meine. Erst die Verdopplung des Andersseins rettet es. Sonst umgehen wir es immer.« Rouet, Albert, Aufbruch zum Miteinander. Wir Kirche wieder dialogfähig wird. Ein Gespräch mit Dennis Gira. Übersetzt von Thomas Philipp, Freiburg/Basel/Wien 2012, 88.

Butler hat sich ausführlich mit den Werken von Levinas beschäftigt,⁹⁶ unter anderem auch mit seinem Verständnis von Europa.⁹⁷ Im Kontext der Frage nach Universalität beschreibt sie Levinas' Ansatz als eine Möglichkeit, ethische Forderungen nicht-universal zu denken: »Diese Forderung ergeht an den einzelnen durch das Gebot. Jede einzelne Person kann also mit dieser ethischen Pflicht konfrontiert werden, aber daraus folgt nicht deren Universalisierbarkeit. Die singuläre Adressierung vereitelt diese Universalisierung«⁹⁸.

Zurück zu Metz: Er verwendet die Bezeichnung ›die Anderen‹ im Zusammenhang mit einem alteritätstheoretischen Identitätsbegriff. Sehr viel häufiger nutzt er den Begriff allerdings als Beschreibung nicht-westlicher Menschen und markiert damit einen kulturellen Unterschied zur europäischen/westlichen Kultur.⁹⁹ Beispielsweise schreibt er:

»Die Indios tun sich m.E. nicht eigentlich deswegen so schwer mit unserer westlichen Zivilisation, weil sie, wie wir gerne sagen, noch ›unterentwickelt‹ sind, sondern zunächst einmal, weil sie anders sind und dieses Anderssein seine zu re-

96 Besonders mit den Themen Alterität (Butler, Judith, Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 22, 52ff.), Antlitz, bzw. Gesicht (Dies., GL, 14, 156ff.) sowie dem Anspruch des Anderen (Dies., RdK, 165. Dies., pTV, 142ff., Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 19ff., 53ff.). Sie beschäftigt sie sich außerdem mit dem Verhältnis von Ethik und Politik bei Levinas: Unfähig zu töten – Lévinas kontra Lévinas, in: Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 70–85. Zur Vertiefung dessen verweise ich auf Delhom, Pascal, Butler und Levinas über das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Politik, in: Distelhorst, Lars (Hg.), Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers (Staatsverständnisse 85), Baden-Baden 2016, 73–96. Matthias Flatscher liefert eine leistungswerte kritische Auseinandersetzung mit Butlers Levinas Rezeption. Flatscher, Matthias, Pluralisierung des Anspruchs. Levinas' und Butlers Kritik am dyadischen Verständnis von Alterität, in: Liebsch, Burkhard/Staudigl, Michael (Hg.), Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 8), Baden-Baden 2014, 73–97. Heidi Salaverría zeigt in ihrer Arbeit wichtige Parallelen und Unterschiede im Alteritätsverständnis bei Butler und Levinas auf: Salaverría, Heidi, Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancière, in: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Dies. (Hg.), Alterität und Anerkennung (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011, 35–53. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Verantwortungsethik bei Levinas und Butler leistet Schriever, Carla, Der Andere als Herausforderung. Konzeption einer neuen Verantwortungsethik bei Levinas und Butler (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2018.

97 Vgl. Butler, GL, 162. »[...] daß es kein erkennbares Europa gibt, das sich aus seiner Sicht ableiten ließe. Tatsächlich ist es nicht die Existenz des Mordverbots, was Europa zu Europa macht, sondern die Sorge und der Wunsch, die das Verbot erzeugt.«

98 Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 83.

99 Vgl. Kapitel II 6.1

spektierenden Geheimnisse hat. Haben wir hierzulande genug Empfindlichkeit für Differenz und Alterität, um diese Andersheit anzuerkennen und zu retten, ehe sie von der Planierdraht westlicher Zivilisation endgültig weggedrückt wird?»¹⁰⁰

Auch wenn hier der Aussageinhalt für den Respekt vor der Andersheit wirbt, zeigt sich, dass die Bezeichnung als ›die Anderen‹ dazu führt, die Beschriebenen als gegensätzlich zu den Europäer*innen zu konstruieren. Wobei den Europäer*innen die Aufgabe der ›Rettung‹ zugeschrieben wird.¹⁰¹ Ähnliche Denkmuster zeigen sich bei Metz auch im Hinblick auf den Islam und die arabische Welt, wenn er von der ›anderen Welt‹¹⁰² spricht. Metz nutzt auch die Bezeichnung ›wir‹ bzw. ›uns‹ und bezeichnet damit Menschen in Europa bzw. Gewinner*innen der Globalisierung. Er nimmt also stellenweise eine inhaltliche Identifizierung ›der Anderen‹ vor und geht damit über eine rein formale Verwendung des Begriffs hinaus. Hierin zeigt sich, dass der Begriff der ›Anderen‹ von Metz nicht durchgängig so verwendet wird, wie er bei Levinas konzipiert ist. Denn bei Levinas ist ›der Andere‹ eine formale Kategorie, die Überlegungen zur Kultur vorhergeht und nicht identifizierend funktioniert.

Eine identifizierende Verwendung des Begriffs der ›Anderen‹ kann – auch unbeabsichtigt – als Othering wirken, wie Toni Morrison aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zeigt. Sie beschäftigt sich unter anderem mit der Frage nach der Repräsentation und Funktion von *race* in der Literatur. Dabei analysiert sie Prozesse des Otherings, also rhetorische und diskursive Praktiken der Konstruktion von Anderen, also Praktiken durch die andere zu Andersartigen gemacht werden.¹⁰³ Solche Praktiken stützen sich auf die Benennung, Wertung und Hierarchisierung von beispielsweise kulturellen oder körperlichen Unterschieden. Diese Praktiken haben unter anderem den Nutzen, die eigenen »Glaubenssätze durch die Konstruktion eines andersartigen Gegenübers zu festigen«¹⁰⁴. Auf diese Weise stellen sie für eine*n selbst Stabilität und Zugehörigkeit her. Zugleich »verweigern wir dem Gegenüber

100 Metz, ZB, 210.

101 Zum Konzept des White Saviourism s. bspw. Moore, Osheta/Hatmaker, Jen, *Dear White Peacemakers. Dismantling Racism with Grit and Grace*, Newburyport 2021.

102 Metz, Mp, 160.

103 Vgl. Morrison, Toni, *Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur*. Aus dem Englischen von Thomas Piltz, Reinbek 2018, 33. Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty, *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*, in: *History and Theory* 24, 3 (1985) 247–272. Vgl. dazu auch Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15)*, Bielefeld 2020, 43–62, 56.

104 Morrison, Toni, *Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur*. Aus dem Englischen von Thomas Piltz, Reinbek 2018, 22.

die Individualität der Persönlichkeit, auf der wir für uns selbst bestehen«¹⁰⁵. Otheiring ist damit beispielsweise eine der denkerischen Voraussetzungen für den Kolonialismus.

Nun ist zu beachten, dass Metz selbst versucht, eurozentrisches und koloniales Denken hinter sich zu lassen, indem er darauf pocht, dass »sich die europäische Theologie im Horizont einer *Schuldgeschichte* reflektieren«¹⁰⁶ muss, wozu auch der Gebrauch der Begriffe ›Entwicklung‹ und ›Dritte Welt‹ gehört. Dies zeigt sich auch in folgendem Hinweis: »Das biblische Bilderverbot warnt auch vor der Verwendung von Stereotypen, von Kollektivbegriffen wie ›die Türken‹, ›die Slawen‹ gerade als ob wir in unserer jüngsten Geschichte nicht die tödliche Gewalt der vorverurteilenden Stereotypen, die zerstörerische Macht der augenlosen Klischees erlebt hätten«¹⁰⁷. Die dabei wichtige Bereitschaft, sich im Denken von Erfahrungen unterbrechen zu lassen, beschreibt er in seinem Reisebericht aus Lateinamerika folgendermaßen:

»Immer wieder befiel mich nämlich der vielleicht naive, aber beharrliche Verdacht, daß uns in der Theologie – zumal hier im europäischen Bereich – weniger die Gedanken fehlen als die Augen, die zunächst einmal sehen lernen und sehen lehren, was unbedingt theologisch bedacht sein will. Was ich sah, brachte zuweilen das mir vertraute Denken zum Stillstand. [...] Was ich sah, das löste in mir eine Art Moratorium aus, ein Moratorium der großen Vergewisserungen und der großen Antworten.«¹⁰⁸

An anderer Stelle wirbt Metz dafür, »uns selbst, auch unsere eigene Geschichte, mit den Augen unserer Opfer zu beurteilen«¹⁰⁹.

Paulo Suess hat sich eingehend mit der NPTh bei Metz beschäftigt und einige kritische Einwände¹¹⁰ formuliert, die im Jahrbuch *Politische Theologie* von 1996 eine Debatte eröffnen. In seinem Artikel kritisiert er den Umgang der NPTh mit der Kategorie ›des Anderen‹. Suess leistet als Befreiungstheologe in Brasilien mit Studium in Deutschland eine »Zusammen-Setzung«¹¹¹ verschiedener Perspektiven. Mit seinem Artikel ist er einer der ersten, der das Konzept des ›Anderen‹ in der NPTh kritisch hinterfragt. Er kritisiert in seinem Aufsatz den Eurozentrismus und einen auch in der NPTh vorhandenen, kontextarmen Universalismus. Das Denken

105 Ebd., 48.

106 Metz, ZB, 116.

107 Ebd., 137.

108 Ders./Bahr, Hans-Eckehard, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – Eine theologische Erfahrung*, München 1991, 14f.

109 Metz, ZB, 116.

110 Suess, *Exodus*, 206–230.

111 Ebd., 206.

in Metakzepten wie »Vernunft, Geschichte und Kultur«¹¹² stellt keine »universale Außenperspektive«¹¹³ dar, sondern ist »die Innenperspektive eines anderen Kulturhorizonts«¹¹⁴ und damit kontextuell. Es beruht auf der Korrespondenztheorie des griechischen Denkens und der Formel »veritas est adaequatio rei et intellectus« (»Wahrheit ist die Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand«). So wird der Gegenstand »vor dem denken Subjekt (res cogitans) zum Denkobjekt (res extensa)«¹¹⁵. Dieses Denken ist eurozentrisch geprägt und diente daher auch zur Legitimation des Kolonialismus.¹¹⁶ Suess macht hier auf eine Repräsentationskrise aufmerksam und fordert »eine radikale Aufklärung theologischer Reflexion im Hinblick auf die Universalität beanspruchende Regionalität (Monokontextualität)«¹¹⁷. Er schlägt vor, sich von dem Konzept der einen Vernunft zu lösen und diese zu kontextualisieren und somit Vernunft als different zu denken.¹¹⁸ Die eine Vernunft der Metakzepten ist nicht dazu in der Lage, die jeweils kulturell kodifizierten Lebensprojekte adäquat zu erfassen. Ein Denken der Identität kann »Alterität nur hierarchisch gestuft, assimilatorisch angepaßt oder exterritorial bzw. überhaupt nicht«¹¹⁹ denken. Damit ist es eine Unterstützung »klassenteiliger Einpassung, neokolonialer Anpassung und neoliberaler Aussperrung«¹²⁰. Suess verweist außerdem auf die Grenzen der eigenen Sprache und somit der eigenen Denkwelt und betont, dass es eine »meiner spezifischen Sprache unzugängliche Wirklichkeit«¹²¹ gibt.

Spuren des universalistischen Denkens weist Suess auch im Konzept der Kultur der Anerkennung des Anderen in dessen Anderssein nach, zum einen im Hinblick auf den Kulturbegriff und zum anderen bezüglich der Frage nach Anerkennung. Metz nutzt dieses Konzept und arbeitet dabei mit einem Metakulturbegriff¹²², der »kontextblind, subjektunspezifisch und erfahrungsarm«¹²³ ist. Suess kritisiert beispielsweise die Abstraktheit einer Kultur der Anerkennung: »Eine solche Kultur hat weder einen ausmachbaren Ort noch kennt sie soziologisch bestimmbare Subjek-

112 Ebd., 206.

113 Ebd., 214.

114 Ebd., 214.

115 Ebd., 210.

116 Vgl. ebd., 209.

117 Ebd., 220.

118 Vgl. ebd., 211.

119 Ebd., 207.

120 Ebd., 207.

121 Ebd., 211.

122 Weiterführende Kritik Ebd., 213. »Wer ein Konzept wie das Kulturkonzept, das in der Benennung mikroregionaler Unterschiede seine radikale Kraft beweisen könnte, praktisch nur makroregional und universal gebraucht, zerstört dieses Konzept.«

123 Ebd., 213.

te.«¹²⁴ Damit führt er die Kritik, die Metz bezüglich eines geschichtslosen Denkens bei Rahner formuliert hat, einen Schritt weiter.

Suess selbst sieht in einer Kultursubjektivität den Schlüssel, um die in ihrem jeweiligen Kontext vernünftigen Lebensprojekte zu würdigen und zu verteidigen.¹²⁵ Dabei geht es ihm auch darum, das Volk Gottes als »plurikulturelles Glaubenssubjekt«¹²⁶ zu denken und sich von einer normativen christlichen Kultur zu verabschieden.¹²⁷ Dies ist eine Voraussetzung für gelungene Inkulturation, die eben nicht kolonial geprägt sein kann, sondern die die jeweils »kultur- und geschichtsverwurzelte Identität«¹²⁸ berücksichtigt. Für das Christentum schlägt er daher »eine sich in vielen Geschichten und Erzählungen immer wieder ereignende Weg-Identität«¹²⁹ vor. Eine solche Wegidentität soll von reziproker Anerkennung von Alterität und Wertschätzung gekennzeichnet sein.

Neben einer Kritik am Kulturkonzept stellt Suess außerdem in Frage, ob die von Metz geforderte Anerkennung der Anderen so überhaupt möglich ist. Die Voraussetzung der Anerkennung der Anderen ist die Möglichkeit des Erkennens der Anderen. Diese ist laut Suess nicht gegeben. Er sieht in dem Versuch der Einen die Anderen zu erkennen eine erkenntnistheoretische Aporie, da die Anderen unbestimmbar sind.¹³⁰ Er begründet dies damit, dass ein eurozentristisches Denken, dass sich seiner eigenen Partikularität nicht bewusst ist, Alterität zerstört und sie daher nicht erkennen kann.¹³¹

Suess stellt das Anerkennungsparadigma aus einem weiteren Grund in Frage: »Erkennen und Verstehen – darum geht es ja bei einer Anerkennungshermeneutik – setzen Erfahrung im Umgang mit den Anderen in ihrem Anderssein voraus.«¹³² Diese nicht vorhandene Erfahrung bzw. deren Wichtigkeit für die Theologie wird gerade von Metz thematisiert. Er fordert eine anamnetische Kultur sowie die Erinnerung fremden Leids.¹³³ Suess merkt kritisch an, dass Erinnerung als eine »Belebung

124 Ders., Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Orientierung 58, 21 (1994) 233–236, 236.

125 Vgl. ders., Exodus, 213.

126 Ebd., 217.

127 In der Frage nach der kulturellen Codierung des Christentums gehen die Meinungen von Metz und Suess stark auseinander. Vgl. ders., Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Orientierung 58, 21 (1994) 233–236, 236.

128 Ders., Exodus, 217.

129 Ebd., 219.

130 Vgl. ders., Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Orientierung 58, 21 (1994) 233–236, 234.

131 Suess beschreibt dies auch als »strukturelle Unschärfe- und Unsicherheitsrelation: und vergleicht sie mit der Unschärferelation Heisenbergs. Vgl. ebd., 234.

132 Ebd., 233.

133 Metz, ZB, 187.

von Erfahrung verstanden werden [muss], die im Gedächtnis eine Spur hinterlassen hat«¹³⁴. Diese Erfahrungen der Anderen können die Einen nicht haben und daher auch nicht erinnern. Ebenso wenig kann davon ausgegangen werden, »daß die Anderen in ihrer *irreduziblen Andersheit* im Textbuch der Einen ganz selbstverständlich vorkommen«¹³⁵. Suess schließt daraus: »Erinnert werden kann nur das Vergessen als solches«¹³⁶ oder anders formuliert: »Erinnerbar ist da nicht der Andere, sondern das durch Immanenz und Ausschluss charakterisierte Gewaltverhältnis.«¹³⁷ Die hier formulierte Voraussetzung, dass Erinnerung stets der Erfahrung bedarf, stellt eine grundlegende Anfrage an den Anspruch Metz¹³⁸. Dieser Thematik soll nun mit den Überlegungen Spivaks, die auch von Butler rezipiert werden, weiter nachgegangen werden.

6.3 Repräsentation

Gayatri Chakravorty Spivak beschäftigt sich als Literaturwissenschaftlerin besonders mit den Themen Feminismus, Marxismus, Postkolonialismus, Dekonstruktion und Poststrukturalismus. Sie hat außerdem eine viel beachtete Auseinandersetzung mit »den Anderen« aus postkolonialer Perspektive geleistet.¹³⁹ Zu ihrer Arbeit gehört auch die Übersetzung der Werke der bengalischen Schriftstellerin Mahasweta De-

134 Suess, Paulo, Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: *Orientierung* 58, 21 (1994) 233–236, 235.

135 Ebd., 235. (Herv.i.O.)

136 Ebd., 235.

137 Ebd., 235.

138 S. dazu Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 79–115, 103f. »Die Aporie ergibt sich hingegen daraus, daß konkretes individuelles Leiden niemals – auch nicht im Sinne des Mit-Leidens durch die Erfahrung eigenen Leids – im engeren Sinn mit-gelitten werden kann, daß fremdes Leid daher stets erinnert werden muß als selbst nicht erlittenes, vielmehr mitzuverantwortendes Leiden«.

139 Zur Einführung: Varela, María de Mar Castro/Dhawan, Nikita, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (Cultural Studies 36), Bielefeld² 2015, 151–218. Nandi, Miriam, *Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung*, Nordhausen 2009. Zur Auseinandersetzung Spivaks mit Levinas s. Spivak, Gayatri Chakravorty, *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and certain Scenes of Teaching*, in: *Diacrits* 32, 3–4 (2002) 17–31. Als Sekundärliteratur: Ray, Sangeeta, *Gayatri Chakravorty Spivak*. In *Other Words*, Oxford 2009, 67–106. Morton, Stephen, *Gayatri Chakravorty Spivak. Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge/Malden 2007, 42–69. Drabinski, John E., *Levinas and the Postcolonial. Race, Nation, Other*, Edinburgh 2011.

vi ins Englische.¹⁴⁰ Ein Beispiel für eine theologische Rezeption Spivaks sind Judith Grubers Arbeiten zum interreligiösen Dialog.¹⁴¹

Spivaks Auseinandersetzung mit Repräsentation¹⁴² findet sich unter anderem in ihrem wohl meist rezipierten Essay »Can the Subaltern Speak?«¹⁴³, auf den sich auch Butler bezieht. Sie beginnt diesen mit einer Kritik an einem Gespräch zwischen Gilles Deleuze und Foucault und der Frage danach, »wie das Subjekt der Dritten Welt innerhalb des westlichen Diskurses repräsentiert wird«¹⁴⁴. Dabei kritisiert sie zunächst, dass die beiden als Kritiker des souveränen Subjekts und »unsere besten Propheten der Heterogenität und des/der Anderen«¹⁴⁵ dennoch in ihrem Gespräch dieses Subjekt wieder einführen.¹⁴⁶ Spivak zielt dabei vor allem darauf ab, dass die beiden Denker ihre eigene Rolle und »ihre eigene Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte«¹⁴⁷ ignorieren. Zentral für den weiteren Gedankengang Spivaks ist die Auseinandersetzung mit der Frage der Repräsentation¹⁴⁸ und die dabei bedeutsame Unterscheidungen zwischen ›vertreten‹ und ›darstellen‹.¹⁴⁹ Sie sieht an dieser Stelle, besonders bei Deleuze, eine folgenreiche Vermischung der beiden Ebenen der Repräsentation: der »Repräsentation als ›sprechen für‹, wie in der Politik, und der Repräsentation als ›Re-präsentation‹, als ›Dar-stellung‹ bzw. ›Vorstellung‹, wie in der Kunst oder der Philosophie«¹⁵⁰. Vertreten‹ ist damit der Ausdruck dafür, an jemandes Stelle zu stehen und beispielsweise politische Forderungen vorzubringen, ›darstellen‹ der Ausdruck für eine Re-präsentation im Sinne einer Inszenierung. Sie führt als Beispiel einen

140 S. bspw. Devi, Mahasweta, *Breast Stories*, Kalkutta 1997.

141 Gruber, Judith, *Can Women in Interreligious Dialogue Speak? Productions of In/Visibility at the Intersection of Religion, Gender and Race*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, 1 (2020) 51–69.

142 Zur Frage der Repräsentation aus praktisch-theologischer Perspektive s.u.a. Seip, Jörg, *Ein Zentrum herumdrehen oder die Peripherie des Denkens suchen*, in: Leimgruber, Ute/u.a. (Hg.), *Die Leere halten. Skizzen zu einer Theologie die loslässt*, Würzburg 2021, 185–191. Er plädiert hier für ein Anders-Sprechen im Sinne der Fabel und der Literatur, einen unab-schließbaren Bezeichnungsprozess um eine Theologie der Peripherie zu ermöglichen.

143 Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (Texte zur Theorie der politischen Praxis 6)*, Wien 2008.

144 Ebd., 19.

145 Ebd., 23.

146 Spivak nennt hier ›einen Maoisten‹ und ›den Arbeiterkampf‹ als Beispiele aus besagtem Gespräch.

147 Spivak, CSS 21f. vgl. auch ebd., 28.

148 Zur Kritik der Repräsentation im Anschluss an Spivak aus Sicht theologischer Sozialethik s. Winkler, Katja, *Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020) 161–182.

149 Beide Termini verwendet Spivak in deutscher Sprache. Vgl. ebd., 30.

150 Ebd., 29.

Textabschnitt aus »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«¹⁵¹ von Karl Marx an, in dem es um Parzellenbauern und deren Repräsentation durch Louis Bonaparte geht. Hieran zeigt Spivak: »Das Ereignis der Repräsentation als *Vertretung* [...] verhält sich wie eine *Darstellung*«¹⁵², beim Verhältnis von »vertreten« und »darstellen« handelt es sich um eine Komplizität, um eine »Identität-in-Differenz«¹⁵³. Das heißt eine Vertretung geht immer auch mit einer Darstellung und damit einer Konstruktion der Identität der Dargestellten einher. Diesen »doppelten Modus der Repräsentationen«¹⁵⁴ nicht zu beachten, kann dazu führen, »dass Intellektuelle zu KomplizInnen in der beharrlichen Konstitution des/der Anderen als Schatten des Selbst werden«¹⁵⁵. Spivak spricht hier auch von einer epistemischen Gewalt, die sich beispielsweise in der Konstruktion des kolonialen Subjekts als Anderes findet.¹⁵⁶ Sie betont, dass eine Repräsentation unterdrückter Menschen durch Intellektuelle schon daran scheitert, »dass der/die Andere als Subjekt Foucault und Deleuze unzugänglich bleiben«¹⁵⁷. Ebenso scheitert sie daran, dass es sich bei den Intellektuellen nicht um rein berichtenden »Schaltstellen« handelt.¹⁵⁸

Doch Spivak weist auch die Vorstellung Deleuz' und Foucaults zurück, dass unterdrückte Menschen »für sich selbst sprechen« können.¹⁵⁹ Dies widerspricht zunächst der von Foucault und Deleuze geäußerten Kritik am souveränen Subjekt¹⁶⁰ und weist damit eine problematische »Verschiebung vom Sichtbarmachen eines Mechanismus zum Stimmhaftmachen des Individuums«¹⁶¹ auf. Spivak fährt mit der pointierten Frage fort: »können Subalterne sprechen?«¹⁶² Mit Subalternen meint sie hier beispielsweise Menschen des Subproletariats oder illiterate Bäuer*innen. Dies sind lediglich Beispiele, wichtig ist dabei zu betonen, dass das »kolonisierte subalterne *Subjekt* unwiederbringlich heterogen ist«¹⁶³. Das heißt auch, dass eine Homogenisierung durch die Bezeichnung als »die Anderen« »die Wirkung der epistemischen Gewalt selbst ist«¹⁶⁴. Der Begriff der »Subalternen« geht auf Gramsci

151 Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: *Marx/Engels-Werke*, Bd. 8, Berlin 1960, 198.

152 Spivak, CSS, 33.

153 Ebd., 33.

154 Ebd., 38.

155 Ebd., 41.

156 Vgl. ebd., 42.

157 Ebd., 46.

158 Vgl. ebd., 38f.

159 Vgl. ebd., 47.

160 Vgl. ebd., 34f.

161 Ebd., 53.

162 Ebd., 47.

163 Ebd., 49.

164 Butler, KHU, 48.

zurück und bezeichnet Menschen, deren Stimme im hegemonialen Aushandlungsprozess keine Rolle spielt und die außerhalb der hegemonialen Wirklichkeit steht. Spivak nutzt im Zusammenhang mit der internationalen Arbeitsteilung auch die folgende Beschreibung: »Ränder (man könnte genauso gut sagen, des lautlosen, zum Schweigen gebrachten Zentrums)«¹⁶⁵. Damit ist nicht gesagt, dass Subalterne das Außen des europäischen epistemischen Regimes sind und folglich inkludiert werden sollten, vielmehr sind sie »bereits in dieses miteinbezogen, und es ist genau die Art ihres Einschlusses, der die Gewaltsamkeit ihrer Auslöschung bewirkt«¹⁶⁶. Die These lautet also, dass »die Subalternen im Kontext kolonialer Produktion keine Geschichte haben und nicht sprechen können«¹⁶⁷. Dies gilt aufgrund des Patriachats für Frauen einmal mehr, sie sind »doppelt in den Schatten gerückt«¹⁶⁸. Dass bedeutet nicht, »dass die Subalternen nicht in der Lage wären, ihr Begehren auszudrücken, politische Allianzen einzugehen oder kulturell und politisch relevante Effekte zu erzielen, sondern dass ihre Handlungsfähigkeit innerhalb der herrschenden Konzeptualisierung von Handlungsfähigkeit unlesbar bleibt«¹⁶⁹. Denn die Voraussetzung zur Artikulation eigener Forderungen ist »dass man die Sprache spricht, in der die Forderung erhoben werden kann«¹⁷⁰. Spivak warnt deshalb auch davor, aus der Präsenz einiger unterdrückter Menschen in der Öffentlichkeit zu schließen, dass Subalterne sprechen könnten. Denn die Form dieser Repräsentation muss immer für die (europäische) Bühne geeignet, also im hegemonialen Diskurs konzipiert sein, um gehört werden zu können.

6.4 Auswertung

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass Metz in seinem Ansatz den post-colonial turn nicht rezipiert, er bezieht sich jedoch auf Befreiungstheologien. Er fragt danach, ob es eine inkulturierte Ethik geben kann, die gewaltfrei universalisierbar ist. Dabei bezieht er sich positiv auf Konzepte der Aufklärung und plädiert

165 Spivak, CSS, 46.

166 Butler, KHU, 48.

167 Spivak, CSS, 57. Butler verweist dazu auf eine Aktion Geflüchteter in Würzburg im Jahr 2012, bei der diese sich den Mund zunähten: »Ihre weithin geteilte Position ist, dass die Flüchtlinge ohne Reaktion vonseiten der Politik keine Stimme haben, denn eine Stimme, die ungehört bleibt, tauch nirgendwo auf und ist daher keine politische Stimme. [...] Dieses Bild des zugenähten Mundes zeigt, dass die Forderungen keine Stimme haben/damit ist der Gestus selbst eine stumme Forderung. Er zeigt bildlich die fehlende Stimme, um damit auf die politische Einschränkung der Hörbarkeit hinzuweisen.« Butler, MdGew, 236.

168 Spivak, CSS, 59.

169 Butler, KHU, 48.

170 Ebd., 225.

für einen Universalismus der Verantwortung sowie der anamnetischen Vernunft, die an die Autorität der Leidenden gebunden sind. Dieser »Eurozentrismus um der Anderen willen«¹⁷¹ ist mit einem leidempfindlichen Monotheismus verknüpft und verbindet die Suche nach Wahrheit strikt mit dem Kriterium der Gerechtigkeit. Metz formuliert hier also einen Universalismus, der an Bedingungen geknüpft ist, um dessen Totalisierung zu verhindern. Im Anschluss an Foucault zeigt Butler auf, dass die Frage nach Wahrheit immer mit der Frage nach Macht verbunden ist. Sowohl Metz als auch Butler gehen also von einem Wahrheitsverständnis aus, das bedingt ist – durch Gerechtigkeit bzw. Macht. Dabei ist zu beachten, dass es sich bei Butler bzw. Foucault Auseinandersetzung mit Wahrheit um eine Analyse von stattfindenden Praktiken des Wahrsprechens handelt, während Metz einen ›idealen‹ Wahrheitsbegriff entwirft. Butler führt weiter aus, dass Universalität immer mit Ausschlüssen verbunden ist, die entlang diskursiver Rahmen stattfinden. Diese konstitutiven Ausschlüsse bearbeitet Metz in dieser Form nicht, er versucht vielmehr eine Konzeption des Universalismus ohne Ausschlüsse, indem er die Autorität der Leidenden und die anamnetische Vernunft betont. Butler hingegen verweist auf die Bedeutung des ›Noch nicht‹ für das Sprechen von Universalität.¹⁷²

Mit ihrem Bezug auf die Aushandlungsprozesse um Universalität und das Konzept der Hegemonie zeigt Butler außerdem, dass Universalität immer kulturell geprägt ist. Dies gilt auch für den von Metz formulierten Universalismus der Verantwortung und der anamnetischen Vernunft. Das ist Metz bewusst, wenn er von einem »Eurozentrismus um der Anderen willen«¹⁷³ spricht. Der Möglichkeit eines solchen Eurozentrismus widersprechen Theoretiker*innen des postcolonial turn, wie Spivak, vehement: »Einer gezügelten Version des Westens aufzusitzen heißt, dessen Hervorbringung durch das imperialistische Projekt zu ignorieren.«¹⁷⁴ Denn die eurozentrische Epistemologie findet sich auch in verwendeten Metakzepten wie ›Vernunft‹, ›Mensch‹, ›Subjekt‹ oder ›Kultur‹. Es handelt sich dabei, nach Suess und Butler, keineswegs um universale Begriffe. Hier zeigt sich, dass Metz mit seinem Konzept der anamnetischen Vernunft zwar eine »Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie«¹⁷⁵ denkt, aber weniger eine kulturelle Verortung. Suess plädiert daher für eine Berücksichtigung der Kultursubjektivität und in Folge dessen für »eine

171 Metz, ZB, 172.

172 Hierin lässt sich eine konzeptionelle Nähe zum eschatologischen Vorbehalt bei Metz erkennen.

173 Metz, ZB, 172.

174 Spivak, CSS, 64f.

175 Metz, Johann Baptist, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 8.

sich in vielen Geschichten und Erzählungen immer wieder ereignende Weg-Identität«¹⁷⁶.

Diese Thematik zeigt sich auch in der Frage danach, wie Anerkennung und Erinnerung praktiziert werden können. Metz plädiert beispielsweise dafür, dass die Europäer*innen lernen sollten, sich mit den Augen ihrer Opfer zu sehen und diese anzuerkennen. Dabei beruft er sich auf das biblische Bundesdenken und dessen Annahme, dass »Ungleiches – anerkennend – einander erkennt«¹⁷⁷. Suess zeigt jedoch auf, dass der Versuch der Einen, die Anderen zu erkennen bzw. anzuerkennen und zu erinnern innerhalb eines eurozentrischen Denkens nicht gelingen kann. Er macht vielmehr deutlich, dass lediglich das Gewaltverhältnis erinnert werden kann. Daher ist es angezeigt, sich eines Wissens über die Anderen zu enthalten.

Dieser Aspekt führt weiter zu Spivaks Beschäftigung mit der Frage nach Repräsentation. Ihre Kritik an Foucault und Deleuze ließe sich auch auf eine NPT_H übertragen, die ›die Anderen‹ repräsentiert. Spivak kritisiert zunächst die Bezeichnungspraktik selbst und stellt fest, dass es sich dabei um eine gewaltvolle Homogenisierung handelt. Sie verwendet daher den Begriff ›Subalterne‹ für Menschen, die sich selbst auf der europäischen Bühne nicht repräsentieren können. Gleichzeitig kritisiert Spivak den Versuch europäischer Intellektueller, Subalternen »einen Raum zu schaffen, um selbst zu sprechen«¹⁷⁸, denn dies führt wiederum dazu, dass diese »doppelt in den Schatten gerückt«¹⁷⁹ sind. Nun stellt sich die Frage, ob es eine (europäische) politische Auseinandersetzung mit Ungerechtigkeiten und hegemonialen Verhältnissen geben kann, die Subalterne nicht in den Schatten rückt, und wie diese aussehen könnte. Spivak weist dazu auf »eine selbstbeschränkende Praxis kultureller Übersetzung«¹⁸⁰ hin, die sie »sowohl als eine Theorie als auch als eine Praxis politischer Verantwortung«¹⁸¹ versteht.¹⁸²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass ein an das Kriterium der Gerechtigkeit geknüpfter Eurozentrismus aus Sicht Spivaks zurückzuweisen ist, da auch ein Universalismus der auf der Autorität der Leidenden beruht von einer eurozentrischen Epistemologie durchzogen ist und seine eigene kulturelle Verortung nicht reflektiert. Ebenso scheitert eine Anerkennung des Leidens der Opfer (des Kolonialismus) am eurozentrischen Denken, weshalb aus Suess' Perspektive nur das Gewaltverhältnis erinnert werden kann. Statt nicht gelingender Repräsentationspraktiken ergibt sich daher die Option kultureller Übersetzung. Es bleibt also festzuhal-

176 Suess, Exodus, 219. Darin zeigt sich eine inhaltliche Nähe zur kulturellen Übersetzung nach Spivak.

177 Metz, ZB, 133.

178 Spivak, CSS, 59.

179 Ebd., 59.

180 Butler, KHU, 48.

181 Ebd., 48.

182 S. Kapitel II 6.1

ten, dass alleine das Wissen um die Gefahren des Eurozentrismus und der Versuch, diesen durch eine Anerkennungshermeneutik¹⁸³ abzulegen, nicht ausreichend sind, um eurozentristische Denkweisen zu umgehen.¹⁸⁴ Vielmehr müssen die eigenen Denkweisen konsequent als kulturell geprägt verstanden und reflektiert werden. Dazu gehört auch eine Auseinandersetzung mit einer Kritik der Performativität der eigenen Bezeichnungspraktiken sowie den Möglichkeiten der kulturellen Übersetzung.

183 Vgl. Kapitel II 1.3

184 Vgl. Jahnel, Claudia, »We Are Undone by each other«. Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler, in: Crümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 237–253, 238. »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.«

7. verändern

Wie lassen sich politische Verhältnisse verändern? Dieser Frage geht sowohl Butler als auch Metz nach, allerdings auf unterschiedliche Weise. Nach ein paar kurzen Anmerkungen zum Begriff der Unterbrechung folgt die Darstellung verschiedener Veränderungspraktiken. Dazu analysiere ich zunächst die Möglichkeiten der Reiteration, also der Veränderung durch Sprache bei Butler (7.1) sowie ihre Überlegungen zur Veränderung von Erscheinungsräumen durch Hervortreten (7.2). Daran schließen sich Ausführungen zur Erinnerung an, einer zentralen Kategorie in der NPTh, mit der auch Butler sich im Kontext von Betrauerbarkeit beschäftigt (7.3). Es folgt eine Auseinandersetzung mit der Frage der Organisierung, in der Butler und Metz verschiedene Schwerpunkte legen (7.4), und woraus sich unter anderem Butlers Beschäftigung mit der performativen Wirkung von Versammlungen ergibt (7.5). In der Auswertung werden die Differenzen und Gemeinsamkeiten der Ansätze hinsichtlich der Veränderungspraktiken ausgelotet und der Frage nachgegangen, wer die jeweiligen Akteur*innen sind (7.6).

Mit dem Begriff der Veränderung ist hier eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse hin zu mehr Gerechtigkeit bzw. hin zu gleichermaßen lebbares Leben gemeint. In diesem Zusammenhang denken sowohl Metz als auch Butler über Unterbrechungen nach.

Unterbrechung ist ein wichtiger Grundbegriff bei Metz. Die enorme Bedeutung von Unterbrechungen zeigt sich beispielsweise in der Frage danach, wie ein Sprechen von Gott nach Auschwitz überhaupt noch möglich ist. Als Beispiel für Unterbrechungen können die biblischen Prophetien gelten, die, im Anschluss an Walter Benjamin, nicht als »Entwicklungs-, sondern Unterbrechungsprophetien«¹ verstanden werden müssen, denn sie sehen gerade in der Unterbrechung und Umkehr die Möglichkeit der Rettung. Eine Offenheit für Unterbrechung ist dabei auch immer eine »Selbstrelativierung unserer vorgefaßten Wünsche und Interessen«². Wer oder was unterbrochen wird und wodurch, kann dabei ganz unterschiedlich sein, wobei Metz hauptsächlich dafür eintritt, dass sich das theologische Denken unterbrechen

1 Metz, ZB, 93.

2 Ders., Mp, 157.

lassen sollte. Aber was kann unterbrechend wirken? Eine mögliche Unterbrechung ist die Erinnerung³ sowie ein apokalyptisches Bewusstsein⁴. Eine andere Form der Unterbrechung sind die Schreie und Antlitze der Leidenden sowie die Antlitze der fremden Anderen.⁵

Dabei ist es »die Flut der Gedanken und die Geschlossenheit der systematischen Argumentation«⁶ die sich unterbrechen lassen sollten. Gerade in Bezug auf das Leiden stellt sich die Frage, inwiefern theologisches Denken dieses teilt oder nicht, beziehungsweise welches geteilt wird und welches nicht. Dabei ist klar, dass es eine »Grenze für die theologische Annäherung an das Leiden des Volkes«⁷ gibt. Diese Grenze ist zugleich der Punkt für eine notwendige Unterbrechung der theologischen Argumentation. Angesichts nicht geteilten Leids kann »Theologie die Heilsgeschichte nur *praktisch* weitererzählen, d.h. indem sie gleichzeitig bereit ist, heilend zu wirken«⁸. Gerade die praktische Fundamentaltheologie steht dabei in der Pflicht, sich von der »Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung«⁹ unterbrechen zu lassen.

Zu einer christlichen Veränderungsethik gehört notwendigerweise auch die Umkehr als Form der Unterbrechung. Metz beruft sich mit Verweis auf Walter Benjamin auf dessen Verständnis von Revolutionen als Notbremsen. Dieses enthält Parallelen zu Prophetien, die gegen ein »weiter so« anreden.¹⁰ So werben biblische Prophetien oftmals für Umkehr und Unterbrechung, die nicht als destruktiv, sondern als rettend verstanden werden.¹¹ Im biblischen Sinne lässt sich auch von einer anthropologischen Revolution sprechen, womit die Umkehr der Herzen gemeint ist, als eine radikale Form der Veränderung, die eben nicht alleine individuelle Einstellungen betrifft. Vielmehr geht die Umkehr der Herzen »wie ein Ruck durch die Menschen, greift tief ein in ihre Beziehungswelt, in ihre Lebensorientierung, in ihre etablierte Bedürfniswelt und so allemal in die bestehenden Verhältnisse; sie verletzt und unterbricht die vorgefaßten Interessen und zielt auf eine Revision der vertrauten Praxis«¹². Jüdisch-christlich verstandene Befreiung schließt daher Schuld und Umkehr notwendigerweise mit ein.¹³

3 Vgl. ders., CiG, 178. S. auch Kapitel II 6

4 Vgl. ders., Mp, 140.

5 Vgl. ders., ZB, 126.

6 Ebd., 134.

7 Ders., CiG, 149.

8 Ebd., 149f. (Herv.i.O.)

9 Ebd., 27.

10 Vgl. ders., ZB, 94.

11 Vgl. ebd., 94.

12 Ebd., 94.

13 Vgl. ebd., 125.

Butler bezieht sich ebenfalls auf ein Verständnis von Revolution als Notbremse nach Benjamin. Das Ziehen dieser Notbremse ist »eine Handlung, die sich gegen die scheinbare Unerbitterlichkeit bestimmter reiterierter Handlungen wendet, die als Motor der Geschichte selbst ausgegeben werden«¹⁴. Gerade das Nichthandeln kann dann widerständig sein, wenn »Handeln das Subjekt auf Kosten des Anderen reproduziert«¹⁵. Wenn Handlungen also dazu beitragen, bestehende Rahmen oder Normen zu stabilisieren, kommt es einem Griff nach der Notbremse gleich, diese Handlungen nicht weiter auszuführen. Dies untersucht Butler vor allem im Kontext sprachlicher Handlungen und der Möglichkeit der Reiteration, welche einen Bruch mit dem vorhergegangenen Kontext der Worte voraussetzt.¹⁶ Dieses Prinzip gilt auch für Anerkennungsnormen, worauf später ausführlich eingegangen wird.¹⁷

Sowohl Metz als auch Butler gehen also davon aus, dass Veränderung Brüche mit den bestehenden Plausibilitäten braucht.¹⁸ Sie beschreiben allerdings durchaus unterschiedliche Möglichkeiten, diese Brüche herbeizuführen, denen in diesem Kapitel nachgegangen wird. Während es Butler um Brüche in den Rahmungen sprachlicher Handlungen und Anerkennungsnormen geht, wirbt Metz für Brüche im kollektiven Bewusstsein, beispielsweise durch gefährliche Erinnerungen. Butler denkt darüber hinaus über Fragen der Organisierung und die Performativität von Versammlungen nach.

7.1 reiterieren

Die Bedeutung, die Butler der Sprache beimisst, wurde in Kapitel 4.2 und 4.3 ausführlich besprochen. Sprache wird demnach »nicht als statisches und geschlossenes System«¹⁹ verstanden, was für die Möglichkeit, durch Sprache Veränderungen hervorzubringen, entscheidend ist. Der Mensch ist sprachlich konstituiert, das heißt aber nicht, dass er der Sprache ausgeliefert ist. Oder anders gesagt: Wir können »unserer Sprache nicht entkommen, wenngleich wir die Grenzen ausweiten können und müssen«²⁰.

14 Butler, RdK, 169.

15 Ebd., 170.

16 S. Kapitel II 7.1

17 S. Kapitel II 7.2

18 Vgl. Wendel, Saskia, Das gefährdete Leben und sein Hoffnungsversprechen auf Erlösung. Judith Butler religionsphilosophisch gelesen, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 219–236, 221.

19 Butler, HS, 227.

20 Dies., KHU, 55.

Butler stützt sich in ihren Arbeiten zur Sprache besonders auf den Begriff der Iteration nach Derrida.²¹ Mit Iteration ist die notwendige Wiederholung und Zitation gemeint, von der das Funktionieren der Sprache abhängt. Äußerungen müssen wieder und wieder aufgerufen werden, um wirksam zu sein.²² Allerdings ist es nicht möglich, einen Begriff oder einen Satz genau gleich zu wiederholen, so dass jede Wiederholung auch eine Verschiebung der Bedeutung mit sich bringt. Iterabilität wirkt also nicht deterministisch und eröffnet daher die Möglichkeiten der Veränderung, denn Worte sind offen für ein »fehlerhaftes oder falsches Aufrufen«²³. Butler legt dies anhand von hate speech dar und betont, dass es möglich ist, eine kritische Antwort auf hate speech zu finden²⁴, indem das verletzende Wort reiteriert und damit gegen den verletzenden Effekt verwendet wird: »Das Wort, das verwundet, wird in der neuen Anwendung, die sein früheres Wirkungsgebiet zerstört, zum Instrument des Widerstands.«²⁵ Es geht also darum, »sich die Kraft des verletzenden Sprechens fehlanzueignen, um seinen verletzenden Verfahren entgegenzutreten«²⁶. Das fehlerhafte Zitieren ist somit ein Werkzeug, mit dem die verletzenden Effekte von Worten umgekehrt werden können und somit Teil eines »gesellschaftlichen und kulturellen Sprachkampf[es], in dem sich die Handlungsmacht von der Verletzung herleitet und ihr gerade dadurch entgegentritt«²⁷.

So setzt Reiteration als subversive Resignifikation auch »die Sicherheit des sprachlichen Lebens aufs Spiel«²⁸, wodurch »der herrschende, autorisierte Diskurs enteignet werden kann«²⁹. Eine solche Resignifikation erfordert einen Bruch mit dem vorhergegangenen Kontext der Worte und deren Einsetzung in einen neuen Kontext.³⁰ So findet Sprache zwar immer in einem gesellschaftlichen Kontext statt, der sie entscheidend prägt, allerdings hat sie auch – und das ist entscheidend – »die Fähigkeit [...], mit diesem Kontext zu brechen«³¹. Dadurch entsteht das Potenzial, »die durch dieses Sprechen hervorgerufenen Effekte zu stören und zu

21 Eine theologisch-dogmatische Reflexion zur Iteration bei Butler im Zusammenhang mit kirchlicher Traditionsbildung findet sich bei Werner, Gunda, Die normative Kraft der Lücke. Mit Judith Butler Traditionsbildung neu gedacht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 201–215.

22 Vgl. Butler, HS, 219.

23 Ebd., 230.

24 Vgl. ebd., 36.

25 Ebd., 254.

26 Ebd., 70.

27 Ebd., 70.

28 Ebd., 255.

29 Ebd., 246.

30 Vgl. dies., KHU, 49.

31 Dies., HS, 69.

unterlaufen«³². Butler verfolgt dabei das Ziel, »das Gebiet des sprachlichen Überlebens«³³ auszuweiten, also das bisher Unsagbare sagbar zu machen, was bedeutet »auf Weisen sprechen, die noch niemals legitimiert wurden, und damit neue und zukünftige Formen der Legitimation hervorbringen«³⁴.

Reiteration oder Resignifikation sind performativ wirksam³⁵, wobei unter Performativität in Anlehnung an Austin ein sprachliches Tun mit produktiver Wirkung verstanden wird. Diese Wirksamkeit entsteht »aus der Wiedergabe konventioneller Formeln in nicht-konventionellen Formen«³⁶, also aus Brüchen.³⁷ Performativität ermöglicht so, dass »durch Sprache Neues entstehen kann«³⁸. In dieser Möglichkeit liegt das politische Moment der performativen Äußerung³⁹ und eben auch die gesellschaftspolitische Bedeutung der Iterabilität. Dabei ist die Performativität nicht auf Sprache beschränkt, sondern betrifft auch Normen und Gesellschaftsstrukturen. Denn »wenn eine Gesellschaftsstruktur für ihr Fortbestehen auf die Artikulation angewiesen ist, dann stellt sich die Frage ihres Fortbestehens gerade am Schauplatz der Artikulation«⁴⁰. So kann das politische Moment der Reiteration folgendermaßen beschrieben werden: »In der Politik kann Performativität gerade in dieser Form gegen Herrschaft arbeiten. Jenes Moment, in dem ein Sprechakt ohne vorgängige Autorisierung dennoch im Vorgang seiner Äußerung Autorität gewinnt, kann einen veränderten Kontext seiner zukünftigen Rezeption antizipieren und setzen.«⁴¹ Performative Resignifikation ermöglicht also bedeutsame Verschiebungen, sowohl in Bezug auf Worte, als auch in Bezug auf Normen⁴², wobei klar ist, dass es sich dabei nur um eine von vielen politischen Strategien handelt.⁴³

Die Möglichkeit, Worte oder Äußerungen zu resignifizieren setzt eine Rekontextualisierung voraus. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Bedeutung einer Äußerung nicht deterministisch vom früheren Kontext abhängt. Vielmehr gilt: Eine »Äußerung kann ihre Kraft gerade aus dem Bruch mit dem Kontext gewinnen, den sie anführt«⁴⁴. Dieser Bruch ist, in Anlehnung an Pierre Bourdieu, das Auseinander-

32 Ebd., 37.

33 Ebd., 71.

34 Ebd., 71.

35 Vgl. ebd., 29f.

36 Ebd., 229.

37 Vgl. ebd., 231f.

38 Dies., MdE, 168.

39 Vgl. dies., HS, 252.

40 Ebd., 37.

41 Ebd., 250.

42 Vgl. dies., RdK, 156.

43 Dies., KHU, 343.

44 Dies., HS, 227.

klaffen »zwischen einer gewöhnlichen und einer nicht-gewöhnlichen Bedeutung«⁴⁵ von Begriffen und besteht darin, dass Bedeutung, Effekte und Kontext des Sprechaktes andere sind, als die der vorherigen Äußerung.⁴⁶ Rekontextualisierung ist also die »Eröffnung der Möglichkeit einer Handlungsmacht«⁴⁷, wobei es das postsouveräne und in Sprache verwickelte Subjekt ist, das handelt und nicht etwa ein autonomes und der Sprache gegenüber souveränes Subjekt.

Veränderung durch subversive Reiteration besteht auch in der Schaffung neuer begrifflicher Horizonte.⁴⁸ Begriffe können dann hegemonial wirken, wenn es einen Konsens darüber gibt, »was bestimmte Begriff zu bedeuten haben, wie sie gebraucht werden können und welche Grenzen der Solidarität durch diesen Gebrauch implizit gezogen werden«⁴⁹. Dies gilt es subversiv zu unterlaufen und so zu verunsichern. Doch dabei muss bedacht werden: »Die Aufgabe liegt wohl darin, diejenigen gesellschaftlichen Gruppen in die Begriffe der Moderne mit einzubeziehen, die diese traditionell ausgeschlossen haben, und dabei zu wissen, daß solches Einbeziehen nicht einfach ist – sein Prozeß müßte die Politik erschüttern und beschädigen, die ihn leistet.«⁵⁰ Bei diesem Prozess geht es also nicht um eine Integration der Ausgeschlossenen, sondern um die kritische Frage danach, was sagbar ist.

Im Hinblick auf die Rhetorik sieht Metz ein Veränderungspotenzial in Erzählungen, weil sie zur Bildung eines menschlichen Selbstverständnisses nötig sind. Zu diesem Selbstverständnis gehören sowohl Erfahrungen und Weisheiten als auch Visionen der Verstorbenen und Besiegten. Diese entziehen sich allerdings einer historischen Rekonstruktion und können nur erzählend weitergegeben und damit auch erinnert werden. In diesem Sinne ist Erzählen auch ein »Erzählen ›gegen die Zeit‹, gegen eine Welt des Vergessens und deren vergessensegeleiteten Normalität«⁵¹. Auf diese Weise enthalten Erzählungen ein Veränderungspotenzial und können zur »Unterbrechung der eingefahrenen Verständigungsverhältnisse«⁵² werden. Denn neue Formen des Denkens bzw. die Verweigerung, weiter innerhalb der gegebenen Plausibilitäten zu denken, »artikulieren sich zunächst narrativ.«⁵³ Dabei handelt es sich um Geschichten mit einer »gefährlich-befreiender Intention«⁵⁴. Diese ist

45 Ebd., 226.

46 Butler weist darauf hin, dass der sogenannte »ursprünglichen Kontext« einer Äußerung nicht bestimmbar ist. Vgl. ebd., 30.

47 Ebd., 31.

48 Vgl. dies., KHU, 18.

49 Dies., GL, 20.

50 Dies., HS, 251.

51 Metz, Mp, 219.

52 Ebd., 227.

53 Ebd., 227.

54 Ders., CiG, 202.

jedoch nicht abstrakt zu greifen, man »muß auf sie treffen, sie hören und sie womöglich weitererzählen«⁵⁵, um sie zu verstehen. Diese gefährlichen Geschichten sind mögliche Garanten dafür, dass neue Praktiken nicht nur »symbolisch für eine neue Realität stehen«⁵⁶, sondern diese eben auch herbeiführen. Dabei gilt: »Innovatorische Praxis muß also begleitet sein von der Aktualisierung eines kollektiven geschichtlichen Gedächtnisses.«⁵⁷

7.2 hervortreten

Butler beschäftigt sich mit der Frage, wie Rahmen oder Anerkennungsnormen wirken, da diese »entscheiden, welche Leben als solche anerkannt werden und welche nicht«⁵⁸. Oder anders gesagt, ist es der Rahmen, »der die Frage zum Schweigen bringt, wer überhaupt als ein ›Wer‹ gelten kann«⁵⁹. Dennoch gibt es die Möglichkeit, den Rahmen kritisch zu hinterfragen. Und daran wird deutlich: »Der Rahmen legt niemals ganz genau fest, was wir denken, anerkennen und wahrnehmen. Immer gibt es etwas, das den Rahmen überschreitet und unseren Sinn für das Reale erschütterte«⁶⁰. Somit gibt es Ereignisse und Leben, die nicht innerhalb von Rahmen stattfinden und daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Rahmen infrage zu stellen.⁶¹ Als Beispiel kann die Rahmung des Menschlichen dienen, welche durch den Ausschluss des Nicht-Menschlichen gebildet wird. Denn bestimmte Leben gelten dadurch als Leben, als unterstützenswert, als vertrauenswürdig, andere nicht. Dieser Problematik wird ein Blick auf der Ebene der Subjekte, im Sinne eines Blicks auf einzelne Leben, alleine nicht gerecht, es geht vielmehr »um die Frage, wie die Macht das Feld eingrenzt, in dem Subjekte überhaupt erst möglich – oder vielmehr unmöglich – werden«⁶². Somit geht er um einen kritischen Blick auf die Rahmen selbst und die durch sie produzierten Ausschlüsse.

Dabei besitzen Anerkennungsnormen eine iterative Struktur, ebenso wie Sprache. Sie sind damit »von den Bedingungen der Reproduzierbarkeit«⁶³ abhängig. In dieser iterativen Struktur liegt daher die Möglichkeit, dass Rahmen durchbrochen und von ihrem früheren Kontext gelöst werden können. Sie beinhalten also eine

55 Ebd., 203.

56 Ebd., 70.

57 Ebd., 70.

58 Butler, RdK, 19. Vgl. Kapitel II 1.2

59 Butler, RdK, 151.

60 Ebd., 16.

61 Vgl. ebd., 15.

62 Ebd., 151.

63 Ebd., 17.

»Anfälligkeit für Umkehrungen, für Subversionen und sogar für kritische Instrumentalisierungen«⁶⁴. Und durch die Veränderung von Rahmen können sich wiederum neue Wahrnehmungsmöglichkeiten ergeben.⁶⁵ Beispielsweise wirken Normen konstituierend bei der Entstehung von Subjekten. Wenn diese Entstehungsbedingungen jedoch von Iteration abhängen, dann sind sie folglich auch fragil und deshalb transformierbar.⁶⁶ Daher können neuen Arten von Subjektivität entstehen »wo ein bestimmtes Selbst in seiner Verständlichkeit und Anerkennbarkeit bei dem Versuch aufs Spiel gesetzt wird, die nach wie vor unmenschlichen Arten des ›Menschseins‹ offenzulegen und zu erklären«⁶⁷.

Zugleich sind Normen heterogen und können sich daher auch widersprechen oder gegenseitig unterbrechen.⁶⁸ Denn Normen und ihre Wirkungen sind begrenzt, prozesshaft und nie abgeschlossen⁶⁹, wirken also nicht deterministisch. Im Anschluss an Bourdieu erklärt sich das auch dadurch, dass Normen immer verkörpert werden müssen. Diese Verkörperung ist allerdings nicht als einfache Abbildung zu verstehen, sondern ist immer auch eine Interpretation. So lässt sich sagen: »Normen sind keine statischen Entitäten, sondern inkorporierte und interpretierende Existenzmerkmale«⁷⁰. Sie enthalten daher die Möglichkeit, sich gegen die beabsichtigte Wirkung zu wenden: »In der Aneignung dieser Normen, die sich gegen deren geschichtlich sedimentierte Wirkungen richtet, liegt das Moment des Widerstands dieser Geschichte, das Zukunft durch den Bruch mit der Vergangenheit begründet.«⁷¹ Es geht hier also darum, das Scheitern der Anerkennungsnormen subversiv zu nutzen und damit eine unkritische Wiederholung dieser zu verunmöglichen. Denn Normen können effektiv wirken oder nicht, so dass »jede normative Instanz [...] vom Schatten ihres eigenen Scheiterns begleitet«⁷² ist. Daher sind die »Unterbrechungen im Horizont der Normativität«⁷³ im Hinblick auf Veränderung von großem Interesse. Sie sind es, die »nach der Einsetzung neuer Normen verlangen, womit der normative Horizont in seiner Gegebenheit in Frage gestellt wird«⁷⁴. Eine solche Unterbrechung kann beispielsweise das Scheitern von Anerkennungspraktiken sein. Mit Verweis auf Foucault lässt sich sagen, dass ein normatives Wahrheitsregime deswegen fraglich wird, »weil ›Ich‹ mich selbst im

64 Ebd., 18.

65 Vgl. ebd., 19.

66 Vgl. ebd., 158.

67 Dies., KeG, 143f.

68 Vgl. dies., RdK, 12.

69 Vgl. ebd., 12.

70 Dies., KHU, 192.

71 Dies., HS, 248.

72 Dies., RdK, 15.

73 Dies., KeG, 34.

74 Ebd., 34f.

Rahmen der mir zu Verfügung gestellten Bedingungen nicht anerkennen kann oder nicht anerkenne⁷⁵. Butler kritisiert diese auf das ›Ich‹ konzentrierte Sichtweise Foucaults und erweitert sie durch die Frage danach, ob ›Du‹ anerkannt werden kannst oder nicht.

Anerkennung ist durch einen normativen Rahmen geprägt, der darüber entscheidet, wer anerkennebar ist und wer nicht.⁷⁶ Gleichzeitig gilt: »Der normative Horizont, in dem ich den Anderen sehe oder in dem die Andere sieht, hört und weiß und anerkennt, unterliegt gleichfalls einer kritischen Öffnung.«⁷⁷ Um Anerkennung auszuweiten ist es also notwendig, diesen Rahmen zu transformieren. Diese Veränderung wird durch ein »Hervortreten dessen, was in ihrem Rahmen nicht repräsentierbar ist«⁷⁸ möglich. Denn wenn »unmögliche Gestalten« an den Rändern und Rissen⁷⁹ dieser Rahmen hervortreten, wird deren Legitimität hinterfragt. Oder anders gesagt, »geraten Normen, die die Anerkennung regeln durch die Nichtanerkennbarkeit des Anderen in die Knie«⁸⁰. Genau darin liegt das ethische Moment der Verschiebung von Anerkennungsnormen. Dies wird dadurch möglich, dass die sogenannten ›unmöglichen Gestalten‹ trotz der Unmöglichkeit ihrer Anerkennbarkeit im bestehenden Rahmen dennoch wahrnehmbar⁸¹ werden können. Oder anders gesagt wird, diese Verschiebung dadurch möglich, »dass es ein Feld des Menschlichen gibt, welches nach den herrschenden Normen unerkennbar bleibt, aber innerhalb des von gegenhegemonialen Erkenntnisformen erschlossenen epistemischen Feldes offensichtlich erkennbar ist«⁸². Hierbei ist also die Unterscheidung zwischen »Wahrnehmung als Modus eines Erkennens, das noch nicht Anerkennen ist«⁸³ und

75 Ebd., 35f.

76 Wie Salaverría kritisch zu bedenken gibt zeichnet Butler eine »Kluft zwischen denjenigen innerhalb und außerhalb des normativen Rahmens« und so stellt sich die Frage, wie es für die jeweiligen Leben möglich werden kann voneinander zu wissen. Vgl. Salaverría, Heidi, Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancièrè, in: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Dies. (Hg.), Alterität und Anerkennung (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011, 35–53, 50. Allerdings sollte nicht davon ausgegangen werden, dass ein Leben jeweils entweder komplett innerhalb oder außerhalb des normativen Rahmens existiert. Vielmehr kann es durchaus verschiedene Eigenschaften oder Teile eines Lebens geben, die intelligibel sind während andere dies nicht sind.

77 Butler, KeG, 35.

78 Dies., KHU, 188.

79 Ebd., 188.

80 Dies., KeG, 35.

81 Salaverría verweist darauf, dass Wahrnehmung hier als ästhetischer und nicht als erkenntnistheoretischer Begriff verwendet wird. Vgl. Salaverría, Heidi, Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancièrè, in: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Dies. (Hg.), Alterität und Anerkennung (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011, 35–53, 41.

82 Butler, pTV, 52.

83 Dies., RdK, 14.

Anerkennbarkeit von intelligentem Leben wichtig. Darin liegt ein Veränderungspotenzial, da das Scheitern von Anerkennungsnormen dazu führen kann, dass diese verschoben und so neue Möglichkeiten der Anerkennbarkeit eröffnet werden können.

Butler nutzt in diesem Kontext auch den Begriff der Hegemonie und bezieht sich dabei sowohl auf Gramsci, als auch auf Mouffe und Laclau.⁸⁴ Unter Hegemonie verstehen sie »die historischen Artikulationsmöglichkeiten [...], die innerhalb eines gegebenen politischen Horizonts auftreten«⁸⁵. Es handelt sich also um ein Feld der Artikulierbarkeit, das begrenzt ist. Diese Begrenzung geschieht mittels machtvoller Operationen und führt dazu, »unser alltägliches Verständnis von sozialen Beziehungen zu formen und die Arten und Weisen unserer Zustimmung zu diesen stillschweigenden und verdeckten Machtverhältnissen (und somit zu deren Reproduktion) zu orchestrieren«⁸⁶. Die hier angesprochene Macht meint nicht die Macht einzelner Personen oder Institutionen. Darin liegt eine Gemeinsamkeit mit dem Machtbegriff Foucaults, der für Butlers Denken hohe Relevanz hat.⁸⁷ Danach ist Macht »nicht stabil oder statisch, sondern wird an verschiedenen Verbindungspunkten im alltäglichen Leben immer wieder erneuert«⁸⁸. Nun ist Hegemonie und deren Begrenzung der Artikulierbarkeit nicht statisch, sondern historisch und damit transformierbar.⁸⁹ Daher ist die Möglichkeit neuer Artikulationen eben nicht ausgeschlossen. Diese können dazu führen, dass sich das Feld der Artikulierbarkeit ausweitet.⁹⁰

Butler beschäftigt sich auch mit der Forderung nach Anerkennung durch staatliche Institutionen. Obwohl Anerkennung Leben begrenzen kann, sind doch nicht alle Formen der Anerkennung »trügerische Arten der Regulierung und Zeichen der Unfreiheit«⁹¹. Daher ist es wichtig, auch von staatlichen Strukturen, wie beispielsweise der Justiz, Anerkennung einzufordern, auch wenn diese Anerkennung totalisierend wirken kann. Denn um ein Recht einzufordern ist es nötig, seinen Inhalt zu definieren. Diese Definition etabliert allerdings eine Norm oder ein Ideal und wirkt dadurch wiederum einschränkend.⁹² Bestimmte Arten der staatlichen Aner-

84 Vgl. dies., KHU, 38.

85 Ebd., 17.

86 Ebd., 18.

87 Ein Beispiel für eine theologische Auseinandersetzung mit dem Machtbegriff bei Foucault ist Sander, Hans-Joachim, *Heterotopien – Orte der Macht und Orte für Theologie*. Michel Foucault, in: Hardt, Peter/von Stosch, Klaus (Hg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie der Postmoderne*, Ostfildern 2007, 91–115.

88 Butler, KHU, 18. S. Kapitel II 1.3

89 Vgl. Butler, KHU, 17f.

90 Vgl. ebd., 38.

91 Dies., MdE, 122.

92 Vgl. ebd., 74.

kennung verlangen danach, bestehenden Normen zu entsprechen und haben daher ihren Preis, da »Muster der Intelligibilität und Normen der Anerkennung sich unter Bedingungen staatlicher und biopolitischer Macht verknüpfen«⁹³. Zudem kann eine Anerkennung durch staatliche Strukturen auch zu Überwachung und Normalisierung führen, weshalb ein Leben unter Umständen gerade ohne Anerkennung durch staatliche Strukturen lebbarer werden kann.⁹⁴

7.3 erinnern

Erinnerung wird in der negativen Theologie als eine ›schwache‹ Kategorie verstanden. Das heißt: »Was erinnert werden muß, bleibt allemal vom Vergessen bedroht, bleibt der Gefahr des Versiegens, [...] bleibt der Furie des Vergessens ausgeliefert, kann schließlich im Vergessen des Vergessens zum Verschwinden gebracht werden, so daß auch nichts mehr vermisst wird.«⁹⁵ Dabei bezeichnet Metz gefährliche Erinnerungen, wie beispielsweise die Überlieferung Jesu⁹⁶, als »Zentralkategorie der Politischen Theologie«⁹⁷. Eine gefährliche Erinnerung ist eine »in ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Vermittlung ausgearbeitete Gestalt von eschatologischer Hoffnung«⁹⁸. Es sind »Erinnerungen, in denen frühere Erfahrungen aufblitzen und die neue, gefährliche Einsichten für die Gegenwart aufkommen lassen«⁹⁹. Dabei haben sie das Potenzial, subversiv zu wirken, da es Erinnerungen sind, »die plötzlich durchschlagen inmitten unserer Selbstverständlichkeiten, in denen die Erfahrung vergangener Schrecken und vergangener Hoffnungen plötzlich auftaucht inmitten unserer Alltagswelt und die Plausibilität dieses Alltags entsichert«¹⁰⁰. Da sie also gängige Denkmuster durchbricht, handelt es sich um eine »Erinnerung [...] mit Zukunftsgehalt«¹⁰¹. Darin liegt »eine bestimmte Vorausnahme der Zukunft, und zwar als einer Zukunft derer, die wir die Hoffnungslosen, die Bedrängten und die Gescheiterten nennen«¹⁰². So können die christlichen Bewegungen des Franziskus und Dominikus als ein Beispiel für eine gefährliche Erinnerung mit Zukunft gelten.

93 Ebd., 118.

94 Vgl. dies., pTV, 85.

95 Metz, Johann Baptist, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: Metz, Johann Baptist/Reikerstrofer, Johann/Werbeck, Jürgen, *Gottesrede (Religion, Geschichte, Gesellschaft 1)*, Münster 1996, 3–20, 6.

96 Vgl. ders., GiC, 94.

97 Ders., ZB, 170.

98 Ders., GiC, 117.

99 Ebd., 112.

100 Ders., ZB, 66.

101 Ders., GiC, 112.

102 Ders., ZB, 67.

Solche Erinnerung »reklamiert unausgetragene, verdrängte Konflikte und unabgelebte Hoffnungen«¹⁰³.

Die hohe Bedeutung von Erinnerungen zeigt sich auch darin, dass Unterdrückung wie beispielsweise Kolonialisierung oder Versklavung häufig damit beginnt, dass bestehende Erinnerungen einer Gesellschaft oder Gruppe ausgelöscht werden. Daher ist das Bemühen um die Erinnerung ein Weg des Widerstands und eine »Kategorie der Rettung von bedrohter Identität«¹⁰⁴. Hier spielt auch die Frage nach dem Geschichtsbewusstsein eine entscheidende Rolle. Metz bezeichnet eine Geschichtsschreibung, in der das Leid und der Widerstand der Unterdrückten nicht vorkommen als »Siegergeschichte«¹⁰⁵. Doch wenn es gelingt die gefährlichen Erinnerungen der Besiegten und Unterdrückten zu bewahren, kann Erinnerung zur Befreiung und zu einer »Geschichte ex memoria passionis als Geschichte der Besiegten«¹⁰⁶ beitragen. Dieser Aufruf zur memoria passionis als Eingedenken des Leidens durchzieht die Arbeiten von Metz. Die memoria passionis ist dabei das Verhältnis zwischen kultischer Anamnese und anamnetischer Kultur, die unbedingt aufeinander bezogen sein müssen, »damit der Kult nicht nur einen Mythos feiert und die memoria passionis nicht zum Opfer kultureller Amnesie wird«¹⁰⁷. Memoria passionis ist also die antizipatorische Erinnerung, die auf die »Zukunft der Menschheit, als einer Zukunft der Leidenden, der Hoffnungslosen, der Unterdrückten, der Beschädigten und der Nutzlosen dieser Erde«¹⁰⁸ gerichtet ist.

Der Glauben an das Reich Gottes erleichtert es, eine Erinnerung zu wagen, »die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und die sich so – als gefährliche Erinnerung – gegen die Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet«¹⁰⁹. Dabei handelt es sich beim hier formulierten Erinnerungsbegriff um eine schwache Kategorie¹¹⁰, da sie für das Andere offen ist bzw. offen sein muss. Deshalb ist es auch nicht möglich, diese Erinnerung zu Herrschaftszwecken zu vereinnahmen, denn dies »bleibt von der darin uneingelösten Autorität der Anderen, der Autorität der Leidenden in der Geschichte in Frage gestellt«¹¹¹. So

103 Ders., GiG, 192.

104 Ebd., 79.

105 Vgl. ebd., 79.

106 Ebd., 113.

107 Vgl. ders., Mp, 107.

108 Ders., GiG, 119.

109 Ders., ZB, 112.

110

111 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 79–115, 113.

liegt »die Gottesbegabung in dieser geschichtlich-konkreten, in dieser dialektischen ›Brechung‹ des mitleidlosen Vergessens«¹¹². Hierbei geht es auch um eine »Anstiftung zu einer neuen Gedächtnispolitik in Zeiten der kulturellen Amnesie als Widerstand gegen die Vergesslichkeit der modernen Freiheit, die ihr Glück schließlich nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen kann«¹¹³. Metz versteht auch die christlichen Dogmen als gefährliche Erinnerung, insofern sie Formulierungen vergangener Hoffnungen und Verheißungen sind und auf diese Weise eine andere Art der Zukunft denkbar machen.¹¹⁴ Dogmen sind dabei ein »formuliertes Kollektivgedächtnis«¹¹⁵ und ermöglichen eine Erinnerung, die über die individuelle hinausgeht. Auf diese Weise können sie verhindern, »daß sich meine eigene religiöse Erfahrung doch nur als Funktion eines herrschenden Bewußtseins vollzieht«¹¹⁶.

An die Rede von gefährlichen Erinnerungen schließen auch Metz' Gedanken zu einer anamnetischen Kultur an. Diese Gedächtniskultur weiß um das Vergessen, »das selbst noch in jeder historisierenden Vergegenständlichung steckt«¹¹⁷. Eine anamnetische Kultur versteht Metz als eine Kultur, »in der die Leiden der Vergangenheit aufbewahrt sind«¹¹⁸. Sie ist verknüpft mit einer eschatologischen Hoffnung, »die weiß, daß nicht die Zeit, sondern, wenn überhaupt, der eschatologische Gott die Wunden heilt«¹¹⁹. Für Metz ist das Judentum ein besonderer Ort der anamnetischen Kultur.¹²⁰ Gerade unter diesem Aspekt sieht Metz im Holocaust einen »doppelten Tod«¹²¹ – den Tod unzähliger Jüd*innen sowie den Tod eines jüdisch geprägten anamnetischen Geistes, »der uns befähigt, dieses unvorstellbare Grauen zu erinnern und erinnernd gegenwärtig zu halten«¹²².

Butler verweist in ihrer Auseinandersetzung mit Krieg ebenfalls auf die Bedeutung von Erinnerung. Sie fragt danach, wer in der Öffentlichkeit betrauert¹²³ und damit auch erinnert werden kann und wer nicht. Gerade in Kriegszeiten zeigt sich eindrücklich, dass es eben nicht für alle Getöteten Nachrufe gibt. Butler führt hier das Beispiel des amerikanischen Kriegs gegen den Irak an:

112 Metz, Mp, 100.

113 Ebd., 161.

114 Vgl. ders., GiG, 193.

115 Ebd., 194.

116 Ebd., 194.

117 Ders., ZB, 152.

118 Ebd., 165.

119 Ebd., 151f.

120 Vgl. ebd., 152.

121 Ders., Für eine anamnetische Kultur, in: Loewy, Hanno (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek bei Hamburg, 1992, 35–41, 36.

122 Ebd., 36.

123 Zum Thema Trauer bei Butler s. Kapitel II 3.1

»Heute höre ich einen Radiosprecher die Namen der amerikanischen Soldaten verlesen, die getötet wurden. Es sind nun vermutlich auch schon zweihundert Iraker tot, aber deren Namen werden wir nie zu hören bekommen. Wir werden nicht einmal lernen, diese Namen richtig auszusprechen.«¹²⁴

So zeigt sich eindrücklich: »Es ist nicht nur so, daß ein Tod kaum erinnert wird, sondern daß er nicht erinnerbar ist.«¹²⁵ Ein Grund für die Nicht-Betrauerbarkeit von Leben ist die »Auslöschung der Namen, Bilder und Erzählungen«¹²⁶ dieser Leben. Anhand der Betrauerbarkeit und nochmal mehr anhand der öffentlichen Betrauerbarkeit zeigt sich also, wer als Mensch gilt und wer nicht. Deshalb kann es sein, dass unter bestimmten Voraussetzungen »öffentliche Trauer eine ›Beleidigung‹ der Öffentlichkeit selbst darstellt«¹²⁷. So zum Beispiel, wenn im Kriegsfall keine Todesanzeigen der getöteten Gegner*innen und Zivilist*innen veröffentlicht werden (können).¹²⁸ Eine Voraussetzung für die Betrauerbarkeit ist also die Zugehörigkeit. Wenn die Interdependenz von Körpern und damit Beziehungen als Grundlage von Leben ernst genommen werden, kann das dazu führen, dass Betrauerbarkeit und somit auch Anerkennung ausgeweitet werden.¹²⁹ Auf diese Weise ist es möglich, »Trauer selbst zu einer Ressource für die Politik zu machen«¹³⁰. Denn ob ein Leben betrauerbar ist oder nicht, wird nicht erst nach dem Tod relevant, sondern zeigt sich daran, welche Leben welche Unterstützung bekommen: »Die Voraussetzung gleicher Betrauerbarkeit wäre [...] ein Grundsatz, nach dem die soziale Organisation von Gesundheitsversorgung, Nahrungsverteilung, Wohnung, Arbeit, Liebesleben und bürgerlichem Leben geregelt wird.«¹³¹

Trauer wird hier also als ein Kriterium für die gesellschaftlich-politische Bedeutung eines Lebens verstanden. Auch Metz beschäftigt sich mit der politischen Bedeutung von Trauer, wobei er den Fokus auch auf die Tätigkeit des Trauerns legt. Er beschreibt Trauer als Weigerung, »alles Entschwundene und unwiederbringlich Vergangene zum existentiellen Bedeutungslosen herabzustufen«¹³². Auf diese Weise ist sie auch mit der Erinnerung und der *memoria passionis* verbunden. Trauer ist dabei auch eine Form des Widerstands »gegen die Trauer- und Melancholieverbote einer Leistungs- und Siegesgesellschaft«¹³³. Es handelt sich um Trauerverbote, »die

124 Butler, KuA, 88f.

125 Dies., GL, 52.

126 Ebd., 10.

127 Ebd., 53.

128 Vgl. ebd., 51.

129 Vgl. ebd., 39.

130 Ebd., 47.

131 Dies., MdGew, 80.

132 Metz, Mp, 134.

133 Ders., CiG, 70.

niemals öffentlich erlassen wurden, die aber gerade deshalb umso hartnäckiger als gesellschaftlicher Bann wirken«¹³⁴. Im Anschluss an Kierkegaard bezeichnet Metz die Trauer auch als eine Form der Liebe zu den Toten, die nicht durch eine Tauschgesellschaft verwertbar ist und sich dieser somit widersetzt.¹³⁵

Mit Verweis auf Jesu Rede von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe plädiert Metz außerdem für eine Leidempfindlichkeit, also für eine »Gottesleidenschaft als Mitleidenschaft«¹³⁶. Eine so geprägt Leidempfindlichkeit meint nicht Wehleidigkeit, sie ist vielmehr Ausdruck einer politischen Mystik, die aufzeigt, dass die »Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen«¹³⁷ eine Sünde ist. In diesem Zusammenhang fällt auch der Begriff der Compassion¹³⁸, also eine »gesteigerte Wahrnehmung und Berücksichtigung fremden Leids im eigenen Leben und Handeln«¹³⁹. Diese Compassion drückt sich »als teilnehmende, als verpflichtende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids der Anderen«¹⁴⁰ aus. Ein Haltung¹⁴¹ der Compassion führt »zur Empfindlichkeit für und zur Sorge um das Leid der Anderen«¹⁴², da »die Autorität Gottes in der Autorität der Leidenden«¹⁴³ gesehen wird. Dies gilt auch für das Leid des Feindes, weshalb die Compassion eine geeignete Grundlage für eine Friedenspolitik bilden könnte.¹⁴⁴

Die theologische Dimension der Leidempfindlichkeit ist die Theodizee-Empfindlichkeit¹⁴⁵, denn der »Widerstand gegen unschuldiges und ungerechtes Leidginge ins Leere, wenn er sich nicht im Schrei nach Gott artikulieren würde«¹⁴⁶. Dabei wird unter Theodizee »die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldigen Leidenden«¹⁴⁷ verstanden. Diese Theodizee-Empfindlichkeit ist »ein sperriger, aber unverzichtbarer Vorrat an Erinnerungen in der Glaubensgeschichte«¹⁴⁸. Dabei geht es um »die Frage nach Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«¹⁴⁹. Daher ist die Theodizeefrage also nicht primär eine existentielle Frage des Glaubens, sondern hat einen politischen Charakter. Dadurch, dass »nach der Rettung

134 Ebd., 51.

135 Vgl. ebd., 50.

136 Ders., Mp, 155.

137 Ebd., 154.

138 S. Kapitel II 5.1

139 Metz, Mp, 106f.

140 Ebd., 157.

141 Vgl. Einleitung, FN 100.

142 Ebd., 166.

143 Ebd., 106f.

144 Vgl. ebd., 159.

145 Vgl. ebd., 79.

146 Ebd., 100.

147 Ebd., 79.

148 Ebd., 43.

149 Ders., ZB, 208.

der ungerecht Leidenden, der Opfer und der Besiegten unserer Geschichte«¹⁵⁰ gefragt wird, wird verhindert, dass die »Gerechtigkeitsfrage [...] in Gott hinein entlastend«¹⁵¹ vertagt wird. Vielmehr soll die Gerechtigkeitsfrage so in die Mitte christlicher Praxis gerückt werden. Metz beschreibt dabei das biblische Israel als ein »Volk mit besonderer Theodizee-Empfindlichkeit«¹⁵². Da Metz das Christentum als »eine Religion ›mit dem Gesicht zur Welt«¹⁵³ versteht, muss Theologie als Theodizee gedacht werden. Es ist damit eine Theologie »im Angesicht von Auschwitz, im Angesicht des Holocaust«¹⁵⁴, »angesichts jener armen und unterdrückten Menschen heute«¹⁵⁵, oder, allgemeiner gesprochen, »angesichts der menschlichen Leidensgeschichte«¹⁵⁶. Diese Theologie orientiert sich an den Antlitzen der Leidenden und sie entsteht gerade »angesichts der himmelschreienden Ungerechtigkeit in unserer Welt«¹⁵⁷. Ein Grund dafür liegt im sogenannten ›ersten Blick Jesu‹, der eben »nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen« galt.¹⁵⁸ Diese »elementare Empfindlichkeit für das Leid der Anderen«¹⁵⁹ und eine daraus folgende »Mystik der offenen Augen«¹⁶⁰ soll auch in die Theologie eingeschrieben werden.

Auch Butler sieht die Wichtigkeit der Empfindlichkeit für das Leid der anderen: »Wir können für das Leiden anderer tot oder lebendig sein – sie können tot oder lebendig für uns sein.«¹⁶¹ Daraus entsteht die Aufgabe, »Freiheit in einer Weise aus[z]uüben, die der Gleichwertigkeit von Leben notwendig verpflichtet ist«¹⁶². Dabei geht es in einer globalisierten Welt auch darum, zu verstehen, »dass das, was *dort* geschieht, auch *hier* geschieht«¹⁶³. Das nicht alle Leben als erkennbare Subjekte erscheinen können, hat dabei auch Konsequenzen für die Frage nach der Empfindungsfähigkeit¹⁶⁴. Butler benennt hier besonders die Bedingtheit affektiver Reaktionen wie Trauer oder Empörung. So lässt sich beispielsweise im Krieg beobachten, dass bestimmte Formen von Gewalt Entsetzen auslösen, andere aber nicht.¹⁶⁵

150 Ebd., 97.

151 Ders., Mp, 43.

152 Ebd., 24.

153 Ebd., 13.

154 Ders., ZB, 95.

155 Ebd., 96.

156 Ders., GiG, 128.

157 Ders., ZB, 146.

158 Ders., Mp, 154.

159 Ebd., 155.

160 Ebd., 39.

161 Butler, pTV, 162.

162 Ebd., 161f.

163 Ebd., 162.

164 Vgl. dies., RdK, 56.

165 Vgl. ebd., 54.

Das erklärt sich dadurch, dass Affekte und emotionale Reaktionen nicht einfach vorhanden sind, sondern immer vermittelt werden. Diese Vermittlung passiert häufig durch Medien und wird, gerade in Kriegszeiten, von Machtregimen reguliert oder zensiert.¹⁶⁶ Nun kann es allerdings keine neutrale Form der Vermittlung geben, vielmehr werden dabei auch immer schon »bestimmte Interpretationsrahmen aufgerufen und aktualisiert«¹⁶⁷. Zur Vermittlung gehört damit auch eine Regulierung affektiver Reaktionen, weshalb diese von zentraler ethischer Bedeutung ist.¹⁶⁸

7.4 organisieren

Butler beschreibt Widerstand als »das anhaltende Nebeneinander von Verletzung und gleichzeitiger Verweigerung und Gegenwehr«¹⁶⁹. Wer in diesem Sinne widerständig ist, weiß also um die eigene Verletzbarkeit und lehnt sich gleichzeitig dagegen auf. Die Ausübung von Widerstand ist ein kollektiver Akt, in dem eine neue Form der Gesellschaftsordnung bereits provisorisch antizipiert wird. In diesem Sinne lässt sich der Kampf auch als eine eigene Sozialform verstehen.¹⁷⁰ Dabei kann auch ziviler Ungehorsam gerechtfertigt sein, insofern er sich gegen unmoralische Gesetze wendet.¹⁷¹ Andere Formen des Widerstands können Hungerstreiks oder Briefe von Gefangenen sein.¹⁷²

Butler diskutiert das Potenzial der Organisation für Veränderung und fragt danach, welche Art der Organisation, gerade in Bezug auf Prekarität sinnvoll ist. Sie gebraucht dabei verschiedene Begriffe wie Netzwerk, Koalition, Bündnis, Allianz oder Bewegung, die sie nicht im Einzelnen trennt und schlägt vor, den Begriff ›queer‹ nicht als Identitätsbeschreibung misszuverstehen, sondern als eine Eigenschaft von Bündnissen. Queer meint dann, dass »im Kampf für gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit unbequeme und unvorhersehbare Bündnisse«¹⁷³ eingegangen werden. Dabei ist es nicht nötig, sich »auf ein einziges Modell der Verständigung, ein einziges Modell der Vernunft, eine einzige Vorstellung vom Subjekt«¹⁷⁴ zu einigen, um gemeinsam handlungsfähig zu sein. Bündnis-

166 Vgl. dies., KuA, 20. Butler setzt sich in diesem Kontext auch kritisch mit den Arbeiten von Susan Sontag zur Kriegsfotographie auseinander. Vgl. Butler, KuA, 54–68.

167 Ebd., 13.

168 Vgl. dies., pTV, 136ff.

169 Dies., MdE, 156.

170 Vgl. dies., pTV, 114.

171 Vgl. ebd., 245.

172 Butler schildert dies ausführlich am Beispiel von Briefen von Menschen die in Guantanamo gefangen sind. Vgl. dies., KuA, 52.

173 Dies., pTV, 96.

174 Dies., GL, 66.

se oder Netzwerke müssen auch nicht auf gemeinsamen Identitäten oder Subjektpositionen und daraus abgeleiteten Interessen gründen. Diese Form einer Politik der Identität führt eher in Sackgassen, da sie die konstitutive Interdependenz des Lebens nicht adäquat berücksichtigt.¹⁷⁵ Wenn Bündnisse für plurale Rechte kämpfen, dann ist dies kein Kampf, zu dem einige Identitäten gehören und andere nicht. Es ist vielmehr »ein Kampf, der versucht die Bedeutung dessen, was wir mit ›wir‹ meinen, auszudehnen«¹⁷⁶. Eine nicht-identitäre Politik hat somit die Aufgabe einer »Neukonzeption des Subjekts als dynamisches Geflecht sozialer Beziehungen«¹⁷⁷ zu leisten. Gleichheit ist dabei »eine Bedingung und eine Eigenart des politischen Handelns selbst und ist zugleich dessen Ziel«¹⁷⁸. Bündnisse sind nach diesem Verständnis handelnde Akteur*innen und daher mehr als die Summe der beteiligten Individuen. Dieses Handeln »ereignet sich darüber hinaus exakt zwischen denen, die teilnehmen«¹⁷⁹. Dieses Zwischen ist der »Raum der Sozialität«¹⁸⁰. Dort entsteht Mut zum Handeln, denn dieser ist eine ansteckende Haltung.¹⁸¹

Prekarität kann ein verbindendes Element von oppositionellen Bündnissen oder Netzwerken sein, die sich »bestimmten staatlichen und behördlichen Regulierungen [entgegenstellen], die Ausschlüsse, Verwerfungen, vollständige oder teilweise Aussetzung von Staatsbürgerrechten, Unterordnung, Erniedrigung und Ähnliches mit sich bringen«¹⁸². Dabei müssen auch die angestrebten Ziele und die Arten der Umsetzung eines Bündnisses oder eines Netzwerks nicht unbedingt widerspruchsfrei oder einheitlich sein, um gemeinsam handeln zu können.¹⁸³ Vielmehr können solche Gegensätze »als Zeichen und Substanz einer radikal demokratischen Politik«¹⁸⁴ gesehen und begrüßt werden. Sind solche Bündnisse international, so bedürfen sie einer kulturellen Übersetzung.¹⁸⁵ Als Beispiel hierfür können internationale feministische Bündnisse gelten, diese setzen eine Verständigung voraus, die auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache basieren muss. Diese Sprache kann dabei eben nicht die politische Sprache des globalen Nordens sein, sondern muss der

175 Vgl. dies., RdK, 37.

176 Dies., pTV, 91.

177 Dies., RdK, 150.

178 Dies., pTV, 73.

179 Ebd., 114.

180 Ebd., 114.

181 Vgl. dies., Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 112.

182 Dies., RdK, 137.

183 Vgl. dies., 137f.

184 Dies., 38.

185 Vgl. dies., GL, 67. S. dazu auch Kapitel II 7.3

Einsicht gerecht werden, »daß meine eigene Sprache versagen und aufgeben muß, wenn ich dich kennen will«¹⁸⁶.

Prekarität ist also eine mögliche Grundlage für neue Bündnisse. Dabei gibt es verschiedenste gesellschaftliche Ursachen dafür, von Prekarität betroffen zu sein, wie Rassismus, Sexismus, Klassismus und andere Formen der Diskriminierung.¹⁸⁷ Bündnissen liegt daher die Einsicht der Prekarisierten zugrunde, »dass ihre Situation etwas Gemeinsames ist«¹⁸⁸. Prekarität kann so »als ein Ort der Allianz von Gruppen wirken [...], die ansonsten nicht viel gemeinsam haben oder sich sogar mit Misstrauen oder Feindseligkeit begegnen«¹⁸⁹. Sie basieren also häufig nicht auf einer gegenseitigen Auswahl und sind dennoch in der Lage dazu, Solidarität zu organisieren.¹⁹⁰ Eine Gemeinsamkeit liegt in der Ablehnung der Prekarität und dem daraus folgenden Bewusstsein einer »politischen Notwendigkeit gemeinsamen Handelns«¹⁹¹. Die Aufgabe solcher Bündnisse liegt in der Verknüpfung der Interdependenz von Leben mit Prinzipien der Gleichwertigkeit. Und das Beharren auf dieser Verknüpfung ist ein möglicher Weg, um die bestehende ungleiche Verteilung von Anerkennbarkeit sichtbar zu machen, zurückzuweisen und zu stören.¹⁹²

Als ein Beispiel für die Wichtigkeit von Bündnissen zwischen auf unterschiedliche Weisen prekarisierten Gruppen können feministische Kämpfe und die Kämpfe von Einwander*innen gelten. Gerade in den letzten Jahren wird versucht, die Ziele dieser beiden Kämpfe gegeneinander auszuspielen und zwischen ihnen einen Gegensatz zu konstruieren. Mit islamophoben und/oder rassistischen und sexistischen Ansichten werden Einwander*innen als Gefahr für nordamerikanische oder europäische Frauen* dargestellt, um damit eine restriktive Migrationspolitik zu rechtfertigen.¹⁹³ Der Blick darauf, dass sowohl Einwander*innen als auch Frauen* der geteilten Gefährdetheit stärker ausgesetzt sind, als andere Leben, kann ein Schlüssel dafür sein, diesen Argumentationen entgegenzutreten.¹⁹⁴

Dabei ist es die Aufgabe solcher Bündnisse, neben der Macht des Staates auch außerstaatliche Machtoperationen zu berücksichtigen. Gemeint sind hier vor allem normative Rahmen, die darüber entscheiden, wer als Mensch anerkannt wird und

186 Butler, GL, 68.

187 Vgl. dies., pTV, 49ff.

188 Ebd., 38.

189 Ebd., 40.

190 Vgl. ebd., 199.

191 Dies., Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 119.

192 Vgl. dies., pTV, 61.

193 Vgl. dies., RdK, 32f. Ein Beispiel aus dem deutschen Kontext ist die Debatte um die sog. Kölner Silvesternacht 2015.

194 Vgl. ebd., 34.

wer nicht, die also darüber bestimmen, wer intelligibel ist und wer nicht.¹⁹⁵ Bündnisse, die »nicht notwendig zwischen etablierten und anererkennungsfähigen Subjekten«¹⁹⁶ bestehen müssen, können solche Normen kritisch hinterfragen und verändern. Gerade Bündnisse zwischen nicht-anerkehbaren Leben sind damit eine wichtige Möglichkeit für die Veränderung von Anerkennungsnormen, denn in ihnen können »sich die ›Unlesbaren‹ als Gruppe formieren und Möglichkeiten entwickeln [...], füreinander lesbar zu werden«¹⁹⁷. Hier zeigt sich wiederum, dass Anerkennbarkeit keine Voraussetzung für Handlungsfähigkeit ist.¹⁹⁸ Prekarisiertes Leben ist also kein ›nacktes Leben‹ oder nicht-handlungsfähig, sondern »eine konkrete Form der politischen Exponiertheit und des potenziellen Kampfes, die einerseits konkret verwundbar, ja zerbrechlich, zugleich aber auch potenziell und aktiv aufässig, ja revolutionär ist«¹⁹⁹. Eigentlich ist es »Aufgabe von Politik, den Zustand der Gefährdetheit auf egalitäre Weise zu begrenzen«²⁰⁰. Wenn dies nicht geschieht, ist folglich der kritische Bezug auf und die Verschiebung von Anerkennungsnormen ein wichtiger Teil der Bekämpfung von Prekarität. Denn entlang dieser Normen entscheidet sich, wer der Gefährdung stärker ausgesetzt wird als andere. Dazu gehört es auch, in der eigenen Organisierung »die Gesellschaftsordnung zu inszenieren, die sie durchsetzen will, indem sie ihre eigenen Formen der Soziabilität etabliert«²⁰¹. Gerade unvorhergesehene Bündnisse zwischen prekarisierten Gruppen haben so die Möglichkeit, in ihrer Art zu kämpfen bereits die Werte und Anerkennungsnormen zu praktizieren, für die sie kämpfen.²⁰²

Metz setzt sich nicht mit der Bedeutung von Bündnissen im Kampf gegen Unterdrückung auseinander, weist aber darauf hin, dass Solidarität gerade darin besteht, »eigenes Subjektsein nicht gegen andere, Schwächere, gesellschaftlich entmächtigte Gruppen und Klassen durchzusetzen, sondern mit ihnen«²⁰³. Dazu sind asymmetrische Anerkennungsverhältnisse nötig, also eine ungleiche Verteilung von Anerkennung, da andernfalls Tausch- und Konkurrenzlogiken weiter bestehen. Daher ist eine »Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen«²⁰⁴ von Nöten. Erst diese »metapolitische[n] Vision der Zuwendung«²⁰⁵ eröffnet die Möglichkeit, die gewaltsamen Verhältnisse von Tausch und Konkurrenz zu

195 Vgl. ebd., 139f.

196 Butler, RdK, 150.

197 Dies., pTV, 54.

198 Vgl. ebd., 109.

199 Ebd., 241.

200 Dies., KuA, 40.

201 Dies., pTV, 114.

202 Vgl. ebd., 93.

203 Metz, GiG, 83.

204 Ders., Mp, 161.

205 Ders., ZB, 191.

unterbrechen. Dabei gilt: »Opfern bietet man keinen Dialog über ihr Unglück an. Man höre gefälligst zu, wenn und wie sie sich selbst äußern.«²⁰⁶ Die Ohnmächtigen sind hier diejenigen, »die keine anderen Verbündeten haben als die gefährlichen Erinnerungen an eine unabgegoltene Freiheit«²⁰⁷. Metz beschäftigt sich außerdem mit dem biblischen Bundesgedanken, der für ihn »ein gemeinschaftsstiftender Gedanke«²⁰⁸ ist. Dabei geht es sowohl um die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als auch um die Gemeinschaft der Menschen untereinander. Das biblische Bundesdenken macht daher deutlich, dass es gerade die »Art unseres Umgangs mit dem Leid der Anderen«²⁰⁹ ist, in der sich der Bund mit Gott bewährt. Es zeigt sich eine »im Verhalten zu den Anderen eingeschlossene Anerkennung oder Ablehnung Gottes«²¹⁰. Am biblischen Israel sowie am Kreuzestod Jesu wird deutlich, dass sich der biblische Gott gerade mit denen verbündet, die »keine Geschichte und keine Zukunft hatten«²¹¹. Dabei ist das biblische Bundesdenken ein Denken, »demzufolge nicht etwa Gleiches von Gleichem erkannt wird, sondern Ungleiches – anerkennend – einander erkennt«²¹². Darin liegt ein entscheidender Unterschied zum hellenistischen Seinsdenken, von dem die Theologie geprägt wurde. Metz beschreibt seine Vision einer Weltkirche daher auch als die Kirche des Volkes, das »herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse«²¹³. Die neue Identität dieses Volkes ist dabei eine Identität vor Gott, eine Identität, »die nicht einfach von oben her, sondern aus der religiösen Erfahrung der Menschen selbst entsteht«²¹⁴.

7.5 versammeln

Neben ihrer Auseinandersetzung mit Organisierung beschäftigt sich Butler auch mit der Verkörpertheit von Widerstand. Sie analysiert beispielsweise Versammlungen während des Arabischen Frühlings und stellt fest: »[M]anchmal entsteht eine Revolution, weil alle sich weigern, nach Hause zu gehen«²¹⁵. Dies zeigt, dass

206 Ders., Für eine anamnetische Kultur, in: Loewy, Hanno (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek bei Hamburg, 1992, 35–41, 35.

207 Ders., ZB, 73.

208 Ders., Mp, 158, FN 14.

209 Ders., ZB, 106.

210 Ders., Mp, 158.

211 Ders., ZB, 140.

212 Ebd., 133.

213 Ders., GiG, 150.

214 Ebd., 150.

215 Butler, pTV, 132.

eben nicht nur sprachliche Handlungen performativ wirken können, sondern auch körperliche. Eine Möglichkeit der performativen körperlichen Handlung ist die Versammlungen von Körpern in der Öffentlichkeit.²¹⁶ Dabei haben Versammlungen eine Bedeutung über das hinaus, was während dessen sprachlich geäußert wird »und dieser Bedeutungsmodus ist eine gemeinsame körperliche Inszenierung, eine plurale Form der Performativität«²¹⁷. So zeigt sich, »dass die Versammlung bereits spricht, bevor sie ein Wort geäußert hat«²¹⁸. Dabei können bei Versammlungen verschiedene Arten der Inszenierung genutzt werden, Anliegen können »durch Sprache oder Schweigen, durch Handeln oder beharrliches Nichthandeln, durch Gesten, durch ihr Zusammenkommen als Gruppe von Körpern im öffentlichen Raum«²¹⁹ vorgebracht werden. Doch allein das Ausharren der Körper in der Öffentlichkeit ist bereits performativ wirksam.²²⁰ Denn gerade dadurch, dass Körper sich versammeln ist es möglich, sichtbar zu machen, dass bestimmten Körpern die notwendige Unterstützung verweigert wird. Sie können »durch körperliche Präsenz performativ einfordern, die aufgezwungenen prekären Bedingungen zu beseitigen, die das Leben nicht lebbar machen«²²¹. Körper können dabei durch Versammlungen im Bündnis agieren, um so »Stärke mit einer anderen Art und Qualität von Stärke zu begegnen«²²². Damit Versammlungen performativ wirksam sein können, bedarf es »keiner Organisation von oben (die leninistische Annahme) und auch keiner einheitlichen Botschaft (der logozentrische Irrtum)«²²³. Sie können sowohl spontan als auch organisiert entstehen. Dabei sind die durch die Versammlung angestrebten Ziele entscheidend für die politische Einordnung, denn »der Wert der Körper auf der Straße hängt davon ab, wofür sie sich versammeln«.²²⁴ Durch dieses Kriterium wird deutlich, dass Versammlungen nicht per se gut zu heißen sind, denn sie können auch zum Ziel haben, andere Leben weniger lebbar zu machen.²²⁵ Nun haben Versammlungen und andere Aktionsformen im öffentlichen Raum, wie Streiks oder Besetzungen, das Potenzial, bestehende politische Kontroversen zu inszenieren und damit sichtbar zu machen. Dazu gehört auch, dass

216 Für eine religionspädagogische Reflexion zur Öffentlichkeit bei Butler s. Grümme, Bernhard, *Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik (Religionswissenschaft 12)*, Bielefeld 2018, 133–164.

217 Butler, pTV, 16.

218 Ebd., 204.

219 Ebd., 204.

220 Vgl. ebd., 112.

221 Dies., MdE, 143. Vgl. dazu Lorey, Isabell, *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin 2020.

222 Dies., pTV, 114.

223 Dies., MdE, 265.

224 Dies., pTV, 164.

225 Hierin zeigt sich eine normative Dimension in Butlers Denken.

sich diese Körper exponieren und ihre Gefährdetheit öffentlich zeigen, und diese damit als »aktive Form des politischen Widerstands [...] mobilisieren«²²⁶. Durch diese Form der politischen Exponiertheit wird es möglich, dass die »versammelten Körper »sagen«: Wir sind nicht frei verfügbar«²²⁷. Doch daraus folgt nicht, dass »das Exponieren des Körpers [...] in jedem Fall ein politisches Gut oder sogar die erfolgreichste Strategie einer emanzipatorischen Bewegung«²²⁸ ist. Denn es muss bedacht werden, dass repressive Umstände ein Erscheinen durch Überwachung und Gewalt stark erschweren.²²⁹

Die versammelten Körper »hängen von einer Reihe lebendiger und institutioneller Prozesse, von infrastrukturellen Bedingungen ab«²³⁰, weshalb es nötig ist, »die Spaltung zwischen Handeln und Interdependenz«²³¹ zu überwinden. Gerade in einem Kampf gegen Prekarisierung steht die Interdependenz des körperlichen Lebens im Mittelpunkt und es wird offensichtlich, dass die Vorstellung vom eigenständigen Handeln so nicht aufrecht zu erhalten ist. Butler kritisiert hier Arendts Unterteilung zwischen privater und öffentlicher Sphäre. Arendt unterscheidet »das Private als die Sphäre der Abhängigkeit und Untätigkeit vom Öffentlichen als der Sphäre eigenständigen Handelns«²³². Dem gegenüber macht Butler deutlich, dass eine Trennung von Handeln und Abhängigkeit dazu führt, dass die Interdependenz des Lebens verleugnet wird. Daraus folgt: »Wir können nicht von dem eng umschlossenen und gut versorgten Raum der Polis ausgehen, in dem alle materiellen Bedürfnisse irgendwie von außerhalb von Wesen gestillt werden, denen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer ethnischen Herkunft und ihres Status keine öffentliche Anerkennung zuteilwerden kann.«²³³ Das zeigt, dass eine strikte Trennung zwischen Handeln und Abhängigkeit auch dazu führt, dass bestimmte Leben oder Tätigkeiten weniger anerkennbar oder sichtbar sind.

Butler nennt die Proteste auf dem Tahrir-Platz in Kairo im Jahr 2011 als Beispiel dafür, dass es durch Versammlungen möglich ist, die Trennung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre zu überwinden²³⁴, und zwar indem den »elementaren leiblichen Bedürfnissen eine politische und räumliche Organisation«²³⁵ gegeben wird. Dazu gehören beispielsweise eine gemeinsame Lebensmittelversorgung, Toiletten, Müllentsorgung oder Erste-Hilfe. Die öffentliche Inszenierung die-

226 Vgl. Butler, pTV, 238.

227 Ebd., 38.

228 Ebd., 166f.

229 Vgl. ebd., 165.

230 Ebd., 29.

231 Ebd., 63.

232 Ebd., 62f.

233 Ebd., 129.

234 Vgl. ebd., 121.

235 Ebd., 131.

ser Bedürfnisse ist selbst politisch, auch ohne die explizite Formulierung von Forderungen.²³⁶ Auf diese Weise kann eine Versammlung »eine provisorische und plurale Form der Koexistenz«²³⁷ darstellen und durch die gemeinsame Organisation der Bedürfnisbefriedigung ethische und soziale Alternativen aufzeigen und damit neue Formen des Zusammenlebens und der gegenseitigen Unterstützung sichtbar machen.²³⁸ So kann »eine andere Idee von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit«²³⁹ inszeniert werden und daher »Gleichheit inmitten der Ungleichheit experimentell und provisorisch«²⁴⁰ geltend gemacht werden.

In Kapitel 3.1 wurde dargestellt, inwiefern die Erscheinungssphäre eine bedeutende Rolle bei der Frage danach spielt, welche Leben als Leben anerkannt, betrauert und unterstützt werden und welche nicht. Nun stellt sich die Frage, wie es möglich ist, diese Sphäre des Erscheinens auszuweiten. Denn durch das Erscheinen bestimmter Bevölkerungsgruppen kann es möglich werden, dass sich »ein geschärfter Sinn für den Wert des Lebens, allen Lebens«²⁴¹ entwickelt. So impliziert ihr Erscheinen »eine Reihe von Forderungen bezüglich des Rechts auf Anerkennung und die Gewährung eines lebbar Lebens«²⁴². Daher kann das Erscheinen auch dazu dienen, »die bestehenden Formen politischer Legitimität anzugreifen und zu negieren«²⁴³. Denn wie bereits im Kontext der Verschiebung von Anerkennungsnormen dargestellt, kann das Hervortreten und Wahrnehmen »unmöglicher Gestalten« dazu führen, bestehende normative Rahmen zu destabilisieren und so Raum für neue Formen der Anerkennbarkeit zu öffnen.²⁴⁴

Das Recht zu Erscheinen kann also dadurch performativ geltend gemacht werden, dass sich Körper in der Öffentlichkeit versammeln.²⁴⁵ Dies beinhaltet auch die Forderung nach Anerkennung, Wertschätzung und besseren Lebensbedingungen²⁴⁶ beziehungsweise den Widerstand dagegen, vergessen zu werden.²⁴⁷ Das Recht zu Erscheinen ist dabei kein juristisches oder vom Staat zugesprochenes Recht, es ist ein Recht, dass diesen vorausgeht.²⁴⁸ Sich das Recht zu Erscheinen zu

236 Vgl. ebd., 235f.

237 Ebd., 25.

238 Vgl. dies., MdE, 168.

239 Dies., pTV, 72.

240 Ebd., 235.

241 Dies., GL, 14.

242 Dies., pTV, 58.

243 Ebd., 115.

244 Vgl. Kapitel II 7.2

245 Vgl. Butler, pTV, 19.

246 Vgl. ebd., 37.

247 Vgl. ebd., 235.

248 Hier ließe sich an Jacques Derridas Überlegungen zur Gastfreundschaft anknüpfen. Derrida, Jacques, Von der Gastfreundschaft. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2007.

nehmen heißt daher unter Umständen, »von einem Recht außerhalb des Regimes, gegen das Regime und ihm zum Trotz Gebrauch«²⁴⁹ zu machen. Dabei entsteht dieses Recht zu Erscheinen gerade dadurch, dass von ihm Gebrauch gemacht wird.²⁵⁰ Und so kann »die Rechtmäßigkeit des Staates genau durch das öffentliche Erscheinen in Frage gestellt«²⁵¹ werden.

Es ist also möglich, zu erscheinen, noch bevor einem das Recht zu Erscheinen zugesprochen wurde: »Und nur durch ein beharrliches Erscheinen gerade dann und dort, wo wir zurückgedrängt werden, bricht die Sphäre der Erscheinung auf und öffnet sich für neue Möglichkeiten.«²⁵² Zu erscheinen, ohne bereits das Recht dazu zu haben, ist also eine Möglichkeit, die Erscheinungssphäre selbst zu verändern. Öffentliches Erscheinen ist damit eine Form von »Platz-Schaffen« [...], die Druck auf die Grenze der gesellschaftlichen Anerkennbarkeit ausübt«²⁵³. Das »Platz-Schaffen« enthält somit auch »eine plurale und performative Postulierung der Tauglichkeit [zu Erscheinen], die bis dahin nicht existiert«²⁵⁴. Dabei können Bündnisse oder Allianzen eine entscheidende Form der Unterstützung sein. Das Erscheinen von Körpern ohne Recht zu Erscheinen und damit das »Eindringen in das bestehende Regime des Raumes«²⁵⁵ ist so dazu in der Lage »einen Spalt in der Erscheinungssphäre zu erzeugen und den Widerspruch offenzulegen«²⁵⁶, der bisher unsichtbar war. Dies ist gerade für Leben, die die Normen nicht verkörpern, von hoher Bedeutung, denn das Recht zu Erscheinen auszuüben wird für sie »zum öffentlichen Beharren auf der eigenen Existenz und Geltung«²⁵⁷.

Neben dem Eintreten in die Erscheinungssphäre muss es allerdings auch »eine Kritik an den differenziellen Machtstrukturen geben, die diese Sphäre konstituieren«²⁵⁸. Das bedeutet, danach zu fragen, wer in der Öffentlichkeit fehlt und dazu beizutragen, dass diese Menschen repräsentiert werden.²⁵⁹ Die Sphäre der Öffentlichkeit wird durch Ausschlüsse konstituiert, beispielsweise durch Gefängnisse. So fällt die Definition, die Produktion und die Kontrolle darüber, »was die öffentliche Sphäre ist und wer zur öffentlichen Versammlung zugelassen wird«²⁶⁰ in eins. Auf

249 Ebd., 112.

250 Vgl. ebd., 109.

251 Ebd., 112f.

252 Ebd., 53.

253 Ebd., 200.

254 Ebd., 70.

255 Ebd., 113.

256 Ebd., 70.

257 Ebd., 53.

258 Ebd., 70.

259 Vgl. ebd., 225. Vgl. beispielsweise die gängige Parole: »Wir sind nicht alle, es fehlen die Ertrunkenen/Gefangenen.«

260 Butler, pTV, 225.

diese Weise »sind die Grenzen, welche die Öffentlichkeit definieren, dieselben, die auch die Eingesperreten [...] definieren«²⁶¹. Zur Erweiterung der Möglichkeiten zu erscheinen gehört daher auch die Solidarität mit denen, die nicht erscheinen können.²⁶²

Im Kontext von Versammlungen und politischen Handlungen betont Butler, wie gesagt, die Bedeutung der Performativität. Es handelt sich hier um eine nicht-sprachliche, verkörperte Performativität oder performative Inszenierung²⁶³, um die »Verkörpertheit sozialer Handlungs- und Ausdrucksformen«²⁶⁴, die eben dadurch performativ sind, dass sie das Inszenierte ins Leben rufen.²⁶⁵ Diese Art der Performativität zeigt sich, »wenn die Ungezählten sich Geltung verschaffen und sich zu zählen beginnen, und wenn sie dabei nicht nur aufzählen, wer sie sind, sondern in gewisser Weise ›in Erscheinung treten‹ und ein Existenzrecht geltend machen – auch außerhalb des Gesetzes«²⁶⁶. Auf diese Weise in Erscheinung zu treten bzw. sich zu versammeln führt somit dazu, »ein politisches Subjekt hervorzubringen, wobei das Subjekt ein politischer Effekt genau eines solchen Manövers ist«²⁶⁷. Oder anders gesagt: »Performativität benennt [...] jene unautorisierte Ausübung eines Existenzrechts, die den Übergang des gefährdeten in ein politisches Leben forciert.«²⁶⁸ Ein gemeinsames Erscheinen kann also als gemeinsame Handlung verstanden werden und inszeniert damit auch das Gemeinschaftliche einer Situation.²⁶⁹ Dieses Handeln ist plural, weil es von einer Pluralität von Körpern ausgeht, »die sich nicht auf eine einzelne Handlungsweise oder auf eine einzige Forderung reduzieren lässt«²⁷⁰. Solche pluralen performativen Handlungen sind »Bezeichnungen dessen, wer wir sind, die zugleich auch damit befasst sind, ebendieses ›Wir‹ herzustellen«²⁷¹.

Plurale Performativität enthält somit auch die Möglichkeit, soziale und ethische Alternativen zu praktizieren: »Wenn es ein Messianisches im Performativen gibt, dann verweist es zweifellos auf die antizipierende Form, etwas zu setzen, ohne dass sich das letztlich realisieren muss.«²⁷² Butler denkt diesbezüglich darüber nach, wie

261 Ebd., 223f.

262 Vgl. ebd., 240.

263 Vgl. ebd., 229.

264 Ebd., 34.

265 Vgl. ebd., 220.

266 Dies., MdE, 142.

267 Ebd., 142.

268 Ebd., 142.

269 Vgl. dies., pTV, 28.

270 Ebd., 205.

271 Ebd., 220.

272 Dies., MdE, 179.

eine Politik aussehen kann, die nicht vom modernen Gedanken von letzten Grundsätzen oder der Teleologie geprägt ist, sondern von einer gewissen Unbestimmtheit. Dies könnte eine Politik mit einer offenen Form sein, »die nicht vollständig antizipiert werden kann – eine Politik der Hoffnung und der Angst, die Foucault »eine Politik der Unruhe« genannt hat«²⁷³. Dabei geht es auch darum, grundlegende Fragen, wie die Frage danach, was ein Mensch ist, wieder zu öffnen und offen zu halten. Auf diese Weise lässt sich zeigen, »wie unwissend jede Demokratie in Hinblick auf ihre Zukunft sein muss«²⁷⁴. Dies wäre Ausdruck »einer zukunftsbezogenen Konzeption von Demokratie [...] die mit keiner ihrer ›Verwirklichungen‹ kommensurabel ist«²⁷⁵. Eine solche offene Form der Politik bedeutet: »Demokratie wird auf paradoxe [...] Weise genau durch ihren Widerstand gegen die Verwirklichung gesichert.«²⁷⁶

Performativität ist also eine »spezifische Macht der Prekarisierten [...] um ein Ende ihre Prekarisierung einzufordern«²⁷⁷ und eine Form, ihre Opposition gegen die Prekarisierung zum Ausdruck zu bringen.²⁷⁸ Denn durch performative Handlungen ist es möglich, »dass politische Forderungen von Körpern aufgestellt werden, während sie erscheinen und handeln, während sie sich widersetzen und unter Bedingungen fortbestehen, unter denen allein diese Tatsache den Staat schon zu delegitimieren droht«²⁷⁹. Dazu kann ein Gang auf der Straße gehören, je nachdem wo und von wem er unternommen wird.²⁸⁰ Es können aber ebenso Besetzungen von öffentlichen Gebäuden sein, wie beispielsweise die Besetzung einer Universität. Als Widerstandsform gegen eine Erhöhung von Studiengebühren kann durch diese Aktionsform »der Anspruch auf Bildung performativ geltend gemacht«²⁸¹ werden, indem durch die Besetzung der Zugang zum Gebäude und damit auch zur Bildung weiter möglich bleibt. Ebenso wirken Demonstrationen von Menschen ohne Papiere performativ, indem sie ein Recht auf Versammlungsfreiheit und damit auch das Recht in der Öffentlichkeit zu erscheinen, für sich geltend machen, dass ihnen (noch) nicht zugesprochen wurde.²⁸²

Dabei spielt die notwendige Unterstützung des Körpers eine wichtige Rolle, eben »weil das Überleben die Grundvoraussetzung dafür ist, höhere politische Ziele des Lebens verwirklichen zu können«²⁸³. Daraus folgt auch, dass die Reprodukti-

273 Dies., HS, 251.

274 Dies., KHU, 55.

275 Ebd., 332.

276 Ebd., 332.

277 Dies., MdE, 169.

278 Vgl. dies., pTV, 26.

279 Ebd., 113.

280 Vgl. ebd., 182.

281 Ebd., 128.

282 Vgl. dies., MdE, 168.

283 Dies., pTV, 175.

on der Lebensbedingungen immer ein Teil politischer Ziele sein muss.²⁸⁴ Und so ergibt sich manchmal das Paradox, »dass niemand von uns handelt, ohne dass die Bedingungen dazu gegeben sind, auch wenn wir manchmal handeln müssen, um genau diese Bedingungen zu schaffen oder zu erhalten«²⁸⁵.

7.6 Auswertung

Das Nachdenken über Veränderung bezieht sich sowohl bei Butler als auch bei Metz auf die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse hin zu mehr Gerechtigkeit. Damit ist keine Umkehrung von Machtverhältnissen gemeint, sondern vielmehr deren Unterlaufung. Veränderung basiert dabei auf Brüchen mit den bestehenden Plausibilitäten. Gleichzeitig hat sie antizipierende Elemente, die Metz in der memoria passionis und Butler im gemeinsamen Ausüben von Freiheit ausmacht. Die beiden besprechen dabei jeweils unterschiedliche Wege beziehungsweise Praktiken der Veränderung.

Butler entwickelt ihre Theorie der Konstitutions- und Handlungsmacht von Sprache im Hinblick auf potenzielle Veränderungen durch sprachliche Praktiken. Metz beschäftigt sich nicht ausführlich mit Sprache und deren Wirksamkeit und denkt daher auch nicht darüber nach, inwiefern sprachliche Praktiken verändert werden könnten, um Unterdrückung zu begegnen. Allerdings sieht er in Erzählungen ein Potenzial zur Veränderung, nämlich indem sie bestehende Verständigungsverhältnisse unterbrechen. Er merkt außerdem an, dass die Verwendung von Stereotypen und Kollektivbegriffen problematisch ist. Mit Blick auf die (deutsche) Geschichte spricht er die »tödliche Gewalt von vorverurteilenden Stereotypen, die zerstörerische Macht der augenlosen Klischees«²⁸⁶ an. Indem er daraufhin weist, dass die durch diese Klischees produzierten Bilder erschreckend wirken, deutet sich auch bei Metz an, dass Bezeichnungspraktiken gewaltsam sein können.

Auch Butler kritisiert die Verwendung von Kollektivbegriffen, ihre Analyse der Performativität von Sprache geht jedoch weit darüber hinaus. Sie macht deutlich, dass durch sprachliche Bezeichnungen Ausschlüsse auf diskursiver bzw. repräsentativer Ebene produziert werden.²⁸⁷ Gleichzeitig zeigt sie auf, wie durch performative Sprechakte und Reiteration Veränderungen bewirkt werden können. So kann eine Fehlaneignung, beispielsweise von verletzenden Bezeichnungen, neue Formen der Legitimation hervorbringen. Wichtig dabei ist vor allem die Rekontextualisierung, also der Bruch mit dem Kontext der vorangegangenen sprachlichen Hand-

284 Vgl. ebd., 176.

285 Ebd., 26.

286 Metz, ZB, 137.

287 S. Kapitel II 4.3

lungen. Diese politische Praktik der Reiteration hat dabei nicht einfach das Ziel, Unsagbares in die Sphäre des bereits Sagbaren aufzunehmen. Es geht vielmehr darum, die Sphäre des Sagbaren zu erschüttern und damit die Möglichkeit des sprachlichen Überlebens zu erweitern.

Während Metz also auf die gewalttätige Wirkung der Verwendung von Stereotypen und das Veränderungspotenzial von Erzählungen hinweist, betrachtet Butler die Gewalt, die von der normativen Begrenzung der Sphäre des Sagbaren ausgeht. Doch genau diese Begrenzungen können durch subversive Reiteration verändert werden. Dieses Potenzial eröffnet eine breite Palette von Handlungsmöglichkeiten und zeigt auf, dass sprachliche Mikropraktiken keineswegs nebensächlich im Hinblick auf politische Veränderung sind. Vielmehr können sprachliche Praktiken in Bezug auf Gerechtigkeit und potenzielle sprachliche Gewalt keinesfalls außer Acht gelassen werden. Aus der von Butler aufgezeigten Performativität der Sprache ergibt sich so die Notwendigkeit, die Wirksamkeit von Sprache (auch in der Theoriearbeit) zu bedenken und die Möglichkeit, diese für Veränderungsprozesse zu nutzen.

Neben der Reiteration als Veränderungsmöglichkeit mittels Rhetorik beschäftigt sich Butler mit der Veränderung von Anerkennungsverhältnissen. Rahmende Anerkennungsnormen sind entscheidend für die Frage danach, wer überhaupt als Leben anerkannt werden kann, denn sie begrenzen die Anerkennbarkeit. Daher plädiert Butler für eine Verschiebung der Anerkennungsnormen durch das Hervortreten der Nicht-Anerkennbaren oder dessen, was nicht repräsentierbar ist. Dabei muss berücksichtigt werden, dass auch die Veränderung von Anerkennungsnormen nicht dazu führen kann, dass alle anerkannt werden.²⁸⁸

Metz hingegen plädiert für einen Blickwechsel, wenn er dazu auffordert »uns selbst auch mit den Augen der Anderen, vorweg der leidenden und bedrohten Anderen anzuschauen und einzuschätzen«²⁸⁹. Auf diese Weise soll erkennbar werden, dass es Menschen gibt, die beispielsweise Opfer der Europäer*innen sind. Damit einher geht auch, dass Europäer*innen sich selbst als Täter*innen sehen lernen. Dieser Blickwechsel kann eine Herausforderung für die Selbstbehauptung bedeuten, weshalb eine »Unfähigkeit der Europäer, sich mit den Augen ihrer Opfer zu beurteilen«²⁹⁰ beobachtet werden kann. Gerade deswegen ist es von entscheidender Bedeutung dem Blickwechsel standzuhalten. Hier ist es also die Perspektive der Täter*innen, die geändert werden soll, damit sich ungerechte Verhältnisse ändern. Darin sieht Metz auch ein religiöses Element: »Im Entdecken, im Sehen von Menschen, die in unserem vertrauten Gesichtskreis unsichtbar bleiben, beginnt nämlich

288 Vgl. Kapitel II 1.1

289 Metz, Mp, 157.

290 Ebd., 193.

die Sichtbarkeit Gottes unter uns, befinden wir uns auf seiner Spur.«²⁹¹ Dabei bezieht er sich auf Hans Jonas, der »das Sehen, die Augen für die Anderen zur Wurzel für eine Kultur der Empfindlichkeit wie für eine neue Art universalistischer Moral gemacht«²⁹² hat. Für Metz scheint der Blickwechsel dabei eine Frage der Entscheidung und des Willens zu sein und er hält es für möglich, diesen zu vollziehen.²⁹³

Während Metz also danach fragt, mit welchen Augen geschaut wird, fragt Butler danach, was den Blick rahmt und versteht diese Rahmen als produktiv – aber eben auch veränderbar. Diese diskurskritische Analyse von Anerkennung eröffnet die Möglichkeit, über ein bloßes Einfordern von Anerkennung hinaus zu gehen und die diskursiven Praktiken der Verunmöglichung von Anerkennung in den Blick zu nehmen. Durch die als iterativ verstandene Struktur und der damit einhergehenden Möglichkeit des Scheiterns der Anerkennungsnormen eröffnet sich gleichzeitig die Möglichkeit, diese zu verschieben und auszuweiten. Der Hinweis darauf, dass diese Verschiebung durch »unmögliche Gestalten« an den Rändern und Rissen²⁹⁴ erfolgen kann, zeigt einmal mehr, dass ausgeschlossene Leben oder Menschen keinesfalls handlungsunfähig sind, sondern durch ihr Erscheinen die bestehenden Horizonte der Anerkennung erweitern können. So lässt sich zeigen, dass ein Blickwechsel der Täter*innen, also ein Wechsel der Hermeneutik, aufgrund begrenzender Anerkennungsnormen alleine nicht reicht, um Anerkennung zu erweitern.

Neben dem Blickwechsel beschreibt Metz Trauer als eine Kategorie der Veränderung und des Widerstands, wobei er der Erinnerung und dem Vermissten eine besondere Macht zuspricht. Mit seiner Kritik an der Siegeregeschichte stellt er dabei die Frage danach, wer vorkommt, wer erinnert wird. Und er streitet dafür, dass die Opfer und Besiegten erinnert und damit auch anerkannt werden, so dass durch ihr Vorkommen die Geschichtsschreibung verändert wird. Die von Metz skizzierte anamnetische Vernunft weiß dabei darum, dass immer etwas vergessen wird und lenkt den Blick damit auf das Vergessen des Vergessens.

Die wichtige Bedeutung der (gefährlichen) Erinnerung für Veränderung ist eine starke Gemeinsamkeit der beiden Ansätze, denn auch Butler stellt immer wieder die Frage danach, wer vorkommt, wer sichtbar ist, wer betrauerbar ist und macht darauf aufmerksam, dass nicht alle betrauerbar sind. Ob ein Leben oder jemand betrauert und damit erinnert wird, oder nicht, ist dabei allerdings nicht einfach eine Frage des Willens oder der Entscheidung. Denn betrauerbar ist nur, wer auch als Mensch zählt. In der Frage nach der Betrauerbarkeit zeigen sich daher erneut die

291 Ders./Bahr, Hans-Eckehard, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – Eine theologische Erfahrung*, München 1991, 54.

292 Ders., ZB, 137.

293 Zur Kritik daran nach Paulo Suess, s. Kapitel II 6.2

294 Butler, KHU, 188.

Auswirkungen der Anerkennungsnormen, ebenso wie bei der Frage der Leidempfindlichkeit. Denn Leidempfindlichkeit ist als Affekt immer vermittelt und dadurch reguliert. Es ist daher nicht möglich, alles Leid auch als solches zu erkennen bzw. überhaupt wahrzunehmen. Dennoch hält Butler es für wichtig, grundsätzlich lebendig für das Leid anderer zu sein.

Metz tritt für Trauer, gefährliche Erinnerungen und ein Vermissungswissen ein, da sie die Kraft haben, bestehende Plausibilitäten zu durchbrechen und durch ihren Zukunftsgehalt einen Beitrag zu einer Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse leisten können. Butlers Ausführungen zur Erinnerbarkeit und Betrauerbarkeit lassen sich als Erweiterung des Vergessens des Vergessens bei Metz lesen. Sie eröffnen die Möglichkeit, die normative Bedingtheit von Betrauerbarkeit und Erinnerbarkeit in den Blick zu nehmen, um so zu fragen: Wer ist erinnerbar? Wer ist betrauerbar? Erinnerung ist demnach keine Frage des Willens und nicht voraussetzungslos möglich, sie findet vielmehr innerhalb von Normen statt, die das Erinnerbare begrenzen. Nicht-Erinnerbares ist somit nicht einfach vergessen, es hatte nie die Möglichkeit, erinnert zu werden und damit auch nicht die Möglichkeit, vergessen zu werden. Doch auch dieser normative Rahmen ist entsprechend der Anerkennungsnormen veränderbar, so dass Butlers Analyse ein Weg sein kann, die Begrenztheit der Betrauerbarkeit wahrzunehmen und zu verändern. Sie kann damit als hilfreiche Ergänzung zu Metz' Forderungen verstanden werden.

Butler beschäftigt sich ausführlich mit Fragen der Organisation im Kontext von Veränderung und denkt über den Aufbau, die Möglichkeiten und Voraussetzungen von Bündnissen nach. Auch Versammlungen können zur Veränderung beitragen, indem sie die Erscheinungssphäre erweitern. Sie haben dabei das Potenzial einer Antizipation einer gerechteren Zukunft und können »Gleichheit inmitten der Ungleichheit experimentell und provisorisch«²⁹⁵ geltend machen. Metz hingegen denkt nicht über Fragen der Organisation oder Versammlungen nach. Der von ihm diskutierte Weg zur Veränderung ist, neben den gefährlichen Erinnerungen und der Leidempfindlichkeit, die »Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen«²⁹⁶.

Dieser Unterschied führt zu zwei wichtigen Fragen in Bezug auf Veränderung: Wer sind Akteur*innen der Veränderung? Durch welche Praktiken wird verändert?

Die Frage nach den Akteur*innen von Veränderung ist hier – im Hinblick auf die Debatte um den Subjektbegriff – keine Frage nach den (modern verstandenen) souverän handelnden Subjekten, sondern eine Frage der Relationalität. Butler skizziert Bündnisse, in denen Menschen gemeinsam und gleichberechtigt arbeiten, also Formen der Zusammenarbeit von ›Unlesbaren‹, die dazu führen können, füreinander lesbar zu werden und dadurch schließlich auch die Sphäre der Anerkennbarkeit

295 Dies., pTV, 235.

296 Metz, Mp, 161.

zu erweitern. Dabei stellt sie nicht die Frage, wie ›Lesbare‹ oder nicht-prekarisierte Menschen in solchen Bündnissen mitarbeiten könnten bzw. diese unterstützen können. Allerdings verweist sie in einem Beispiel darauf, dass Geflüchtete in Lagern manchmal gemeinsam mit Aktivist*innen aktiv werden.²⁹⁷

Metz unterscheidet klar zwischen ›den Einen‹, den Nicht-Unterdrückten und ›den Anderen‹, den Unterdrückten. Wodurch die Frage, ob ›die Einen‹ ebenfalls Leidende sein können nicht gestellt wird. Er steht dafür ein, dass die Position ›der Einen‹ durch das Leiden nicht unbetroffen bleiben darf und fokussiert sich dabei auf die Frage nach deren Handlungsmöglichkeiten zur Veränderung. Durch diese Akzentsetzung bleiben mögliche aktive und solidarische Handlungen ›der Anderen‹ unbesprochen, so dass diese tendenziell als passive Empfänger*innen von Zuwendung erscheinen. Dies scheint folgerichtig, wenn die Subjektwerdung im Rahmen eines modernen Subjektverständnisses gedacht wird, in dem allein das Subjekt Träger der souveränen Handlungsfähigkeit ist. Wer (noch) nicht Subjekt ist, kann folglich auch nicht handeln. Butler widerspricht, wie dargestellt, diesem Subjektverständnis und weist darauf hin, dass allein die Benennung als ›die Gefährdeten‹ schon dazu führen kann, die Handlungsmacht der bezeichneten Leben unsichtbar zu machen.²⁹⁸ Sie betont vielmehr die (bedingte) Handlungsfähigkeit und Widerstandspraktiken der Ausgeschlossenen.²⁹⁹ Wobei allerdings keineswegs mitgesagt ist, dass es die (alleinige) Verantwortung der Prekarisierten ist, Unterdrückung zurückzudrängen.

Aus diesen verschiedenen Ansätzen ergeben sich auch Folgen für die Frage nach den konkreten Praktiken der Veränderung. Metz nennt hier immer wieder die Zuwendung, den Beistand, die Solidarität, die Erinnerung und Trauer sowie den Widerstand oder Kampf. Er belässt es allerdings bei dieser Nennung und führt nicht genauer aus, welche Formen diese Praktiken annehmen können. Butler hingegen bespricht vor allem mit ihrer performativen Theorie der Versammlung und Organisierung Praktiken der Veränderung. Dabei handelt es sich gerade um Praktiken der Prekarisierten oder Ausgeschlossenen. So ergibt sich, auch im Anschluss an den Solidaritätsbegriff bei Metz, die Frage danach, inwiefern ein Verständnis von Veränderung durch Zuwendung letztlich paternalistische Züge aufweist, auch

297 Butler, Judith, *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 107.

298 Vgl. dies., *McGew*, 233. Zur sprachlichen Konstitutionsmacht s. Kapitel II 4.2

299 An dieser Stelle zeigen sich deutlich die verschiedenen Akzentuierungen hinsichtlich der Frage der Handlungsfähigkeit im Kontext der Frage nach dem Subjekt. Während Metz die Handlungs- und Schuldfähigkeit des Subjekts gegenüber einem postsouveränen Subjektverständnis verteidigt (s. Kapitel II 2.4), betont Butler in ihrer Analyse von Veränderungspraktiken gerade die bedingte Handlungsfähigkeit der Ausgeschlossenen, die in Metz' Ansatz nicht zur Sprache kommt.

wenn dies dem proklamierten Ziel der Subjektwerdung aller entgegensteht.³⁰⁰ Paulo Suess merkt dazu an, dass es für die Politische Theologie wichtig ist, von einer Option *für* die Armen zu einer Option *mit* den Armen zu kommen.³⁰¹ Dazu gehört es ebenso, anzuerkennen, dass »die Anderen [...] auch ein partiell immer wieder gelungenes Leben«³⁰² führen.

So ergibt sich zusammenfassend, dass beide Ansätze darauf abzielen, gesellschaftliche Verhältnisse hin zu mehr Gerechtigkeit zu verändern, indem Brüche produziert, Machtverhältnisse unterlaufen und antizipierende Elemente betont werden. Die von Metz und Butler dazu vorgeschlagenen Praktiken unterscheiden sich allerdings auf vielfache Weise. Butler beschäftigt sich ausführlich mit der Reiteration als Veränderungspraktik auf Grundlage der Performativität von Sprache, um die Möglichkeiten des sprachlichen Überlebens zu erweitern. Auf ähnliche Weise denkt sie die Veränderung von Anerkennungsnormen bzw. Erscheinungssphären. Diese können durch das Erscheinen »unmöglicher Gestalten« verschoben und erweitert werden, beispielsweise durch Versammlungen von Menschen ohne Papiere. Metz setzt sich für einen Blickwechsel ein, um sich der eigene Täter*innenrolle bewusst zu werden, ebenso plädiert er für die Ausweitung von Erinnerung, Vermissten und Trauer durch eine anamnetische Vernunft, die um das Vergessen des Vergessens weiß. Butlers Analyse der Betrauerbarkeit erweist sich hier als hilfreiche Ergänzung. Sie weist darauf hin, dass aufgrund diskursiver Verwerfungen Leben nicht erinnerbar und somit auch nicht betrauerbar sind. Außerdem zeigt sich ein wichtiger Unterschied der beiden Ansätze in der Frage nach den Akteur*innen der

300 Vgl. dazu auch Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümmel, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 45–57. Leimgruber hält fest: »Es bedarf auch pastoraltheologisch einer intensiveren 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.« (49) Sie führt aus, dass es sich bei der »Option für die Armen« nicht um eine »unschuldige« Option handelt: »Die Herausforderung dabei ist, dies [die Option für die Armen] theologisch so zu fassen, dass nicht erneute Ausschließungen entstehen bzw. dass die alten Ausschließungen unter veränderten Vorzeichen nicht fortgesetzt werden.« (48) Ansonsten besteht »die Gefahr, dass die Rede von ›den Armen‹ zu einer paternalistisch-programmatischen Leerformel und damit ad absurdum geführt wird« (48) Dafür hält sie Butlers Analysen der, beispielsweise im Konzept des Menschlichen, wirkenden Normen für hilfreich.

301 Vgl. Suess, Paulo, Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen, in: Manemann, Jürgen (Hg.), Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie 1), Münster 1996, 206–230, 208.

302 Ebd., 221. »Das Lachen auf den Gesichtern der Anderen ist nicht nur ›wunderbar‹, sondern ihre Gegenoffensive.«

Veränderung. Während Metz dabei besonders ›die Einen‹ als religiöse Subjekte in den Blick nimmt, und ›die Anderen‹ dadurch als passive Empfänger*innen erscheinen, fokussiert Butler vor allem auf die Widerstandspraktiken und damit auf die Handlungsfähigkeit der Ausgeschlossenen.

III Wer zählt?

In diesem Kapitel werde ich der Frage nachgehen, was die in Kapitel II herausgearbeiteten Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den Theorien Metz' und Butlers einer Praktischen Theologie¹ im 21. Jahrhundert eröffnen können. Welche neuen Erprobungsfelder und Deplatzierungen ergeben sich daraus für eine Praktische Theologie? Wozu könnten diese führen? Und welche Praktiken hätte dies zur Folge?

Dabei gehe ich davon aus, dass sowohl Metz' theologischer Ansatz, Butlers Theorien, die Differenzen der beiden Theorien als auch die Auseinandersetzung mit postkolonialen Theoretiker*innen sich als relevant für eine Praktische Theologie im 21. Jahrhundert erweisen können. Ziel ist es weder, eine neue Theorie zu entwickeln, noch Lösungsvorschläge zu formulieren. Vielmehr möchte ich im Stil der Arbeiten von Metz und Butler eine Galerie eröffnen. Darin sollen Differenzen² produktiv gemacht, Fahrten gesucht und Anregungen formuliert werden und zwar in Form von Fragmenten³. Eine Galerie zu öffnen ist eine Praktik des Kuratierens⁴ (lat. *curare*, sorgen für, sich kümmern um). Dazu gehört zunächst die Auswahl, also die

-
- 1 Natürlich gibt es nicht *die* Praktische Theologie, mit dem Begriff beziehe ich mich hier auf die in der Einleitung dargestellten Ansätze in der deutschsprachigen Pastoraltheologie.
 - 2 Vgl. Bauer, Christian, *Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen*, in: LS 62, 1 (2011) 30–35. Seip weist darauf hin, dass Differenzen ein Ausgangspunkt Praktischen Theologie sind. Vgl. Seip, Jörg, *Praktisch-theologische Neubestimmungen hegemonialer Verhältnisse. Ein Essay*, in: Sautermeister, Jochen/u.a. (Hg.), *Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe. Theologische Analysen und Perspektiven (Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe 1)*, Freiburg i.Br. 2023, 183–199.
 - 3 Zum Begriff des Fragments in der Praktischen Theologie s. Luther, Henning, *Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit*, in: WzM 43 (1991), 262–273.
 - 4 »Kuratieren meint, dass viele verschiedene Formen vernetzt werden können, aber es gibt eine Spur, um die das Kuratieren kreist.« Schüßler, Michael, *Ereignisse des Evangeliums kuratieren. Über die pastorale Semiotisierung religiöser Räume*, in: Bründl, Jürgen/Laubach, Thomas/Lindner, Konstantin (Hg.), *Religiöse Semiotisierung von Räumen*. FS Klaus Bieberstein (BamTS 39), Bamberg 2021, 195–212, 208.

Entscheidung über die Frage der Sichtbarkeit: Welche bisher besprochenen Fährten werden hier wieder aufgegriffen? Welche nicht? Weiter die Gewichtung, also die Entscheidung darüber, was wie ausführlich behandelt wird: Was wird skizziert? Was eingehend dargestellt? Dann die Setzung von Konstellationen⁵, also die Entscheidung über die Art und Weise des Versammelns⁶: Welche Elemente werden miteinander in Verbindung gesetzt? Auf welche Weise? In welcher (notwendigerweise linearen) Reihenfolge? Damit sind einige der Praktiken des Kuratierens benannt, anhand derer die machtvolle Rolle der Kuratorin⁷ deutlich wird. Dies mag auf den ersten Blick banal klingen, schließlich liegt es in der Logik des Schreibens, das ausgewählt, gewichtet und versammelt wird.⁸ Aber gerade die Kritik dieser Praktiken ist ein wichtiges Anliegen Praktischer Theologie, denn sie fragt nach den darin zum Tragen kommenden Machtverhältnissen. Wie ausgewählt, gewichtet und versammelt wird, ist daher keineswegs nebensächlich, sondern politisch. Und zwar in dem Sinne, als dass es einen entscheidenden Einfluss darauf hat, was sichtbar wird und dadurch auch (eventuell) berücksichtigt werden kann. Dies ist dabei nicht alleine eine Frage der Praktiken, sondern ebenso eine Frage des Diskurses, was im Laufe des Kapitels noch weiter ausgeführt wird.

Die Darstellung geschieht in drei verschiedenen Kapiteln bzw. Räumen: assoziativ, diskursiv und performativ. Dabei zeigt die Galerie eine rhetorische Inszenierung⁹ verschiedener Elemente: Fundstücke aus der Literatur, Hinweise auf prak-

-
- 5 Bauer beschreibt Konstellationen folgendermaßen: »Konstellationen eröffnen einen Raum von Orten. Sie bestehen aus konkreten Orten des Wirklichen, deren Zueinander einen offenen Raum des Möglichen erschließt.« Bauer, Christian, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute)*, Stuttgart 2017, 27.
- 6 Zur Wissenschaft als Praktik der Versammelns s. Latour, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Aus dem Englischen von Gustav Roßler, Frankfurt 2007, 434ff. »Forschung bedeutet daher stets, in dem Sinne Politik zu machen, daß sie versammelt oder zusammensetzt, woraus die gemeinsame Welt besteht. Die heikle Frage besteht darin zu entscheiden, welche Art von Versammlung und welche Art von Zusammensetzung gebraucht werden.« (440)
- 7 Zur Frage der Macht in sorgenden Praktiken s. die Auseinandersetzung Foucaults mit der Pastoralmacht. Foucault, Michel, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, (Vorlesung am Collège de France 1977–1978), Frankfurt 2006. Theologisch rezipiert u.a. bei Sander, Hans-Joachim, *nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002, 140ff. Zeillinger, Peter, *Das christliche »Pastorat«*. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: *GuL* 86, 4 (2013) 351–373.
- 8 Zum Schreiben über das Schreiben s. Cixous, Hélène, *Gespräch mit dem Esel. Blind schreiben*. Aus dem Französischen von Claudia Simma, Wien 2022.
- 9 Zur Inszenierung als performatives Verfahren in der Homiletik s. Seip, Jörg, *Predigt als Übersetzung oder Inszenierung? Kritischer Vergleich zweier homiletischer Ansätze*, in: *PrTh* 44, 3 (2009) 198–206.

tisch-theologische Debatten und die sieben Fährten aus Kapitel II. Die sieben Fährten und drei Räume stehen in einem losen Verhältnis zueinander. So werden im Kapitel ›diskursiv‹ besonders Aspekte aus den Fährten ›Anerkennung‹, ›Subjekt‹, ›Prekarität‹, ›Sprache‹, ›verantworten‹ und ›kulturell verorten‹ thematisiert, während im Kapitel ›performativ‹ die Fährte ›verändern‹ wieder aufgenommen wird.

1. assoziativ

Die Frage »Wer zählt?« eröffnet verschiedene Assoziationen.¹ Butler formuliert sie folgendermaßen: »Who counts as human? Whose lives count as lives?«² Diese Fragen zielen darauf ab, dass nicht alle Leben gleichermaßen lebbar sind und stehen damit im Kontext der Gerechtigkeitsfrage. Der englische Begriff ›count as‹ lässt sich sowohl mit ›zählen als‹ als auch mit ›gelten als‹ übersetzen. Anhand dessen ergibt sich ein Spektrum an Fragen, in denen das Verb sowohl als aktives als auch als passives verwendet wird:

Wer hat die Möglichkeit zu zählen? Wer hat die Macht, wen zu zählen? Wer hat das Recht, wem Geltung zuzusprechen? Wie wird gezählt? Warum wird auf diese Art und Weise gezählt? Wer wird gezählt? Auf wen wird gezählt? Wer gilt als zählbar? Wer zählt dazu, was wird verworfen? Wessen Stimme zählt? Wessen Bedürfnisse zählen, also werden wahrgenommen, gelten gelassen und berücksichtigt?

Nun zu einigen Assoziationen, die ich nebeneinander stelle und stehen lasse. Eine erste Assoziation ist die zentrale Aussage »Black lives matter« der transnationale Bewegung »Black lives matter«, die sich für die Freiheit von und Gerechtigkeit gegenüber Schwarzen Menschen einsetzt.³

Eine weitere Assoziation ist folgende: Zählen ist eine Tätigkeit, die der Mathematik zugerechnet wird. Eine Zahl ist zunächst ein Zeichen, also eine abstrakte Vor-

1 Assoziationen verstehe ich hier mit Latour als Praktik des Versammelns. S. dazu auch Gertenbach, Lars/Laux, Henning, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen). Wiesbaden 2019, 108.

2 Butler, Judith, Precarious Life. The Power of Mourning and Violence, London 2004, 20.

3 Vgl. Black Lives Matter Berlin, BLMB Gemeinsamer Konsens, ohne Datum. <https://www.blacklivesmatterberlin.de/blmb-gemeinsamer-konsens/> (abgerufen am 17.11.22). Als weiße Person, die nicht Teil der BLM Bewegung ist, bin ich nicht in der Position hier in angemessener Weise ausführlicher über BLM zu schreiben. Es würde sich um ein ›Schreiben über‹ und ein ›Sprechen für‹ handeln. Die hier verwendete Beschreibung orientiert sich daher stark an der Selbstbeschreibungen der Aktivist*innen von BLM Berlin. Eine historische Untersuchung zur BLM Bewegung findet sich bei Lebron, Christopher J., The Making of Black Lives Matter. A Brief History of an Idea, Oxford 2017.

stellung, die zur Beschreibung genutzt wird.⁴ Dies führt ins Feld der Ökonomie, also der Haushaltung und Verwaltung von Gütern. Um diesen Aufgaben gerecht zu werden, ist das Zählen unerlässlich, schließlich geht es um Fragen des Ordners, des Verwahrens und der Verteilung. Ohne Ordnung, beispielsweise einer Maßeinheit für Getreide, ist ein Überblick über die vorhandenen Ressourcen nicht möglich und damit auch keine zweckmäßige Verfügung darüber.⁵ Die Frage, wie gezählt wird, ist dabei von entscheidender Bedeutung, gerade wenn es um den Handel geht, wie das jahrhundertelange Ringen um die Einführung eines metrischen Systems in Europa zeigt. Messbarkeit und Maße sind damit wichtige Parameter des Zählens in ökonomischer Hinsicht. In ähnlicher Weise zeigt sich dies in Bezug auf verschiedene Währungen und Münzen als Tauschmittel, deren Vereinheitlichung im Laufe der Geschichte immer wieder versucht wurde. Von entscheidender Bedeutung für den Wert und damit die Verwendbarkeit von Münzen ist deren Prägung. Und nur diejenigen, die das sogenannte Münzrecht haben, haben die Berechtigung solche Prägungen durchzuführen und damit den Wert zu bestimmen. Es handelt sich also um eine rechtliche Position, die entsprechend mit viel politischem Einfluss einhergeht. Die Prägung kann dabei als ein Akt der Identifikation beschrieben werden, indem das Material beispielsweise bestimmte Prägemotive erhält.

Die Münze wiederum führt zu einer nächsten möglichen Assoziation, diesmal aus der Literatur. Im Fragmentenstreit mit Johann Melchior Goeze nutzt Gotthold Ephraim Lessing aufgrund eines Publikationsverbotes die Literatur als Format der Debatte. Sein Drama »Nathan der Weise«⁶ setzt sich unter anderem mit der Frage nach dem Wahrheitsbegriff auseinander. Dort heißt es:

»– Was will der Sultan? was? – Ich bin
Auf Geld gefaßt; und er will – Wahrheit. Wahrheit!
Und will sie so, – so bar, so blank, – als ob
Die Wahrheit Münze wäre! – Ja, wenn noch
Uralte Münze, die gewogen ward! –
Das ginge noch! Allein so neue Münze,
Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett
Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht!

4 Eine Einführung in die Theorie der Zahlen (auch aus historischer Perspektive) findet sich bei Ebbinghaus, Heinz-Dieter/u.a., *Zahlen*, Berlin/u.a. 21988.

5 Volkszählungen basieren auf einer ähnlichen Logik. Statistische Daten zur Bevölkerung werden gesammelt, um das Regierungshandeln (in welcher Weise auch immer) darauf auszurichten.

6 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Nathan aus homiletischer Perspektive s. Seip, Jörg, »Einander die Wahrheit hinüberreichen«. Skizze zur Spiritualität des Predigers, in: *EuA* 80 (2004) 210–222.

Wie Geld in Sack, so striche man in Kopf
Auch Wahrheit ein?⁷

Nathan bedenkt hier im Selbstgespräch die Frage des Sultans Saladin nach der wahren Religion. Er ist von ihr überrascht, da er erwartet hatte, nach Geld gefragt zu werden. Doch Nathan ist sich der Brisanz einer Antwort bewusst und befragt daher den Wahrheitsbegriff. Er weist die Ansicht zurück, Wahrheit als Münze zu verstehen, als wäre sie »eine genau messbare Größe, eine zählbare Währung, ein Tauschmittel«⁸. Hierin zeigt sich Lessings formales Wahrheitsverständnis: Wahrheit ist für ihn ein unabschließbarer Prozess der Suche, also ein unerreichbares Begehren und daher kann es nie Ziel sein, Wahrheit wie zählbare Münzen zu besitzen. Ganz in diesem Sinne beantwortet Nathan der Weise Saladins Frage nicht mit einem klaren Bekenntnis zu dieser oder jener Religion, sondern mit der berühmten Ringparabel. Er performiert auf diese Weise die Wahrheitssuche als Erzählung. Statt Wahrheit als Münze zu zählen, wird sie also er-zählt.⁹ Die hier getroffene Unterscheidung zwischen zählen und er-zählen spricht die Kategorien der Faktizität und Fiktionalität an, also die Unterscheidung zwischen (vermeintlich) objektiven Darstellungen und Erfindung oder Erdichtung. Dabei lässt sich sagen: »Weil dem Menschen die ausgemessene und verrechnete Welt zu klein ist, weil die Träume und Sehnsüchte, weil Liebe und Tod, weil Hass und Gewalt, weil das Schöne und der Sinn in einer ›vermessenen‹ Welt fehlen, erzählt der Mensch.«¹⁰ Oder anders: »Wo erzählt und nicht bloß gezählt wird, da gelingt Weiterleben.«¹¹

Auch Derrida, so die nächste Assoziation, wendet sich gegen ein Verständnis von Zähl- und Messbarkeit und zwar in Bezug auf die Gerechtigkeit. Er beschreibt, dass sich »die Gerechtigkeit jedem Kalkül, und damit jedem Wissen um Regeln und deren Anwendung, entzieht und zugleich auf das Wissen um Regeln angewiesen bleibt«¹². Damit ist eine der Aporien der Gerechtigkeit angesprochen.¹³ Derrida dif-

-
- 7 Lessing, Gotthold Ephraim, Werke, hg. von Herbert C. Göpfert. Bd. 2, München 1971, 274–275 (III/6, vv. 351–359).
- 8 Seip, Jörg, »Einander die Wahrheit hinüberreichen«. Skizze zur Spiritualität des Predigens, in: EuA 80 (2004) 210–222, 216.
- 9 Vgl. II 4.1 zum Erzählen bei Metz
- 10 Seip, Jörg, Zehn provokante Thesen zum Verhältnis von Fiktionalität und Offenbarung, in: Tschuggnall, Peter (Hg.), Religion – Literatur – Künste III. Perspektiven einer Begegnung am Beginn eines neuen Milleniums, Anif/Salzburg 2001, 50–55, 51.
- 11 Ebd., 53. Vgl. dazu auch Garhammer, Erich, Erzählen statt zählen. Eine kleine Apologie der Fiktionalität, in: Bibel und Liturgie 75, 1 (2002) 13–19.
- 12 Hetzel, Andreas, Alterität und Anerkennung. Einleitende Bemerkungen, in: Ders./Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.), Alterität und Anerkennung (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011, 11–34, 32.
- 13 Hetzel fasst die drei von Derrida beschriebenen Aporien auf gelungene Weise wie folgt zusammen: »1. *Die Epoché der Regel* (wenn wir gerecht handeln wollen, sehen wir uns auf eine

ferenziert besonders zwischen dem Recht, das auf Berechenbarkeit basiert¹⁴, und der Gerechtigkeit: »Das Recht ist nicht die Gerechtigkeit. Das Recht ist das Element der Berechnung; es ist nur (ge)recht, daß es ein Recht gibt, die Gerechtigkeit indes ist unberechenbar: sie erfordert, daß man mit dem Unberechenbaren rechnet.«¹⁵ Gerechtigkeit ist also nicht zählbar, berechenbar oder kalkulierbar.¹⁶ Vielmehr ereignet sie sich: »Die Gerechtigkeit ist der Zukunft geweiht, es gibt Gerechtigkeit nur dann, wenn sich etwas ereignen kann, was als Ereignis die Berechnungen, die Regeln, die Programme, die Vorwegnahme usw. übersteigt.«¹⁷ So ergibt sich, dass Gerechtigkeit zwar nicht messbar ist, aber dennoch zählt.

Eine letzte Assoziation, die hier angesprochen werden soll, führt zur Frage danach, auf welche Weise gezählt wird. Dieser Frage möchte ich anhand der theologischen Überlegungen Grubers¹⁸ zu Jacques Rancières Arbeiten nachgehen. Rancières politische Philosophie basiert unter anderem auf der Unterscheidung zwischen Polizei und Politik. Diese Bereiche differenziert er anhand der verwendeten Zählwei-

Regel verwiesen, müssen aber zugleich ohne Regel auskommen, da die bloße Anwendung eines Kalküls noch nicht gerecht wäre), 2. *Die Heimsuchung durch das Unentscheidbare* (eine gerechte Entscheidung kann immer nur in einer unentscheidbaren Situation erfolgen; wäre die Situation entscheidbar, dann wäre die Entscheidung keine Entscheidung sondern eine Operation) sowie schließlich 3. *Die Dringlichkeit, die den Horizont des Wissens versperrt* (eine gerechte Entscheidung hätte zur Voraussetzung, dass wir uns sehr viel, wenn nicht unendlich viel Zeit nehmen müssten, die auf dem Spiel stehenden Ansprüche zu prüfen; andererseits duldet die Gerechtigkeit keinen Aufschub, verlangt eine sofortige Entscheidung)« Ebd., FN 89.

14 Derrida begründet die Ungerechtigkeit des Rechts folgendermaßen: »Statt ›gerecht‹ kann man ›gesetzmäßig‹ oder ›legitim‹ sagen, in Übereinstimmung mit einem Recht, mit Regeln und Konventionen, die ein Berechnen ermöglichen, deren (be)gründeter Ursprung aber das Problem der Gerechtigkeit lediglich aufschiebt. Denn im Augenblick der Gründung oder der Einrichtung dieses Rechts, wird sich genau dieses Problem der Gerechtigkeit gestellt haben, wird es gewaltsam gelöst worden sein, also begraben, verborgen, verdrängt.« Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt 1991, 48.

15 Ebd., 33f.

16 Mit Verweis auf Levinas Rede vom unendlichen Recht führt Derrida aus: »Die Gerechtigkeit beruht hier nicht auf Gleichheit, auf einem berechneten Gleichmaß, auf einer angemessenen Verteilung, auf der austeilenden Gerechtigkeit, sondern auf einer absoluten Asymmetrie.« Ebd., 45f.

17 Ebd., 57.

18 S. dazu Gruber, Judith, (Wie) können Frauen in der Kirche sprechen? Politisch-ästhetische und theologische Überlegungen im Anschluss an Jacques Rancière, in: Leimgruber, Ute/Werner, Gunda (Hg.), *GOTT.MACHT.ÖFFENTLICH. Frauen im Spannungsfeld von Kirche und Öffentlichkeit* (Kommunikative Theologie 22), Ostfildern 2021, 113–124. Sowie Gruber, Judith, Umwertung. Dissens als ekklesiologisches Prinzip, in: Slunitschek, Agnes/Bremer, Thomas (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Quaestiones Disputatae 304), Freiburg i.Br. 2020, 301–317.

sen: »Tatsächlich gibt es zwei Arten, die Teile der Gemeinschaft zu zählen. Die erste kennt nur reale Teile, die tatsächlichen Gruppen [...], die den Sozialkörper konstituieren. Die zweite benennt darüber hinaus [...] einen Teil der Anteilslosen, der die gängige Berechnung in ihrer Gesamtheit stört. Ich schlage vor, die erste Polizei, die zweite Politik zu nennen.«¹⁹ Wie gezählt, aufgeteilt und geordnet wird, entscheidet dabei nach Rancière darüber, »wie eine Gemeinschaft Sinnliches (im Sinne von ›sinnlich Wahrnehmbares‹) und Sinn-Machendes arrangiert und so politische und soziale Ordnung stiftet«²⁰. Dies führt weiter zu seiner Unterscheidung zwischen Konsens und Dissens. Das Prinzip des Konsenses, also die Zählweise der Polizei, zählt dabei diejenigen, die bereits Anteil an einer Gemeinschaft haben und versucht einen Ausgleich der verschiedenen Interessen zu schaffen. Der Dissens hingegen, die Zählweise der Politik, stellt die Frage danach, wer bzw. was überhaupt sichtbar und sagbar ist. Damit kommt der Ausschluss als genuine Eigenschaft von Gemeinschaften in den Blick und es wird deutlich, dass es immer auch einen Teil der Anteilslosen gibt. Auf diese Weise ist der Dissens kritisch gegenüber der Verteilung von Sichtbarkeit, also der politischen Ordnung.

Aus den hier versammelten Assoziationen ergeben sich neue, andere Fragen: Wie ist es möglich zu zählen, ohne gezählt zu werden? Wie kann einem Leben Bedeutung zugemessen werden, ohne es dabei festzuschreiben? Diese Fragen gehen in den folgenden Räumen der Galerie weiter mit.

19 Rancière, Jacques, Konsens, Dissens, Gewalt, in: Dabag, Mirham/Kapust, Antje/Waldenfels, Bernhard (Hg.), Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentation (Genozid und Gedächtnis 1), München 2000, 97–129, 99f.

20 Gruber, Judith, Umwertung. Dissens als ekklesiologisches Prinzip, in: Slunitschek, Agnes/Bremer, Thomas (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (Quaestiones Disputatae 304), Freiburg i.Br. 2020, 301–317, 309.

2. diskursiv

Der zweite Raum der Galerie thematisiert die Auseinandersetzung mit der Produktivität von Diskursen und diskursiven Rahmungen. Diskurse, im Sinne einer Bedingtheit des Wissens bzw. Formatiertheit des Denkens sind »Systeme des Denkens und Sprechens, die das, was wir von der Welt wahrnehmen, konstituieren, indem sie die Art und Weise der Wahrnehmung prägen«¹. Dieser Analyse und ihren Folgen für eine Praktische Theologie gehe ich in zwei Schritten nach: Zunächst mit der Frage nach dem Tun des Tuns, wobei ich auf die beiden Praktiken erkennen und benennen fokussiere und anschließend durch die Auseinandersetzung mit diskursiven Rahmungen.

Zunächst zum Tun des Tuns: In der Beschäftigung mit Butlers Analysen zur Performativität von Normen, Sprache und Anerkennung ist deutlich geworden, dass das (wissenschaftliche) Tun selbst noch einmal reflektiert werden muss. Geschieht dies nicht, so sind dessen produktive Effekte wirksam, bleiben aber unsichtbar. Mit Foucault gesagt: »Die Leute wissen was sie tun; häufig wissen sie, warum sie das tun, was sie tun; was sie aber nicht wissen, ist, was ihr Tun tut.«² Mit dem Tun des Tuns spielt Foucault hier keineswegs auf die Intentionalität an³, sondern auf die im und durch das Tun wirksamen Machtverhältnisse. Diese können im Hinblick auf die eigene Positioniertheit in der Gesellschaft befragt werden. So stellt Metz beispielsweise die Frage, wer, wie, warum und für wen Theologie treibt.⁴ Daraus ergibt sich auch ein Verständnis der Kontextualität des eigenen Tuns. Und so lässt sich beispielsweise fragen: Wer ist in der Position eine »Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein«⁵ einzufordern und gehört zu werden?

Darüber hinaus lassen sich die Effekte der Praktiken analysieren. So ist das Tun des Erkennens und des Benennens beispielsweise keineswegs ›neutral‹, sondern es

1 Villa, Paula-Irene, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York ²2012, 20.

2 Aus einer persönlichen Mitteilung Foucaults, zitiert nach Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim ²1994, 219.

3 Dies würde die Vorstellung eines souveränen Subjekts wieder einsetzen.

4 Vgl. Metz, ZB, 165.

5 Ders., GiG, 14.

handelt sich um Orte der Macht, in dem Sinne als dass sie allein durch ihre Funktionsweise produktive Effekte hervorbringen. Dies führt zu einem Verständnis Praktischer Theologie als Praktik, und zwar als »Praktik der Kritik«⁶. Ein solches Verständnis findet sich auch in Andreas Reckwitz' Ausführungen zur Theorie als Werkzeug: »Theorie ist selbst eine Praxis, genauer: Sie ist ein Ensemble von Praktiken.«⁷ Er spricht daher auch von »doing theory«⁸. Für eine Praktische Theologie ergibt sich daraus die Aufgabe, diese Praktiken und ihre Effekte zu reflektieren⁹: Auf welche Art und Weise erkennt und benennt Praktische Theologie? Welche Machtverhältnisse werden so in der Praktischen Theologie fortgeschrieben? Wie nimmt Praktische Theologie diese in den Blick? Solche Fragen ergeben sich aus den Analysen Butlers. Eine gemeinsame Frage von Metz und Butler in dieser Hinsicht wäre: Auf welche Weise werden diese Machtverhältnisse unterbrochen? Und auf welche Weise können sie unterbrochen werden? Wie bereits angedeutet, möchte ich diesen Fragen im Hinblick auf zwei konkrete Praktiken der Praktischen Theologie nachgehen, dem Erkennen und dem Benennen.

-
- 6 Seip, Jörg, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie* (PThK 21), Freiburg, 363.
- 7 Reckwitz, Andreas, *Gesellschaftstheorie als Werkzeug*, in: Ders./Rosa, Hartmut, *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Berlin 2021, 23–150, 25. Er führt dazu aus: »Man müsste eine detaillierte Wissenschaftssoziologie der Sozialwissenschaften betreiben, um ein umfassendes Bild davon zu bekommen, welche Praktiken beim Verfertigen dessen zum Einsatz kommen, was man Theorie nennt – beim *doing theory*. Praktiken des Reflektierens und Ausprobierens von Begriffen, des Sammelns und Zusammenstellens von empirischem Material, des Exzerprierens, des Anlegens von Zettelkästen und Datenbanken, der Diskussion von Ideen, des Visualisierens von Argumentationen und nicht zuletzt des Schreibens und Komponierens von Texten, sei es handschriftlich oder am Computer, sind hier von Bedeutung.«
- 8 Dieses »doing« findet dabei sowohl in der Produktion als auch in der Rezeption von Theorien statt. Vgl. ebd., 144. Unter dem Stichwort »doing theology« wird beispielsweise bei Johann-Albrecht Meylahn eine andere Frage diskutiert, nämlich die nach dem Verhältnis von Theologie und Zeug*innenschaft: »*Doing Theology is to be a theologian*. [...] A narrative paradigm is not something to be applied, it is something *to be*, it is the way *one is* in the worlds, a way of reading the worlds, how one reads texts within contexts, and therefore, a way of *doing and being* a theologian or maybe doing and being a Christian.« Meylahn, Johann-Albrecht, *Doing theology in multi-world contexts*, in: HTS Theologiese Studies/Theological Studies 73, 2 (2017) 1–10, 8f.
- 9 Beispielsweise in Auseinandersetzung mit der Akteur-Netzwerk-Theorie Latours: »Die Rolle der praktischen Wissenschaftlerin wäre nicht mehr die der Planerin, der teilnehmenden Beobachterin und der Verfasserin (im Sinne einer auctoritas), sondern er und sie sind eigenständige Akteure im Feld« Seip, Jörg, *Ameisenwege und Ligaturen. Praktisch-theologische Verunreinigungsarbeit nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Essay*, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour* (Religionswissenschaft 28), Bielefeld 2021, 47–71, 66.

Zunächst zur Frage des Erkennens: Die Vorsicht gegenüber hermeneutischen Methoden¹⁰ und die wichtige Bedeutung der Kritik der Wahrnehmungsbedingungen ist ein zentraler Aspekt spätmoderner Praktischer Theologie.¹¹ Die unter anderem durch eine Rezeption Foucaults geleistete Kritik an handlungsformatierten Ansätzen zeigt die Relevanz des Tuns des Tuns auch und gerade im Hinblick auf die Frage des Erkennens. Dies betrifft unter anderem die Fragen nach Wissensproduktion und Wissenspolitik in der Praktischen Theologie, also »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.«¹².

Im Hinblick auf die hier angesprochene inhaltliche Auswahl, lässt sich beispielsweise kritisch fragen, wieso die Themen Rassismus und Weißsein¹³ in der deutschsprachigen Praktischen Theologie bisher so wenig behandelt wurden¹⁴, obwohl dies in Anbetracht aktueller und historischer Ereignisse dringend angebracht wäre. Über mögliche Gründe lässt sich an dieser Stelle nur spekulieren: Besteht eine Angst davor, Fehler zu machen und Rassismus zu reproduzieren? Wird Rassismus als ein Thema verstanden, dass nur Betroffene angeht? Dies ist selbstredend nicht der Fall, führt jedoch zu einer weiteren Frage: Inwiefern ist die Theologie (neben vielen anderen wissenschaftlichen Disziplinen) in Deutschland von »white privilege«¹⁵ durchzogen? Eine ähnlich gelagerte Frage ergibt sich dabei in Bezug auf Klassismus und

10 S. Kapitel II 1.3

11 Vgl. Einleitung

12 Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 61. Leimgruber verweist hier auf Suchhardt-Kroll, Verena, Wen zitiere ich (nicht)? Macht in der theologischen Wissensproduktion, 13.11.2019. <https://www.feinschwarz.net/wen-zitiere-ich-nicht/> (abgerufen am 21.11.2022).

13 Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005.

14 Ausnahmen sind Kileo, Emmanuel, Weiß-Sein als ideologisches Konstrukt in kirchlichen Süd-Nord-Partnerschaften, Neuendettelsau 2014. Wollrad, Eske, Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Königstein 2005. Drath, Hannah, Die Gefahr der Blindheit weißer Theologie, 17.12.2021. <https://blogs.uni-paderborn.de/zekkblog/2021/12/17/die-gefahr-der-blindheit-weißer-theologie/> (abgerufen am 21.11.2021). Konz, Britta/Gautier, Dominik, »Du weißt meine Schmach, Schande und Scham« (Ps 69,20). Dominanzkritische Überlegungen zu inklusiver religiöser Bildung, in: Exning, Julia/Peetz, Katharina (Hg.), Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue, Leipzig 2017, 16–35.

15 S. dazu vertiefend Bergo, Bettina/Nicholls, Tracey, »I don't see color«. Personal and Critical Perspectives on White Privilege, University Park, PA 2015.

dessen Auswirkungen auf die Wissenschaft. Oder allgemeiner gesagt: Welche und wessen Veränderungspraktiken werden in der Praktischen Theologie rezipiert?

Weiter ergibt sich die Frage danach, welche Texte von wem, warum und in welcher Weise aufgegriffen und zitiert werden. Die dabei getroffene Auswahl orientiert sich längst nicht ausschließlich an der wissenschaftlichen Qualität der Arbeiten, sondern wird durch eine Vielzahl weiterer Faktoren beeinflusst.¹⁶ Dazu gehört beispielsweise die Zugänglichkeit, also die Frage, wessen Arbeiten in Bibliotheken verfügbar sind. Ebenso wirksam ist hier die Klassifizierung als »wissenschaftlicher Text«, die ohne Frage sinnvoll ist, jedoch zum Beispiel dazu führt, dass Analysen, die nicht in schriftlicher Form vorliegen, keine Berücksichtigung finden (können). Des Weiteren spielen Fragen der Ordnung des wissenschaftlichen Diskurses, im Sinne eines etablierten Kanons eine Rolle.

Diesen Fragen geht auch Gruber in ihrer Auseinandersetzung mit hegemonialen Wissenspolitiken in der Theologie nach¹⁷ und bezieht sich dabei auf postkoloniale Theorien als »Reflexion des Zusammenspiels von Wissen und Macht«¹⁸. Sie stellt fest, »dass eine Tendenz zur Ausblendung von Machtverhältnissen in der theologischen Wissensproduktion ein machtvolleres Moment im deutschsprachigen Diskurs darstellt«¹⁹. Doch gerade eine Ausblendung und damit Unsichtbarmachung von Machtverhältnissen verstärkt diese.²⁰ Gruber plädiert daher dafür, »die radikale (d.h. bis in ihre Wurzeln reichende) Interpretativität des theologischen Diskurses und seiner normativen Parameter wahrzunehmen – sie machen Theologie zu einem prekären und machtpolitisch ambivalenten Unterfangen, das »never save«²¹ ist. Es handelt sich dabei also um eine Verunsicherung auf epistemologischer Ebene.

Birgit Hoyer und Michael Schüßler plädieren in ihrer Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Praktiken und Praktischer Theologie ebenfalls

16 Vgl. Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 61.

17 Gruber, Judith, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37.

18 Ebd., 25.

19 Ebd., 24.

20 »Ist dieser Kanon theologischer Kernthemen jedoch einmal etabliert, informiert und steuert er die weiteren Politiken theologischer Wissensproduktion, wie sie etwa in Berufungsverfahren, den Auswahlprozessen renommierter Publikationsforen und den Bestückungen von Bibliotheken greifbar werden; Wissensstrukturen, Machtstrukturen und Infrastrukturen greifen ineinander und verstärken sich wechselseitig – das Zentrum regeneriert sich selbst; die etablierten Wissenspolitiken der deutschsprachigen Theologie sind darauf ausgerichtet, eben diese Politiken unsichtbar zu machen.« Ebd., 24f.

21 Ebd., 36.

für eine epistemologische Verunsicherung, indem sie für eine verletzbare Theologie werben:

»Die damit angesagte Pastoral verlangt eine Theologie, die sich Lebenssituationen so weit aussetzt, dass sie sich selbst, ihre Wissenschaftlichkeit riskiert. Theologie ist Wissenschaft im permanenten Risiko der Krise, der Transformation, der Negierung, ohne Sicherheit, ob und welches Ergebnis erzielt wird. So wird Theologie in vielerlei Hinsicht verletzbare Wissenschaft, muss verletzbar sein, um Theologie zu sein. Verletzbarkeit bedeutet nicht nur, dass Theologie in ihrer Wissenschaftlichkeit ständig gefährdet ist, sondern verletzte Orte, Räume, Körper thematisiert, sich ihnen aussetzt, sich auf Gedeih und Verderb solidarisiert – soweit, dass sie selbst verletzt, in ihren Grundfesten berührt und verwandelt wird.«²²

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Während Gruber die Machtverhältnisse im wissenschaftlichen Diskurs in den Blick nimmt, betonen Hoyer und Schüßler die Bedeutung von Macht im Verhältnis von Theologie und Praktiken. Sie alle formulieren dabei ihr Anliegen einer machtinformaten, verletzbaren und dadurch im besten Sinne des Wortes verunsicherten Theologie. In diesem Sinne ergänzen sie Metz' Forderungen nach einer leidempfindlichen Theologie durch eine kritische Reflexion der produktiven Funktionsweise des Erkennens.

Nun zu einer weiteren Praktik Praktischer Theologie, der Benennung: Wie dargestellt, macht Butler deutlich, dass Benennungen eben nicht nur deskriptiv sind, sondern performativ. Im Anschluss an den linguistic turn lässt sich daher sagen, dass Sprache als machtvolle Praktik einen entscheidenden Einfluss hat. In diesem Zusammenhang lässt sich auch Metz' Forderung nach einer leidempfindlichen Sprache der Theologie lesen, die eben nicht verblüffungsfest sein darf. In Bezug auf die Gebetssprache geht Metz noch einen Schritt weiter und beschreibt sie als »arme« Sprache, zu der das »Eingeständnis des [...] Nichtsagenkönnens«²³ gehört. Nun gehört die Sprache zum Kerngeschäft der Theologie, als Rede von Gott, ebenso wie zur Wissenschaft. Und auch ganz allgemein lässt sich eine Welt ohne Sprache nicht denken. Das heißt, wir müssen sprechen und dabei eben auch benennen. Offen bleibt allerdings, wie und auf welche Weise gesprochen wird. Im Anschluss an Butler lässt sich sagen, dass ein identifizierendes Bezeichnen Gewalt bedeuten kann, da es festschreibt, umgrenzt und homogenisiert. Demzufolge käme es darauf an, auf eine Art und Weise zu sprechen und zu bezeichnen, die Raum lässt und damit

22 Hoyer, Birgit/Schüßler, Michael, Exklusion und Exposure. Von der notwendigen Verletzbarkeit praktischer Theologie, in: Pock, Johann/Dies./Ders. (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 20)*, Münster/u.a. 2012, 5–15, 9.

23 Metz, Mp, 105.

eben nicht festschreibt.²⁴ Das heißt, eine Etikettierung wäre zu unterlaufen. Eine auf diese Weise ausgesetzte Identifizierung ließe Raum für Ambiguität und wäre damit eine gerechtere Form des Sprechens. Eine Möglichkeit des Umgangs damit ist die narrative Theologie, die von Metz stark gemacht wird.²⁵ Indem er das Christentum als Erzählgemeinschaft versteht, argumentiert Metz entsprechend auch für eine Theologie mit narrativer Grundverfassung. Diese andere Art des Sprechens ist für Metz gleichzeitig eine Wertschätzung für diese narrative Grundverfassung des Christentums. Nun wurde der Impuls von Metz und Harald Weinrich für eine narrative Theologie wenig aufgegriffen, denn schließlich lässt sich argumentieren, dass Theologie als Wissenschaft auf Argumentationen und klare Begriffe angewiesen ist und eine Erzählung demnach nicht den gängigen wissenschaftlichen Kriterien entspricht.²⁶ Dennoch gibt der Vorschlag einer narrativen Theologie den Impuls dazu, die Art und Weise des Sprechens in der Praktischen Theologie selbst zum Thema zu machen und somit die eigenen sprachlichen Praktiken kritisch zu reflektieren.

Wie nun praktisch-theologisch bezeichnen ohne festzuschreiben? Wie wissenschaftlich sprechen ohne die Gewalt der Identifizierung? Aus meiner Sicht können Butlers sprachliche Praktiken und Aussageweisen hier als Vorbild dienen.²⁷ Dies möchte ich beispielhaft an der Frage verdeutlichen, wie Personengruppen sprachlich repräsentiert werden können. Butler schreibt: »Wie nennen wir diejenigen, die nicht als ›Subjekte‹ im hegemonialen Diskurs erscheinen können? Eine naheliegende Antwort wäre, die Frage zurückzugeben: Wie nennen sich die Ausgeschlossenen selbst?«²⁸ Butler beschäftigt sich hier mit der angesprochenen Schwierigkeit der Benennung. Dies tut sie in Form von rhetorischen Fragen und zunächst durch Verneinung: »nicht als ›Subjekte‹«²⁹. Gleichzeitig beschreibt sie die nicht vorhandene Möglichkeit, im Diskurs zu erscheinen und führt damit ein Kriterium der Unterscheidung ein. Es folgt der Hinweis darauf, dass die Entscheidung über die Benen-

24 Vgl. Seip, Jörg, Auf dem spätmodernen Areopag. Für eine andere Bezeichnungspolitik, in: LS 67, 2 (2016) 133–135.

25 S. Kapitel II 4.1 S. dazu auch Weinrich, Harald, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973) 329–333.

26 Es wäre interessant zu untersuchen, was die Sprache der Mystik zur Frage nach der Sprache der Theologie beitragen könnte. Vgl. dazu Haas, Alois M, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik (Dokimion 4), Freiburg 1979.

27 S. Kapitel II 4.4

28 Butler, pTV, 54. Mit »wir« verweist Butler hier auf die kritische Theorie. Das Zitat lautet im Englischen: »What do we call those who do not and cannot appear as ›subjects‹ within hegemonic discourse? One obvious response is to repose the question: What do the excluded call themselves?« Dies., Notes Toward a Performative Theory of Assembly, Cambridge/London 2015, 37.

29 Dies., pTV, 54.

nung bei denjenigen liegen sollte, die benannt werden. Denn die Möglichkeit, sich selbst zu benennen ist eine Möglichkeit, über die eigene Repräsentation zu bestimmen. Natürlich handelt es sich hier um eine rhetorischen Inszenierung Butlers, an die zu Recht die Frage gestellt werden kann, ob »diejenigen, die nicht als ›Subjekte‹ im hegemonialen Diskurs erscheinen können«³⁰ überhaupt die Möglichkeit haben, die Frage zu beantworten. Oder mit Spivak gesagt: Diejenigen, die nicht erscheinen können, können auch nicht sprechen bzw. können nicht gehört werden. Daher bleibt die Frage, wie sich die zu Benennenden selbst nennen an dieser Stelle offen.³¹ Es lässt sich kritisch anmerken, dass Butler hier dennoch selbst die Bezeichnung als ›Ausgeschlossene‹ vornimmt. In diesem Sinne enthält sie sich der Benennung nicht, obwohl sie vorgibt, dies zu tun. Dennoch kann diese Textstelle die Auseinandersetzung mit sprachlichen Praktiken der Benennung inspirieren: Werden so weit als möglich Selbstbezeichnungen aufgegriffen? Werden Fremdbezeichnungen als solche markiert, um die Praktik der Benennung offen zu legen? Welche Merkmale werden durch die Benennung betont, welche unsichtbar? Wird – in angemessener Weise – auf Benennungen verzichtet? Werden gesellschaftliche Umstände beschrieben, die dazu führen, dass von einer bestimmten Gruppe die Rede ist?

Gerade die letzte Frage ist in einer Auseinandersetzung zwischen Metz und Butler relevant und zwar bezüglich der Rede von Armut bzw. Prekarisierung. Butler versteht Prekarität als materielle Folge von Anerkennungsnormen und spricht daher von ›Prekarisierung‹ oder ›den Prekarisierten‹, um den gesellschaftlichen Prozess der Ausschließung deutlich zu machen und so Ausschlüsse nicht als Eigenschaft bestimmter Menschen darzustellen. Die Brisanz der Benennung zeigt sich beispielsweise auch am Twitter-Hashtag #IchBinArmutsbetroffen, unter dem im Mai 2022 viele Menschen in Deutschland öffentlich davon berichteten, welche Folgen die Prekarisierung für sie hat.

Wende ich diese Fragen auf die hier vorliegende Arbeit an, so muss selbstkritisch angemerkt werden, dass ich die Benennungspraktiken von Metz und Butler wiederhole, sei es in direkten Zitaten oder in der Darstellung ihrer Ansätze. Ein möglicher Umgang damit wäre, die Problematik der Benennung im Text zu markieren. Dies wäre durch die Verwendung von Anführungszeichen möglich³², oder durch eine Streuung der Benennung in Form der Verwendung mehrerer Begriffe, wie beispielsweise »Ausgeschlossene/Unterdrückte/Subalterne«³³. Letztlich kann das Ziel

30 Ebd.

31 An dieser Stelle wären die Möglichkeiten des ethnographischen Forschens auszuloten. Vgl. zur Rezeption in der Praktischen Theologie bspw. Bauer, Christian, Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes, in: Pastoraltheologische Informationen (2013) 81–117.

32 Wie ich sie beim Begriff des ›Bürgers‹ angewendet habe.

33 Vgl. Kapitel II 3.4

einer Kritik der Bezeichnungspolitik auch nicht das Finden ›richtiger‹ Benennungen sein, denn dabei würde es sich wieder um eine Identifizierung handeln. Vielmehr geht es um einen fortwährenden, offengehaltenen Suchprozess nach einer gerechteren Weise des Sprechens, dessen Ziel es ist, die Grenzen des Sagbaren auszuweiten und damit die Möglichkeiten des sprachlichen Überlebens zu erweitern. Dieser Prozess lässt sich vielleicht mit den Worten Samuel Becketts beschreiben: »Immer versucht. Immer gescheitert. Einerlei. Wieder versuchen. Wieder scheitern. Besser scheitern.«³⁴

Bei den hier reflektierten Benennungspraktiken handelt es sich, wie bereits angedeutet, um Repräsentationspraktiken. Im Hinblick darauf ist die Praktische Theologie durch Spivaks Analyse des doppelten Modus der Repräsentation herausgefordert, denn sie fragt kritisch nach der Verwicklung von Intellektuellen in epistemische Gewalt. Aus Sicht von Suess ist dies unter anderem dann der Fall, wenn die eigene kulturelle Verortung nicht als solche wahrgenommen und berücksichtigt wird. Oder mit Metz gesagt: Die eigene Rede ist nie kulturell unschuldig. Spivak weist weiter auf den doppelten Modus der Repräsentation im Sinne von Vertreten und Darstellen hin. Wird dieser nicht beachtet, kann dies beispielsweise zu Othering führen. Gleichzeitig geht mit einer Repräsentation auch immer die Gefährdung der Alterität einher, wenn sie mit den Mitteln des diskursiv etablierten Sagbaren vorgenommen wird. Um dies zu umgehen beziehungsweise abzumildern, können kulturellen Übersetzungen vorgenommen werden.³⁵ Dieser Übersetzungsprozess kann dabei unter Umständen beinhalten, »daß [ich] meine eigene Sprache versagen und aufgeben muß, wenn ich dich kennen will«³⁶. So lässt sich festhalten: Repräsentation, beispielsweise in Form von Benennungen, ist eine heikle performative Praktik, deren unter Umständen gewaltvolle Effekte aber durch eine kritische Reflexion zumindest minimiert werden können. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Praktische Theologie aus der Auseinandersetzung mit Metz und Butler ein Verständnis dafür entwickeln kann, selbst performative Praktik zu sein. Daraus ergibt sich die Herausforderung, diesen Umstand sowie dessen produktive Effekte kritisch zu reflektieren.

Nun zum zweiten Teil des Kapitels, den diskursiven Rahmungen: Zur diskursiven Konstitution gehört immer auch die Verwerfung, also eine Grenze entlang der Intelligibilität. Auf diese Weise erzeugen Normen und Sprache diskursive Erscheinungsfelder, in denen bestimmte Leben als Leben, als Menschen, als Subjekte konstituiert werden und erscheinen können und andere nicht. Insofern kann es keine

34 Samuel Beckett in *Worstward Ho* 1983, zitiert nach Knowlson, James, Samuel Beckett. Eine Biographie, Frankfurt 2001, 842.

35 S. Kapitel II 6.1

36 Butler, GL, 68.

Konstitution, kein Erscheinen ohne Exklusion geben. Butler macht dies eindrücklich deutlich, indem sie betont, dass nie alle anerkenbar, sichtbar, erinnerbar, betrauerbar etc. sind und daher das Erkennbare immer normativ begrenzt ist. Aufgrund dieser diskursiven Rahmung sind universale Verantwortung und Solidarität nicht möglich, auch wenn sie anstrebenswert sind, um die Lebbarkeit von Leben auszudehnen, wie sowohl Metz als auch Butler betonen.

Eine Praktische Theologie trägt diesem Umstand Rechnung, wenn sie beispielsweise jene Diskurse kritisch analysiert, die in kirchlichen Strukturen und pastoralen Praktiken wirksam sind. Dazu gehören Fragen wie: Was wird nicht gesehen?³⁷ Was wird nicht gesagt? Was wird mit-gesagt? Von wo aus wird gesprochen? Wer fehlt? Es handelt sich dabei also unter anderem um eine Reflexion der Erscheinungsräume und Anerkennungsmöglichkeiten. Dies möchte ich an einem konkreten Beispiel aus der vierten Synodalversammlung des Synodalen Weges ausführen. In einer Aussprache sagte der Pastoraltheologe Matthias Sellmann:

»Der synodale Weg wurde eingerichtet, um die Interessen von Menschen in den Mittelpunkt zu rücken, die Opfer von kirchlichem Machtmissbrauch geworden sind, speziell von sexuellem Machtmissbrauch. Und ich hab es immer erlebt, dass die eigentliche Autorität dieser Versammlung hier da her rührt, dass tatsächlich Betroffene anderer sexueller Orientierung in diesem Saal gewesen sind und mit uns überlegt haben, wie man mit der Kirche aus diesem Problem heraus kommt. Ich stelle fest, dass genau diese Personen jetzt nicht mehr hier sind. Und ich glaub tatsächlich, dass damit der synodale Weg seine wichtigste Geschäftsgrundlage verloren hat.«³⁸

Auch wenn Sellmann selbst nicht diskurskritisch arbeitet und sein Wortbeitrag keine Diskursanalyse im Sinne Foucaults darstellt, zeigt dieses Beispiel doch eine Möglichkeit des Umgangs mit dem Fehlen.³⁹ Er benennt, dass bestimmte Personen nicht mehr da sind, also nicht sprechen können, ohne dabei für diese Personen zu sprechen. Es handelt sich also um ein Repräsentieren des Fehlens.

37 Hierfür wird sehr häufig die Redewendung »blinde Flecken« verwendet. Wie die Neuen deutschen Medienmacher:innen (ein bundesweites Netzwerk von Journalist:innen of Color und Medienschaffenden mit oder ohne Einwanderungsgeschichte) deutlich machen, handelt es sich dabei um eine abelistische Diskriminierung, da Blindheit mit Unwissenheit oder Unreflektiertheit gleichgesetzt wird. Vgl. Neue deutsche Medienmacher:innen, Tweet, 13.12.2021. <https://twitter.com/NDMedienmacher/status/1426109280210587648> (abgerufen am 23.11.2022).

38 S. Synodaler Weg, Videoaufzeichnung der vierten Synodalversammlung des Synodalen Weges, Teil I, 8.9.2022, 6:09:52 – 6:10:33. https://youtu.be/N_LWEIwrvos (abgerufen am 23.11.2022).

39 Das hier thematisierte Fehlen der Betroffenen ist dabei nicht zu vergleichen mit dem von Spivak analysierten Fehlen der Subalternen, die nicht sprechen können.

Neben der Diskursanalyse pastoraler Praktiken hat eine selbstreflektive Praktische Theologie darüber hinaus, so meine These, die Aufgabe, die in und durch sie wirksamen Rahmungen zu untersuchen. In diesem Sinne ließe sich Praktische Theologie als Erscheinungsraum verstehen, an den Fragen zu stellen wären, wie: Wer ist sichtbar? Wer zählt? Wer fehlt? Diese Rahmungen sichtbar zu machen, ist mitunter kompliziert, denn wie ist es möglich, jemanden oder etwas zu sehen, das fehlt. Zu dieser Frage hat beispielsweise Ottmar Fuchs im Kontext einer Opfer-Täter-Perspektive gearbeitet. Er hält fest: »Ein Diskurswandel geschieht dadurch, dass von außen her, vom Extrem äußerster Erfahrung des Leidens und des Bösen her die Kontinuität und Stabilität des Normalen aufgebrochen wird.«⁴⁰ Daraus ergibt sich, dass eine Wahrnehmung des Fehlenden immer auf eine Außenperspektive angewiesen ist.⁴¹ Dabei ist klar, dass eine solche Analyse insofern an ihre Grenzen stößt, als das es kein Außen des Diskurses geben kann, von dem aus Diskurse analysiert werden können. Gleichzeitig gilt, mit Fuchs gesagt: »Diskursanalyse und Begegnungsnotwendigkeit benötigen sich dringend«⁴². Hier lässt sich natürlich die kritische Frage stellen, wer wem überhaupt begegnen kann. Diese führt erneut zum Gedanken der konstitutiven Verwerfung und einer Reflexion von Ausschlussnormen. Fuchs plädiert daher dafür, gerade dieses Verwerfungen diskurskritisch in den Blick zu nehmen: »Aber in dieser Perspektive können wir die Aufmerksamkeit steigern, wie und wo Opfer entstanden, an welchen Grenzen dies stattfand«⁴³.

Auch die bisher behandelten Ansätze setzen sich mit dieser Problematik auseinander. Mit Fuchs' Frage danach, wie und wo Opfer entstanden sind, lässt sich daher an das Plädoyer von Suess anschließen, (bestehende und vergangene) Gewaltverhältnisse in den Blick zu nehmen und damit zu erinnern. Beispielsweise, indem nach den Auswirkungen der Kolonisierung auf pastorale Praktiken und (Praktische) Theologie gefragt wird. Mit Metz gesagt sind es die gefährlichen Erinnerungen, die die Fähigkeit haben, auf subversive Weise bestehende Plausibilitäten zu verändern. Diese Suche nach subversiven Praktiken findet sich auch bei Butler – hier besteht eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen den beiden Ansätzen. So spricht Butler vom Hervortreten »unmöglicher Gestalten«, also »Gestalten«, die innerhalb bestehender

40 Fuchs, Ottmar, Die Opfer-Täter-Perspektive als notwendige Basis der Kommunikation des Evangeliums, in: Kläden, Tobias/Könemann, Judith/Stoltmann, Dagmar (Hg.), Kommunikation des Evangeliums, FS Udo F. Schmälzle (Theologie und Praxis 35), Berlin 2008, 145–157, 148.

41 »Was unterworfenen Wissen ist, kann ich nur bei denen einholen, die unterworfen sind. Die Diskursanalyse kann nicht über ihre Köpfe hinweg vonstattengehen, sondern nur in der Wachsamkeit des Hinhörens auf das, was und wer verschwiegen wird.« Ebd., 152.

42 Ebd., 152.

43 Ebd., 151.

diskursiver Rahmungen nicht repräsentierbar sind. Durch dieses Hervortreten können diskursive Normen verschoben und Erscheinungsfelder ausgeweitet werden.

Dabei wäre es eine Aufgabe Praktischer Theologie, diese Brüche wahrzunehmen, aufzugreifen und wo möglich zu verstärken. Um diese Wahrnehmung wirbt auch Metz, wenn er von einer nötigen Leidempfindlichkeit und Parteilichkeit der Theologie spricht. Eine Praktische Theologie muss daher offen sein für Unterbrechungen. Metz beschreibt dies eindrücklich, wenn er davon spricht, keine Theologie mit dem Rücken zu den Leidenden treiben zu wollen, sondern vielmehr im Angesicht des Leidens. Diese Aussage lässt sich auch als eine Frage nach der Haltung⁴⁴ verstehen. Dies wiederum führt zu Metz' Forderungen nach einer Mystik der offenen Augen und einer *memoria passionis*, die dem Vergessen des Vergessens⁴⁵ nachgeht. In diesem Sinne ist für Metz die Repräsentation der Autorität der Leidenden für eine moralisch fundierte Demokratie von entscheidender Bedeutung. Dieser Gedanke ließe sich auch auf die Praktische Theologie übertragen. Will sie nicht rein positivistisch und pragmatisch sein, so braucht sie die Repräsentation einer Leerstelle der Macht, also eine Repräsentation der Autorität der Leidenden. Diese Autorität ist keine politische Macht, sondern politische Ohnmacht – es handelt sich also um die Repräsentation von Ohnmacht, die damit auch »ein Bilderverbot bei der Repräsentation politischer Macht«⁴⁶ berücksichtigt.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass eine Praktische Theologie sich selbst als diskursiv gerahmten Erscheinungsraum verstehen und reflektieren kann. Auf diese Weise eröffnet sich ein Blick darauf, dass Anerkennbarkeit immer begrenzt ist und dies Auswirkungen auf theologisches Sprechen hat. Mit Metz und Butler lässt sich daher dafür plädieren, dass einer Praktischen Theologie die Aufgabe zukommt, Brüche in der Erscheinungssphäre zu verstärken, um die Möglichkeiten der Anerkennung auszuweiten. Ob dies gelingt hängt nicht zuletzt damit zusammen, auf welche Art und Weise Praktische Theologie wahrnimmt, benennt und repräsentiert.

44 Vgl. Einleitung, FN 100.

45 Vgl. Metz, Mp, 25f.

46 Ders., Bemerkungen zum »Katholischen Prinzip« der Repräsentation. Ein Nachtrag zu »Monothelismus und Demokratie«, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 303–307, 306. Hier knüpft Metz an die Arbeiten von M. Horkheimer, Claude Lefort, Marcel Gauchert und Agnes Heller an. Heller spricht mit Verweis auf Derrida vom »leeren Stuhl« im Zentrum.

3. performativ

Nun lässt sich einwenden, dass die hier formulierten Thesen im Hinblick auf eine Praktische Theologie schöne Theorie sind. Aber handelt es sich dabei auch um mehr? Um dieser Frage nachzugehen möchte ich hier den Blick noch einmal weiten und allgemeiner fragen: Kann es Räume¹ oder Formen der Versammlung geben, in denen Praktiken der Reflexion, der Ausweitung von Lebbarkeit und der Solidarität performiert werden? Oder anders gefragt: Gibt es Räume, in denen die Frage »Wer zählt?« ständig neu gestellt und dabei auch performiert wird? Wie sähen diese Räume aus? Auf welche Art und Weise würde sich dort versammelt werden?² Diese Fragen eröffnen den letzten Raum der Galerie.

-
- 1 Certeau fasst den Raumbegriff in Abgrenzung zum Ort folgendermaßen: »Ein *Ort* ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. [...] Hier gilt das Gesetz des ›Eigenen‹: die einen Elemente werden *neben* den anderen gesehen, jedes befindet sich in einem ›eigenen‹ und abgetrennten Bereich, den es definiert. Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf eine mögliche Stabilität. Ein *Raum* entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. [...] Es ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren. Im Verhältnis zum Ort wäre der Raum ein Wort, das ausgesprochen wird, das heißt, von der Ambiguität einer Realisierung ergriffen und in einen Ausdruck verwandelt wird [...] Insgesamt *ist der Raum ein Ort*, mit dem man etwas macht.« Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin 1988, 217f.
 - 2 In diesem Zusammenhang wäre auch ein Zusammendenken mit dem Ereignisbegriff nach Derrida möglich. Vgl. Schüßler, Michael, *Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option*, in: PThI 35, 2 (2015) 97–103. Vgl. Seip, Jörg, *Parà. Ereignisdenken in der Praktischen Theologie*, in: SaThZ 21 (2017) 102–123.

Doch zunächst einige Überlegungen zu der Frage, was ermöglicht wird, wenn der Performativitätsbegriff³ durch die Praktische Theologie rezipiert⁴ wird: In den verschiedenen Traktaten der Praktischen Theologie ergeben sich zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine solche Rezeption, beispielsweise in Bezug auf Seelsorge oder Gemeinde. So könnte eine Seelsorgelehre danach fragen, inwiefern Performativität im seelsorglichen Gespräch von Relevanz ist. Ließen sich die seelsorgliche Begegnung und das kommunikative Geschehen als performativ beschreiben? Welche neuen Perspektiven würde dies für seelsorgliche Praktiken eröffnen? Nach Performativität ließe sich auch in der Gemeindelehre fragen. So beschreiben beispielsweise Herbert Haslinger und Christiane Bundschuh-Schramm: »Gemeinde ist nicht einfach eine in Wirklichkeit umgesetzte theologische Idee. Sie ist immer zugleich und in gleichem Maße ein aus gesellschaftlichen Prozessen und menschlichen Anstrengungen hervorgegangenes Gebilde.«⁵ Es handelt sich also um ein gestaltetes Sozialgebilde, in dem sich Menschen verbunden fühlen. Diesem Verständnis folgend könnte der Performativitätsbegriff eine Möglichkeit sein, die hier aufgeführten Gestaltungsprozesse genauer zu analysieren. So ließe sich beispielsweise fragen: Durch welche performativen Praktiken entsteht eine Gemeinde? Wie wird Verbundenheit geschaffen? Auf welche Art und Weise wird Verbundenheit praktiziert? Welche Ausschlüsse werden dabei performiert? Wie laufen die gesellschaftlichen Prozesse ab? Wer sind die Akteur*innen? Dabei zeigt sich, dass diese Fragen sowohl hinsichtlich Gemeinden, als auch hinsichtlich Versammlungen im Allgemeinen gestellt werden können. Daher werde ich abschließend der Frage

-
- 3 Zum Performativitätsbegriff s. Fischer-Lichte, Erika, *Performativität. Eine Einführung* (Edition Kulturwissenschaft 10), Bielefeld 2012. Wirth, Uwe (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt 2002.
 - 4 Zur Performativität aus homiletischer Perspektive: Roth, Ursula, *Die Performativität der Predigt. Performanztheoretische Zugänge zur Homiletik*, in: Meyer-Blanck, Michael (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik* (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021, 313–331. Aus religionspädagogischer Perspektive s. Mendl, Hans (Hg.), *Religion zeigen – Religion erleben – Religion verstehen. Ein Studienbuch zum Performativen Religionsunterricht* (Religionspädagogik innovativ), Stuttgart 2016. Klie, Thomas/Leonhard, Silke (Hg.), *Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis* (Praktische Theologie heute 97), Stuttgart 2008. Aus systematisch-theologischer Perspektive: Trawöger, Sibylle, *Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie*, Paderborn 2019. Aus Perspektive neutestamentlicher Exegese: Reinmuth, Eckart, *Neues Testament, Theologie und Gesellschaft. Hermeneutische und diskurstheoretische Reflexionen*, Stuttgart 2012, 75–98.
 - 5 Haslinger, Herbert/Bundschuh-Schramm, Christiane, *Gemeinde*, in: Ders. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Durchführungen* (Bd. 2), Mainz 2000, 287–307, 297. Rainer Bucher priorisiert diesen »pastoralen Prozess« in seiner Auseinandersetzung mit der Gemeindelehre gegenüber einer Sozialformorientierung. Vgl. Bucher, Rainer, *Wider den sanften Insitutionalismus*, in: LS 57, 2 (2006) 64–70, 69.

nach Versammlungen, durch die die Frage »Wer zählt?« performiert wird, auf allgemeinerer und damit formaler Ebene nachgehen. Damit eröffnet sich auch die Möglichkeit der Übertragung auf andere Bereiche der Praktischen Theologie.

Grundlage der folgenden Überlegungen ist, mit Arendt gesagt, dass Politik im Zwischen-den-Menschen entsteht. Butler führt dies weiter aus und spricht von einer konstitutiven Relationalität, Sozialität und Interdependenz des Lebens. Daraus lässt sich ableiten, dass es sich bei der Frage nach Versammlungen vor allem um eine Frage nach den Beziehungsweisen handelt. Im Anschluss an die Autorin Bini Adamczak – und unabhängig von einer Bewertung ihrer Positionen – lassen sich Beziehungen als »jene Verbindungen, aus denen die Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft besteht«⁶ verstehen. In diesem Sinne geschieht Veränderung immer durch eine Veränderung von Beziehungen als Orte der Handlungsmacht.⁷ Sie erläutert: »Wesentlich ist [...] weniger, welchen Namen wir uns geben, zu welchem Kreis wir uns zählen, sondern wie wir uns aufeinander beziehen, wie wir aufeinander bezogen sind.«⁸ Oder mit anderen Worten: »Nicht um den Punkt geht es also und nicht um den Kreis, sondern um Linien, Knoten und Schlaufen: Verbindungen.«⁹ So ist beispielsweise die Frage nach der Solidarität eine Frage nach den Beziehungsweisen. Diese unterscheidet Adamczak von der Frage nach der Haltung: »Nicht, wie soll ich mich den anderen gegenüber verhalten, lautet sie, sondern, in welches Verhältnis wollen wir uns setzen?«¹⁰ Eine Beziehungsweise der Solidarität hätte, mit Butler gesprochen, das Ziel egalitäre Bedingungen der Anerkennbarkeit zu schaffen und neue Möglichkeiten der Anerkennbarkeit zu eröffnen. Dabei wäre die Frage zu stellen, wie sich »Realität« neu gestalten ließe, indem Machtverhältnisse nicht umgekehrt, sondern unterlaufen werden. Auf diese Weise ließen sich vielleicht Versammlungen performieren, in denen »die Ungezählten [...] sich zu zählen beginnen«¹¹.

Ob und inwiefern dies möglich wäre, ist eine Frage der performativen Praktiken des Versammelns. Aber was hieße das konkret? Raum und Versammlung bestehen in actu, also in einem beständigen, anstrengenden Prozess, in dem Beziehungsweisen performiert werden, beispielsweise durch Praktiken wie übersetzen, überschreiben, reiterieren, unterbrechen, einsetzen, erfinden, erinnern oder trauern. Zu einem solchen Prozess gehört auch das Aushandeln, denn er müsste den unterschiedlichen vorhandenen Bedürfnissen Rechnung tragen. Es wäre ein Raum, in dem die Strukturen ständig verändert werden, indem beispielsweise Infrastruktur angepasst wird, indem Entscheidungsstrukturen überarbeitet werden und indem

6 Adamczak, Bini, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin 2017, 246.

7 Vgl. ebd., 255.

8 Ebd., 253.

9 Ebd., 256.

10 Ebd., 270. Zum Begriff der Haltung vgl. Einleitung, FN 100.

11 Butler, MdE, 142.

die Ordnung der Zeit hinterfragbar bleibt. Dabei wären einmal getroffene Vereinbarungen je neu zu treffen, wenn sich die Versammlung verändert. Diese Vereinbarungen würden außerdem mit einem Verständnis davon getroffen, dass Kommunikation nie herrschafts- oder machtfrei ist. Es wäre also ein Raum, in dem sich die Praktiken des Versammelns bewähren müssen oder eben verändert werden. In diesem Prozess würde zugleich das »wir« immer neu hergestellt. Dabei liegt die Verantwortung, mit Butler gesagt, im Zwischenraum von Handeln und äußeren Einwirkungen. Aber wie sähe ein solcher Raum aus? Wie würden die Praktiken des Versammelns und der Beziehungsweisen auf andere Art performiert?

Ein Raum, in dem die Frage »Wer zählt?« nicht verschwiegen wird, wäre ein Raum, in dem die Frage der Zugänglichkeit ständig neu thematisiert wird. Zugänglichkeit lässt sich dabei auf mehreren Ebenen denken: Wer hat die Möglichkeit von diesem Raum zu wissen? Wessen Grundbedürfnissen wird dort Rechnung getragen? Wessen Einschränkungen werden gesehen und wer erhält Unterstützung? Ziel einer Reflexion der Zugänglichkeit wäre es, diese auszuweiten, oder mindestens zu verschieben – in dem Wissen, dass es keine absolute Zugänglichkeit geben kann. Damit hängt auch die Frage zusammen, wer sich als Teil des Raumes bzw. der Versammlung verstehen kann. Was ist dafür nötig? Welche impliziten und expliziten Grenzen gibt es? Wer kennt diese? Wer kann sie übertreten? Ist es möglich, diese zu verändern? Wer hat die Möglichkeit dies zu tun? Zu dieser Reflexion gehört auch ein Umgang damit, dass nie alle erscheinen können. In diesem Sinne wäre die Frage nach den Spalten in der normativen Erscheinungssphäre zu stellen, um so Druck auf deren Grenzen auszuüben. Auf diese Weise könnte es möglich sein, »füreinander lesbar zu werden«¹² – mit dem Wissen, dass nie alle lesbar werden können. Es wäre also eine Form der Versammlung, die um ihre Grenzen weiß und gerade deshalb auch in Beziehung zu anderen Versammlungen steht. In diesem Sinne wäre die Frage nach der »Veränderung des Verhältnisses zwischen den Anerkennbaren und den Nichtanerkenntbaren«¹³ immer wieder neu zu stellen.

Es wäre ein Raum, in dem ungewählte Kohabitation gefeiert wird, also eine Versammlung, deren Akteur*innen sich gegenseitig aushalten. Es wäre gleichzeitig eine Form der Versammlung, die Vulnerabilität ernst nimmt und schützt und daher verschiedene Formen der Sicherheit schafft. Dies würde in der Überzeugung geschehen, dass alle Leben das gleiche Recht auf Schutz haben. Um dieser Überzeugung gerecht zu werden, wäre es auch nötig, danach zu fragen, was daran hindert, dass dieses Recht anerkannt wird. Es wäre ein Raum, in dem Reproduktionsarbeit eine hohe Bedeutung hat, weil sie die versammelten und damit exponierten Körper unterstützt, also die vorhandenen Bedürfnisse politisch und räumlich organisiert.

12 Dies., pTV, 54.

13 Ebd., 12.

In diesem Sinne würde sie »die gesellschaftlichen Trennungen etwa zwischen Produktion und Reproduktion, intimer Privatheit und politischer Öffentlichkeit nicht reproduzieren, sie aber auch nicht einseitig auflösen«¹⁴. Es wäre ein Raum, in dem Benennungen variieren, angepasst werden und sich verschieben. Also ein Raum, in dem Sagbarkeit und Repräsentationspraktiken reflektiert werden. Es wäre eine Versammlung, die von Formen der kulturellen Übersetzung geprägt ist, durch die mehr Leben einbezogen werden können – in dem Wissen, dass dieser Prozess die bisher verwendete Sprache erschüttert. Es wäre eine Form der Versammlung, in der die Frage der Sichtbarkeit reflektiert und performiert wird, beispielsweise indem Sichtbarkeiten, so weit möglich, ständig anders verteilt werden.

Es wäre eine Art der Versammlung, die Heterogenität feiert und Konflikte wertschätzt. Ein Raum, der immer provisorisch bleibt und bleiben muss, da das Scheitern konstitutiv zu ihm gehört. Es wäre eine Versammlung, die experimentell andere Beziehungsweisen performiert und damit nie fertig wird. Sie wäre zukunftsbezogen und wüsste, das immer noch etwas aussteht. In diesem Sinne würde sie eine Haltung des ›noch-nicht‹ performieren. Es wäre eine kollektive Ausübung bedingter Freiheit, die um ihre eigene Vorläufigkeit weiß. Auf diese Weise würde die Frage »Wer zählt?« offen gehalten werden und damit zählen.

14 Adamczak, Bini, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin 2017, 283.

Unterbrochene Gedanken

»Es ist von Gewicht,
welche Gedanken
Gedanken denken.«¹

Diese unterbrochenen Gedanken sind, metaphorisch gesprochen, aus der Perspektive einer Fußgängerin formuliert. Es ist weniger ein distanzierter, alles überschauender Blick einer Voyeurin vom Dach eines Hochhauses auf die Stadt.² Vielmehr handelt es sich um ein erneutes und damit anders vernetzendes Gehen von Wegen und Trampelpfaden durch den vorliegenden Text. Aus der verschränkenden Relecture der Texte von Metz und Butler ergeben sich Verschiebungen. Der Reiz ergibt sich dabei daraus, dass die Theorien zur Ausweitung von Gerechtigkeit beitragen sollen. Sie werden allerdings zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten mit verschiedenen Epistemologien und verschiedenen Perspektiven entwickelt.

Eine von diesem Verlesen inspirierte Pastoraltheologie bekommt von Metz ihren Fokus (Option) auf die Leidenden, eine politisch-theologische Haltung und nicht zuletzt die Offenheit für Unterbrechungen. Metz macht dabei unmissverständlich klar: Spätestens nach Auschwitz müssen die Schreie der Opfer und Unterdrückten die Theologie unterbrechen und in diese eingeschrieben werden. Es kann keine Rede von Gott mit dem Rücken zu den Leidenden geben. Er votiert damit also für eine Perspektivierung der Rede von Gott und den Menschen, eine Perspektive, von der aus Praktische Theologie Praktiken zu lesen hat. Diese Praktiken finden zwischen den Menschen statt und sind daher – mit Hannah Arendt gesagt – politisch. In diesem Sinne ist Praktische Theologie für die Reflexion dieser Praktiken auf Politische Theorien angewiesen. Diese sind auch zur Reflexion der Verbundenheit der Kirche mit den Menschen, wie sie in *Gaudium et Spes* formuliert ist, unerlässlich. Die Zeichen der Zeit in einer Zeit zu lesen, in der europäische Demokratien immer weiter nach rechts tendieren, in der die Klimakatastrophe längst begonnen hat und in der

-
- 1 Haraway, Donna J., *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Aus dem Englischen von Karin Harrasser, Frankfurt 2018, 53.
 - 2 Zur Unterscheidung zwischen Voyeurin und Fußgängerin s. Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin 1988, 179–182.

Krieg, Hunger und Prekarisierung so viele Menschen betreffen, ist politisch. Metz fordert die Theologie zu einer Lektürepraktik dieser Zeichen ex memoria passionis auf und inspiriert dadurch zu einer Haltung (pastoral), die zu gerechteren Beziehungsweisen beitragen kann. Seine Mahnung, im Angesicht der Leidenden die Notbremse (Walter Benjamin) zu ziehen, ist dabei bleibende Herausforderung praktischer Theologie. Sie setzt ein Fragezeichen hinter Methodiken, Verfahrensweisen, institutionelle Rahmen und den eigenen Vorsatz, für Unterbrechungen offen sein zu wollen. Und so zeigt sich, dass Metz' Theologie von bleibender Brisanz ist für heute, morgen und gestern.

Durch die verschränkende Relecture erhält Praktische Theologie von Butler poststrukturalistische Sichtweisen auf Praktiken des Sprechens, Anerkennens und Veränderns. Diese stehen dabei nicht im Widerspruch zum Anliegen der Neuen Politischen Theologie, sondern können deren Blick im besten Sinne des Wortes schärfen. Während Metz deutlich macht, dass Praktiken von den Leidenden her gelesen werden sollten, zeigt Butler auf, dass diese Praktiken sowie die eigene Lektürepraktik immer diskursiv gerahmt sind und dies folglich mitreflektiert werden muss. So muss Metz' Forderung nach Anerkennung für alle durch eine Reflexion der produktiven Anerkennungsnormen ergänzt werden. Wie werden anerkenbare Subjekte als solche konstituiert? Welche Verwerfungen finden dabei statt? Eine ähnliche Struktur zeigt sich im Hinblick auf Sprache. Metz wirbt für eine Karsamstagssprache in der Theologie. Er steht also dafür ein, dass Leid sichtbar gemacht wird und zur Sprache kommt. Butler weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass aufgrund einer begrenzten Erscheinungssphäre nie alles Leid auch als solches erkennbar sein kann. Sprache ist eine Form der Repräsentation und eine performative Praktik, daher müssen die damit einhergehenden Festschreibungen und Grenzziehungen kritisch reflektiert werden. Wie kann die Sphäre des Sagbaren erschüttert werden? Wie können Möglichkeiten des sprachlichen Überlebens ausgeweitet werden? Diese Frage leitet zu möglichen Praktiken der Veränderung über. Metz plädiert dabei für einen Blickwechsel der Täter*innen, für Unterbrechungen und für gefährliche Erinnerungen, die dem Vergessen des Vergessens nachgehen. Doch Butler gibt zu bedenken, dass aufgrund diskursiver Verwerfungen nicht alle Leben erinnerbar und betrauerbar sind. Darüber hinaus fokussiert sie auf die Widerstandspraktiken der Ausgeschlossenen selbst, während Metz Veränderungspraktiken von (religiösen) Subjekten beschreibt, die bereits als solche anerkannt sind.

Aus den herausgearbeiteten Differenzen zwischen den Ansätzen resultieren anregende Fragen bezüglich des Verständnisses von Subjekt, Universalismus und Normativität. Die aufgezeigten Unterschiede in den Theorien lassen hier durchaus die Frage aufkommen, inwiefern Butlers Denken mit der Theologie vereinbar ist. Doch mit welcher Theologie? Die hier rezipierten theologischen Arbeiten zeigen, dass theologisches Denken mit einem postsouveränen Subjektverständnis möglich

ist, ohne dass die Handlungs- und damit auch Schuldfähigkeit aufgegeben werden müsste. Butler zeigt auf, dass es keine Universalität und Normativität ohne Ausschlüsse geben kann. Dies kann als Herausforderung für theologische Aussagepraktiken verstanden werden. So macht Metz deutlich, dass das Universale des Christentums in der Hoffnung für alle liegt. Dabei stellt sich die bleibende Frage danach, ob und inwiefern diese Hoffnung als Wahrheit in der Geschichte formuliert werden kann. Auch inspiriert durch Spivak und Suess ist nach den jeweiligen Aussageweisen, also nach zeitlich und örtlich signierten Repräsentationsweisen der christlichen Hoffnung zu fragen. In ihnen könnte sich eine Haltung (pastoral) der Kirche zu den Menschen von heute *und* hier zeigen.

»Ununterbrochen gehen
die Unterbrechungen
weiter.«³

Am Beginn des Kapitels habe ich dargelegt, dass die vorgenommene Relecture zu Verschiebungen geführt hat. Doch dies, wenn auch nach der in dieser Arbeit dargelegten wissenschaftlichen Analyse der Texte zu behaupten, ist noch keine Verschiebung.⁴ Verschiebungen müssen performiert werden. Erst dann ergeben sich Reiterationen, die im besten Fall unterbrechend, irritierend und damit anregend sind. Sie haben das Potenzial, etwas auf eine neue Art sichtbar, hörbar, lesbar und denkbar zu machen. Ob sich dadurch gerechtere Weisen praktisch-theologischen Denkens ergeben, ist offen und muss ausprobiert werden.

Eine Möglichkeit dazu ist die Formulierung von kritischen Fragen, die Kontexte und Diskurse analysieren. Die folgenden Fragehorizonte lassen sich sowohl an die Praktiken der Menschen von hier und heute als auch auf die Praktiken der praktischen Theologie anlegen. Mit ihnen können beispielsweise Gemeindeprozesse, pastorale Arbeit, Sakralraumtransformationen, Predigtgeschehen, diakonische und liturgische Praktiken wahrgenommen und analysiert werden. Ebenso lassen sich die Fragen auf die Praktische Theologie selbst anwenden. So können Bibliotheken, Akteur*innen in den Lehrveranstaltungen, Tagungssettings, Zitationspraktiken und Referenztheorien befragt werden. Diese Fragen werden hier im Hinblick auf Praktiken des Anerkennens, des Repräsentierens, des Sprechens und des Relationierens formuliert.

3 Cixous, Hélène, Gespräch mit dem Esel. Blind schreiben. Aus dem Französischen von Claudia Simma, Wien 2022, 17.

4 Diesen Gedanken leihe ich mir bei Seip, Jörg, Versuch über die Leere. Zum Mangel der Religion, in: LS 75, 1 (2024), 20–23, 21.

#anerkennen

- Wer ist als intelligibles Subjekt konstituiert und daher erkennbar, anerkennbar, betrauerbar, erinnerbar und vermissbar?
- Wer kommt vor? Wessen Gefährdetheit wird berücksichtigt?
- Wer und wo sind ausgeschlossene, »unmögliche Gestalten«?
- Wie Brüche in den Erscheinungssphären ausweiten?
- Welche Anerkennungsnormen werden iteriert? Welche unterbrochen?
- Wo scheitern Anerkennungsnormen und werden verschoben?
- Welche produktiven Effekte hat das (An-)Erkennen?
- Wie kann eine anamnetische Vernunft performiert werden?
- Welche Haltung ist nötig, um sich von gefährlichen Erinnerungen unterbrechen zu lassen?
- Wie sähen egalitäre Bedingungen der Anerkennbarkeit aus?

#repräsentieren

- Wer leidet?
- Wessen Leiden ist als Leiden sichtbar und erinnerbar?
- Wo sind die Schreie der Leidenden zu hören?
- Wie, wo, warum, wann, für wen, von wem wird wessen Leiden mit welchen Mitteln repräsentiert?
- Durch welche Repräsentation entstehen welche Affekte?
- Wer kann sprechen? Wer wird gehört?
- Wer ist in der Position, eine Kultur der Solidarität einzufordern und gehört zu werden?
- Wie kann eine Parteilichkeit oder Option mit den Armen und Anderen performiert werden?
- Wie sieht eine Solidarität aus, die Paternalismus nicht reproduziert?
- Was wäre eine angemessene Form der Repräsentation von Ohnmacht?

#sprechen

- Wer spricht?
- Wer treibt wann, wo für wen und in welcher Absicht Theologie?
- Wessen Stimme zählt?
- Wie nach Auschwitz von Gott sprechen?
- Wie gerechter sprechen?
- Welche performativen Effekte haben Benennungen?
- Wie sprechen ohne die Gewalt der Identifizierung?
- Wie klingt eine Karsamstagsprache?

- Wie nennen sich die Ausgeschlossenen selbst?
- Wie die Sphäre des Sagbaren erschüttern und neue Möglichkeiten des sprachlichen Überlebens eröffnen?

#relationieren

- Wer kann erscheinen?
- Wer versammelt sich?
- In welchen Relationen stehen diese Akteur*innen zueinander?
- Wer hat die Möglichkeit, Teil der Versammlung zu sein und wird als Akteur*in wahrgenommen?
- Wessen Bedürfnissen trägt die Versammlung Rechnung?
- Werden dabei bestehende Machtverhältnisse sichtbar gemacht und unterlaufen?
- Wie kann das Verhältnis zwischen Anerkennbaren und Nicht-Anerkennbaren performativ verändert werden?
- Wie kann Gleichheit experimentell performiert werden?
- Wie ist es möglich, solidarische Bündnisse zu bilden?
- Wie bleiben Relationen offen für Unterbrechungen?

Eine durch die Relecture der Texte von Metz und Butler inspirierte Praktische Theologie wäre vielleicht eine vorsichtiger Theologie. Eine Theologie, die die produktiven Effekte ihrer eigenen Praktiken des Erkennens und Benennens mitbedenkt. Sie weiß um die Normativität jeder Deskription und die Ausschlüsse, die jede Formulierung eines Solls notwendigerweise produziert. Doch sie hört deswegen nicht auf zu lesen, zu schreiben, zu analysieren und zu kritisieren. Vielmehr versteht sie sich als offenen Suchprozess. Es wäre eine Lektüre von Fahrten durch die ungewählten Kohabitationen, ein produktives Scheitern, geprägt von ununterbrochenen Unterbrechungen. Auf diese Weise könnte die Frage »Wer zählt?« vielleicht offen gehalten werden und damit zählen.

Anhang

Literatur

- Ackermann, Cordula/Geitzhaus, Philipp, Melting Pot? Die Begegnung von Befreiungstheologie und Postkolonialer Theologie, in: Ecumenical Association of Third World Theologians. Voice. Theological journal 40, 2 (2017) 125–135.
- Adam, Armin, Politische Theologie. Eine kleine Geschichte (Theophil 12), Zürich 2006.
- Adamczak, Bini, Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende, Berlin 2017.
- Adiele, Pius Onyemechi, The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418–1839, Hildesheim 2017.
- Adorno, Theodor W., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Berlin/Frankfurt 1951.
- 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: Segovia, Fernando F. (Hg.), Interpreting Beyond Borders (The Bible and Postcolonialism 3), Sheffield 2000, 36–58.
- Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie (Positionen 3), Hamburg 1977.
- Altmeyer, Stefan, Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung (Praktische Theologie heute 114), Stuttgart 2011.
- Angehrn, Emil, Schrift und Spur bei Derrida, in: Arburg, Hans-Georg von/Gamper, Michael/Stadler, Ulrich (Hg.), »Wunderliche Figuren«. Über die Lesbarkeit von Chiffreschriften, München 2001, 347–363.
- Arendt, Hannah, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Ursula Ludz, München 1993.
- Arens, Edmund, Eine mühsame Allianz. Jürgen Habermas und Johann Baptist Metz, in: Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus 112, 7–8 (2018) 28–30.
- Asad, Talal, On Suicide Bombing, New York 2007.
- Athanasidou, Athena/Butler, Judith, Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen. Aus dem Englischen von Thomas Atzert, Zürich/Berlin 2014.

- Barthes, Roland, Der Tod des Autors, in: Jannidis, Fotis/Lauer, Gerhard/Martínez, Matías/Winko, Simone (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2009, 185–193.
- Bauer, Christian, Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen, in: *LS 62*, 1 (2011) 30–35.
- Bauer, Christian, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute)*, Stuttgart 2017. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-031499-3>.
- Bauer, Christian, Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes, in: *Pastoraltheologische Informationen* (2013) 81–117.
- Bauer, Christian, Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod, in: *Ders./Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 19–47, 30.
- Bauer, Christian/Hölzl, Michael, *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003.
- Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2021.
- Bellmann, Johannes, Religion als Opfer oder Kritik der zynischen Vernunft? in: *Lesch, Schwind (Hg.), Das Ende der alten Gewißheiten*, Mainz 1993, 73–114.
- Benhabib, Seyla, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger (Edition Zweite Moderne)*, Frankfurt 2008.
- Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte (Walter Benjamin. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe 19) hg. von Gérald Raulet*, Berlin 2010.
- Bergo, Bettina/Nicholls, Tracey, »I don't see color«. *Personal and Critical Perspectives on White Privilege*, University Park, PA 2015. <https://doi.org/10.5325/j.ctv14gpd78>.
- Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur. Deutsche Übersetzung von Anne Emmermert und Josef Raab (Stauffenburg Discussion 5)*, Tübingen 2000.
- Biebrich, Thomas, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 7)*, Frankfurt/New York 2005.
- Black Lives Matter Berlin, *BLMB Gemeinsamer Konsens*, ohne Datum. <https://www.blacklivesmatterberlin.de/blmb-gemeinsamer-konsens/> (abgerufen am 17.11.22).
- Boff, Clodovis, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien 7)*, München 1983.
- Boff, Leonardo, *Achtsamkeit. Von der Notwendigkeit unsere Haltung zu ändern*, München 2013.

- Böhm, Alexandra/Kley, Antje/Schönleben, Mark (Hg.), *Ethik – Anerkennung – Gerechtigkeit. Philosophische, literarische und gesellschaftliche Perspektiven (Ethik – Text – Kultur 6)*, München 2011. https://doi.org/10.30965/9783846750537_003.
- Braune-Krickau, Tobias, *Religion und Anerkennung. Ein Versuch über Diakonie als Ort religiöser Erfahrung (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 17)*, Tübingen 2015.
- Brokoff, Jürgen/Fohrmann, Jürgen (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn/u.a. 2003.
- Brunner, Claudia, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld 2020. <https://doi.org/10.1515/9783839451311>.
- Bucher, Rainer, *Wider den sanften Insitutionalismus*, in: *LS 57, 2* (2006) 64–70.
- Bucher, Rainer, *Wie leben im hegemonialen Kapitalismus? Perspektiven des deutschen politischen Katholizismus*, in: *Wort und Antwort 54* (2013) 149–156.
- Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 7)*, Wien/u.a. 2006.
- Burawoy, Michael, *Public Sociology. Öffentliche Soziologie gegen Marktfundamentalismus und globale Ungleichheit (Arbeitsgesellschaft im Wandel)*, Weinheim/Basel 2015.
- Butler, Judith, *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013.
- Butler, Judith, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Aus dem Amerikanischen von Frank Born, Berlin 2016. Zitiert als: Butler, pTV.
- Butler, Judith, *Compass of Mourning*, in: *London Review of Books Vol. 45, No. 20* (2023).
- Butler, Judith, *Contingent Foundations. Feminism and the Question of »Postmodernism«*, in: Benhabib, Seyla/Dies./Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange (Thinking Gender)*, New York/London 1995, 35–58.
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke, (Gender Studies. Vom Unterschied der Geschlechter), Frankfurt 1991.
- Butler, Judith, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann und Martin Stempfhuber, Frankfurt 2009. Zitiert als: Butler, MdGesch.
- Butler, Judith, *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén, Berlin 2020. Zitiert als: Butler, MdGew.

- Butler, Judith, Für ein sorgfältiges Lesen. Übersetzt von Barbara Vinken, in: Benhabib, Seyla/u.a. (Hg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt 1993, 122–132.
- Butler, Judith, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt 2005. Zitiert als: Butler, GL.
- Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York/London 1999.
- Butler, Judith, Hass spricht, *Zur Politik des Performativen*. Aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist, Berlin 2006. Zitiert als: Butler, HS.
- Butler, Judith, *Krieg und Affekt*. Aus dem Englischen von Judith Mohrmann, Juliane Rebentisch und Eva von Redecker, Zürich/Berlin 2009. Zitiert als: Butler, KuA.
- Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt 2003. Zitiert als: Butler, KeG.
- Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge/London 2015. <https://doi.org/10.4159/9780674495548>.
- Butler, Judith, *Precarious Life, Vulnerability and the Ethics of Cohabitation*, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 26, 2 (2012) 134–151. <https://doi.org/10.5325/jspephil.26.2.0134>.
- Butler, Judith, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, London 2004.
- Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén, (Gender Studies. Vom Unterschied der Geschlechter), Frankfurt 2001.
- Butler, Judith, *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2010. Zitiert als: Butler, RdK.
- Butler, Judith, *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019.
- Butler, Judith, *The Question of Social Transformation*, in: *Counterpoints* 242 (2001) 1–18.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj, *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Aus dem Englischen von Sergej Seitz u.a., Wien 2013. Zitiert als: Butler, KHU.
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Aus dem Englischen von Michael Heitz und Sabine Schulz, Zürich/Berlin 2007.
- Cardenal, Ernesto (Hg.), *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, Wuppertal 1980.
- Casper, Bernhard, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn 2009. <https://doi.org/10.30965/9783657767717>.
- Castillo, Fernando (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie. Abteilung systematische Beiträge 26)*, München 1978.

- Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin 1988.
- Certeau, Michel de, *Mystische Fabel*. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010.
- Chung, Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again*. Introducing Asian Women's Theology, London 1991.
- Cixous, Hélène, *Gespräch mit dem Esel*. Blind schreiben. Aus dem Französischen von Claudia Simma, Wien 2022.
- Cochrane, John, *Memoria et Promissio*. Über die anamnetische Verfasstheit des christlichen Glaubens nach J. B. Metz und die kulturelle Amnesie in Samuel Becketts »Warten auf Godot« und »Endspiel« (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 42), Münster 2007.
- Cone, James H., *Für mein Volk*. Schwarze Theologie und schwarze Kirche. Übersetzt von Karel Hermans, Fribourg 1987.
- Cone, James H., *Gott der Befreier*. Eine Kritik der weißen Theologie. Übersetzt von Günter Reese, Stuttgart 1982.
- Cone, James H., *Schwarze Theologie*. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung. Übersetzt von Ulrich G. Fink, (Gesellschaft und Theologie. Abteilung systematische Beiträge 4), München 1971.
- Cone, James H., *The Cross and the Lynching Tree*, New York 2011.
- Conrad, Burkhard, *Das rhetorische Moment von Politischer Theologie* in: *ZfP* 54, 4 (2007) 408–430. <https://doi.org/10.5771/0044-3360-2007-4-408>.
- Daniels, Brandy, *A Poststructuralist Liberation Theology? Queer Theory & Apophaticism*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 64, 2–3 (2013) 108–117.
- Delhom, Pascal, *Butler und Levinas über das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Politik*, in: *Distelhorst, Lars (Hg.), Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers (Staatsverständnisse 85)*, Baden-Baden 2016, 73–96. <https://doi.org/10.5771/9783845254760-73>.
- Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*. Übersetzt von Rudolphe Gasché, Frankfurt ¹²2016.
- Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft*. Der »mystische Grund der Autorität«. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt 1991.
- Derrida, Jacques, *Grammatologie*. Aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt 1974.
- Derrida, Jacques, *Von der Gastfreundschaft*. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien ²2007.
- Devi, Mahasweta, *Breast Stories*, Kalkutta 1997.
- Distelhorst, Lars, *Judith Butler (UTB Profile)*, Paderborn 2009. <https://doi.org/10.36198/9783838530383>.
- Drabinski, John E., *Levinas and the Postcolonial*. Race, Nation, Other, Edinburgh 2011. <https://doi.org/10.1515/9780748647064>.

- Draith, Hannah, Die Gefahr der Blindheit weißer Theologie, 17.12.2021. [https://blog.s.uni-paderborn.de/zekkblog/2021/12/17/die-gefahr-der-blindheit-weisser-theologie/\(abgerufen am 21.11.2021\)](https://blog.s.uni-paderborn.de/zekkblog/2021/12/17/die-gefahr-der-blindheit-weisser-theologie/(abgerufen%20am%2021.11.2021)).
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim ²1994.
- Dungs, Susanne, Unausweichliche Abhängigkeit vom Anderen. Die Anerkennungstheorie von Judith Butler, in: Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Feministische Ethik und christliche Sozialethik (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 57), Münster 2008, 277–305.
- Ebbinghaus, Heinz-Dieter/u.a., Zahlen, Berlin/u.a. ²1988.
- Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005.
- Eibler, Ulrich, Unterworfen und frei. Theologische Annäherungen an Judith Butlers Subjektivierungstheorie (Freiburger theologische Studien 195), Freiburg/Basel/Wien 2021.
- Eigenmann, Urs, Kirche in der Welt dieser Zeit. Praktische Theologie, Zürich 2010.
- Emmerich, Wolfgang, Nahe Fremde. Paul Celan und die Deutschen, Göttingen 2020.
- Engel, Ulrich, Politische Theologie »nach« der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co., Ostfildern 2016.
- Esposito, Roberto, Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens. Übersetzt von Daniel Creutz, Zürich 2018.
- Eurich, Johannes/Barth, Florian/Baumann, Klaus/Wegner, Gerhard (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-023132-0>.
- Feiter, Reinhard, Von der pastoraltheologischen Engführung zur pastoraltheologischen Zuspitzung der Praktischen Theologie, in: Göllner, Reinhard (Hg.), »Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden«. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen (Theologie im Kontakt 12), Münster 2004, 261–286.
- Fischer-Lichte, Erika, Performativität. Eine Einführung (Edition Kulturwissenschaft 10), Bielefeld 2012. <https://doi.org/10.14361/9783839411780>.
- Flatscher, Matthias, Pluralisierung des Anspruchs. Levinas' und Butlers Kritik am dyadischen Verständnis von Alterität, in: Liebsch, Burkhard/Staudigl, Michael (Hg.), Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 8), Baden-Baden 2014, 73–97. https://doi.org/10.5771/9783845259703_73.
- Flatscher, Matthias/Pistol, Florian, Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler, in: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.), Judith Butlers Philosophie des

- Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2018, 99–124. <https://doi.org/10.1515/9783839438466-005>.
- Foucault, Michel, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973.
- Foucault, Michel, Das Subjekt und die Macht. Übersetzt von Claus Rath und Ulrich Raulff, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim ²1994, 243–261.
- Foucault, Michel, Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Aus dem Französischen von Jürgen Schörder, (Vorlesung am Collège de France 1977–1978), Frankfurt 2006.
- Foucault, Michel, Die Geburt einer Welt [Gespräch mit J.-M. Palmier]. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, in: Ders., Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt 2001.
- Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971.
- Foucault, Michel, Nietzsche, die Genealogie, die Historie. Aus dem Französischen von Reiner Ansén u.a., in: Ders., Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2, hg. von Daniel Defert, Frankfurt 2002, 166–190.
- Foucault, Michel, Sexualität und Wahrheit. Bd. 1 Der Wille zum Wissen. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt 1983.
- Foucault, Michel, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, (Vorlesung am Collège de France 1977–1978), Frankfurt 2006.
- Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt ¹⁰1992.
- Friedländer, Saul/u.a., Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München 2022. <https://doi.org/10.17104/9783406784514>.
- Frischmann, Bärbel, Zum Begriff der Anerkennung. Philosophische Grundlegung und pädagogische Relevanz, in: Soziale Passagen 1, 2 (2009) 145–161. <https://doi.org/10.1007/s12592-009-0029-8>.
- Fromm, Erich, Haben oder Sein. Die seelische Grundlage einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.
- Fuchs, Brigitte/Haslinger, Herbert, Die Perspektive der Betroffenen, in: Ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1, Mainz 1999, 220–230.
- Fuchs, Ottmar, Die Opfer-Täter-Perspektive als notwendige Basis der Kommunikation des Evangeliums, in: Kläden, Tobias/Könemann, Judith/Stoltmann, Dagmar (Hg.), Kommunikation des Evangeliums, FS Udo F. Schmäzle (Theologie und Praxis 35), Berlin 2008, 145–157.

- Füssel, Kuno, Das praktische Fundament der Glaubenssätze, in: Molden, Otto (Hg.), *Konflikt und Ordnung*. Europäisches Forum Alpenbach 1977, Wien 1978, 49–53.
- Garhammer, Erich, Erzählen statt zählen. Eine kleine Apologie der Fiktionalität, in: *Bibel und Liturgie* 75, 1 (2002) 13–19.
- Gärtner, Claudia, Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt (Religionswissenschaft 20), Bielefeld 2020. <https://doi.org/10.1515/9783839454756>.
- Geitzhaus, Philipp, Karl Marx grüßt die Politische Theologie, in: Ders./Ramming, Michael (Hg.), *Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie* (Edition ITP Kompass 28), Münster 2018, 19–65.
- Gertenbach, Lars/Laux, Henning, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18895-9>.
- Ginzburg, Carlo, Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst, in: Ders. *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, Berlin 1995, 7–44.
- Grolms, Joshua, Tierspuren Europas. Spuren und Zeichen bestimmen und interpretieren, Stuttgart 2021.
- Gruber, Judith, (Wie) können Frauen in der Kirche sprechen? Politisch-ästhetische und theologische Überlegungen im Anschluss an Jacques Rancière, in: Leimgruber, Ute/Werner, Gunda (Hg.), *GOTT.MACHT.ÖFFENTLICH. Frauen im Spannungsfeld von Kirche und Öffentlichkeit* (Kommunikative Theologie 22), Ostfildern 2021, 113–124.
- Gruber, Judith, Can Women in Interreligious Dialogue Speak? Productions of In/Visibility at the Intersection of Religion, Gender and Race, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, 1 (2020) 51–69. <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.36.1.06>.
- Gruber, Judith, Heil/-ung dekolonisieren. Grenzgänge zwischen Theologie und Postkolonialer Theorie, in: *Ökumenische Rundschau* 70, 1 (2021) 7–27.
- Gruber, Judith, Umwertung. Dissens als ekklesiologisches Prinzip, in: Slunitschek, Agnes/Bremer, Thomas (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Quaestiones Disputatae 304), Freiburg i.Br. 2020, 301–317.
- Gruber, Judith, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 23–37.
- Grümme, Bernhard, Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik (Religionswissenschaft 12), Bielefeld 2018. <https://doi.org/10.14361/9783839442272>.

- Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020. <https://doi.org/10.14361/9783839447420>.
- Grümme, Bernhard/Werner, Gunda, Einleitung, in: Der./Dies. (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 9–22. <https://doi.org/10.14361/9783839447420-001>.
- Gutiérrez, Gustavo, Die historische Macht der Armen (Fundamentaltheologische Studien 11), München 1984.
- Gutiérrez, Gustavo, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 10) hg. von Mariano Delgado, Stuttgart 2009.
- Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung (Welt der Theologie), Mainz ¹⁰1992.
- Haas, Alois M, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik (Dokimion 4), Freiburg 1979.
- Habel, Torsten, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994.
- Haraway, Donna J., Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Aus dem Englischen von Karin Harrasser, Frankfurt 2018.
- Hardt, Peter/von Stosch, Klaus (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie der Postmoderne, Ostfildern 2007.
- Harvey, Jennifer, Dear White Christians. For Those Still Longing for Racial Reconciliation, Grand Rapids 2020.
- Haslinger, Herbert, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche (UTB 8397), Paderborn/u.a. 2009. <https://doi.org/10.36198/9783838583976>.
- Haslinger, Herbert, Pastoraltheologie (UTB 8519), Paderborn 2015. <https://doi.org/10.36198/9783838585192>.
- Haslinger, Herbert/Bundschuh-Schramm, Christiane, Gemeinde, in: Ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Durchführungen (Bd. 2), Mainz 2000, 287–307.
- Hauskeller, Christine, Das paradoxe Subjekt. Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault (Perspektiven 16), Tübingen 2000.
- Hellgermann, Andreas, Welt unterbrechen. »Werdet nicht gleichgestaltet dieser Welt.« (Röm 12,2), in: Geitzhaus, Philipp/Ramminger, Michael (Hg.), Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass 28), Münster 2018, 67–118.
- Hetzel, Andreas, Alterität und Anerkennung. Einleitende Bemerkungen, in: Ders./Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.), Alterität und Anerkennung (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011, 11–34. <https://doi.org/10.5771/9783845232416-11>.

- Hetzl, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.), *Alterität und Anerkennung* (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011. <https://doi.org/10.5771/9783845232416-2>.
- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1994.
- Honneth, Axel, *Unsichtbarkeit, Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt 2003.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt ¹⁶2006.
- Hoyer, Birgit/Schüßler, Michael, *Exklusion und Exposure. Von der notwendigen Verletzbarkeit praktischer Theologie*, in: Pock, Johann/Dies./Ders. (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie* (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 20), Münster/u.a. 2012, 5–15.
- Hünemann, Peter (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 2009.
- Hutless, Esther; Schäfer, Elisabeth, *Tränenden Auges verlieren die harten Kanten des Buches ihre Schärfe*, in: Cixous, Hélène, *Gespräch mit dem Esel. Blind schreiben. Aus dem Französischen von Claudia Simma*, Wien 2022, 49–58.
- Ikäheimo, Heikki/Lepold, Kristina/Stahl, Titus, *Recognition and Ambivalence* (New Directions in Critical Theory), New York 2021.
- Irigaray, Luce, *Sexes and Genealogies*, New York 1993.
- Jacob, Brianna, *Embodying Solidarity. Subjectivity in a Political Ecclesiology after Johann Baptist Metz and Judith Butler*, Fordham 2017.
- Jahnel, Claudia, *»We Are Undone by each other«*. Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 237–253. <https://doi.org/10.1515/9783839447420-014>.
- Jöckel, David, *Geistige Erfahrung. Zeitlichkeit und Imaginativität der Erfahrung nach Adorno und Derrida* (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2020. <https://doi.org/10.14361/9783839452318>.
- Jurkevics, Anna, *Hannah Arendt liest Carl Schmitts *Der Nomos der Erde*. Ein Dialog über Gesetz und Geopolitik anhand ihrer Marginalien*, in: *Recht und Gerechtigkeit* 8, 1 (2016) 5–26.
- Kern, Bruno, *Theologie der Befreiung* (UTB 4027), Tübingen/Basel 2013. <https://doi.org/10.36198/9783838540276>.

- Keul, Hildegund (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-038139-1>.
- Kileo, Emmanuel, *Weiß-Sein als ideologisches Konstrukt in kirchlichen Süd-Nord-Partnerschaften*, Neuendettelsau 2014.
- Klein, Rebekka A./Rass, Friederike, *Einleitung. Eine nach-metaphysische Spurensuche*, in: Dies./Dies. (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 7–23.
- Klie, Thomas/Leonhard, Silke (Hg.), *Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis (Praktische Theologie heute 97)*, Stuttgart 2008.
- Kluge, Friedrich/Götze, Alfred, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin ¹⁴1948.
- Knapp, Markus, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- Knowlson, James, *Samuel Beckett. Eine Biographie*, Frankfurt 2001.
- Konz, Britta/Gautier, Dominik, »Du weißt meine Schmach, Schande und Scham« (Ps 69,20). *Dominanzkritische Überlegungen zu inklusiver religiöser Bildung*, in: Enxing, Julia/Peetz, Katharina (Hg.), *Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue*, Leipzig 2017, 16–35.
- Krämer, Sybille, *Immanenz und Transzendenz der Spur. Über das epistemologische Doppelleben der Spur*, in: Dies./Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 155–181.
- Krämer, Sybille, *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, in: Münker, Stefan/Roesler, Alexander (Hg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt 2008, 65–90.
- Krämer, Sybille, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt 2008.
- Krämer, Sybille, *Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme*, in: Dies./Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt 2007, 11–33.
- Kreutzer, Ansgar, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg/Basel/Wien 2017.
- Krobath, Thomas (Hg.), *Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 8)*, Göttingen 2013. <https://doi.org/10.14220/9783737002028>.
- Kwok, Pui Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Übersetzt von Michael Hintz*, Wien ⁶2020.

- Lartey, Emmanuel, Postcolonial Studies in Practical Theology, in: Weyel, Birgit/u.a. (Hg.), *International Handbook of Practical Theology*, Berlin/Bosten 2022, 661–676. <https://doi.org/10.1515/9783110618150-050>.
- Latour, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Aus dem Englischen von Gustav Roßler, Frankfurt 2007.
- Lebron, Christopher J., *The Making of Black Lives Matter. A Brief History of an Idea*, Oxford 2017.
- Lefort, Claude, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Aus dem Französischen von Hans Scheulen und Ariane Cuvelier, (Passagen Forum), Wien 1999.
- Leicht, Imke, *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus*, Opladen/Berlin/Toronto 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdfog31>.
- Leimgruber, Ute, »Policy matters«. Das Politische im kirchlichen Handeln und das Denken Cornel Wests, in: *ZPTh* 39, 1 (2019) 185–196.
- Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15)*, Bielefeld 2020, 43–62. <https://doi.org/10.1515/9783839447420-003>.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert. Bd. 2, München 1971, 274–275 (III/6, vv. 351–359).
- Levinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983.
- Lloyd, Vincent (Hg.), *Race And Political Theology*, Stanford 2012. <https://doi.org/10.1515/9780804781831>.
- Lorey, Isabell, *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin 2020.
- Ludwig, Christian, *Kritische Theorie und Kapitalismus. Die jüngere Kritische Theorie auf dem Weg zu einer Gesellschaftstheorie*, Wiesbaden 2013. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-00209-1>.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1998.
- Luther, Henning, *Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit*, in: *WzM* 43 (1991), 262–273.
- Manemann, Jürgen, *Carl Schmitt über die Kraft des Repräsentativen im römischen Katholizismus*, in: Rainer, Michael J. (Hg.), *Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2)*, Münster 1997, 272–285.
- Manemann, Jürgen, *Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft)*, Bielefeld 2021. <https://doi.org/10.14361/9783839459065>.
- Mantl, Wolfgang, *Repräsentation beim frühen Carl Schmitt*, in: Rainer, Michael J. (Hg.), *Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2)*, Münster 1997, 286–294.

- Marx, Karl, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Marx/Engels-Werke, Bd. 8, Berlin 1960.
- Marz, Ulrike, Metaphern als Agenten des Nicht-Identischen. Zur Metaphorik der Dialektik der Aufklärung, in: Junge, Matthias (Hg.), Metaphern und Gesellschaft. Die Bedeutung der Orientierung durch Metaphern, Wiesbaden 2011, 49–61. https://doi.org/10.1007/978-3-531-93445-7_4.
- Mbembe, Achille, Nekropolitik, in: Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.), Biomacht. Ein Reader, Berlin 2014, 228–273.
- Mendel, Meron, Über Israel reden. Eine deutsche Debatte, Köln ⁴2023.
- Mendl, Hans (Hg.), Religion zeigen – Religion erleben – Religion verstehen. Ein Studienbuch zum Performativen Religionsunterricht (Religionspädagogik innovativ), Stuttgart 2016. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-031495-5>.
- Mette, Norbert, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2007.
- Metz, Johann Baptist, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Peukert, Helmut (Hg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz/München 1969, 267–301.
- Metz, Johann Baptist, Bemerkungen zum »Katholischen Prinzip« der Repräsentation. Ein Nachtrag zu »Monotheismus und Demokratie«, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 303–307.
- Metz, Johann Baptist, Für eine anamnetische Kultur, in: Loewy, Hanno (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek bei Hamburg, 1992, 35–41.
- Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Welt der Theologie), Mainz ⁵1992. Zitiert als: Metz, GiG.
- Metz, Johann Baptist, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19. https://doi.org/10.1515/9783110824865_5
- Metz, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 76–92.
- Metz, Johann Baptist, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: Metz, Johann Baptist/Reikerstrofer, Johann/Werbick, Jürgen, Gottesrede (Religion, Geschichte, Gesellschaft 1), Münster 1996, 3–20.
- Metz, Johann Baptist, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Forum Politische Theologie 1), München/Mainz ⁴1984.

- Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017. Zitiert als: Metz, Mp.
- Metz, Johann Baptist, *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017.
- Metz, Johann Baptist, *Solidarische Freiheit. Krise und Auftrag des Europäischen Geistes*, in: *Concilium* 28, 2 (1992) 178–182.
- Metz, Johann Baptist, *Thesen. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, in: Ders./u.a., *Freiheit in Gesellschaft (Kirche im Gespräch)*, Freiburg 1971, 7–20.
- Metz, Johann Baptist, *Trotzdem hoffen. Kirche heute – zwischen Resignation und Hoffnung*, in: Ders., *Gespräche, Interviews, Antworten. Eine Auswahl*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 13–47.
- Metz, Johann Baptist, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981.
- Metz, Johann Baptist, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Basel/Wien³1977.
- Metz, Johann Baptist, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997. Zitiert als: Metz, ZB.
- Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- Metz, Johann Baptist/Bahr, Hans-Eckehard, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – Eine theologische Erfahrung*, München 1991.
- Metz, Johann Baptist/Peters, Tiemo Rainer, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg i.Br. 1991.
- Metz, Johann Baptist/Rottländer, Peter (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie 8)*, München 1988.
- Meyer, Katrin, *Rational Regieren. Michel Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität*, in: Faber, Richard/Ziege, Eva-Maria (Hg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945*, Würzburg 2008, 87–102.
- Meylahn, Johann-Albrecht, *Doing theology in multi-world contexts*, in: *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 73, 2 (2017) 1–10. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i2.3839>.
- Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas, *Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften. Eine Standortbestimmung*, in: Dies. (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt 2008, 7–26.
- Mohanty, Chandra, *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: Dies./Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hg.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana 1991, 61–88. <https://doi.org/10.1057/fr.1988.42>

- Moore, Osheta/Hatmaker, Jen, *Dear White Peacemakers. Dismantling Racism with Grit and Grace*, Newburyport 2021.
- Morrison, Toni, *Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur. Aus dem Englischen von Thomas Piltz*, Reinbek 2018.
- Morrison, Toni, *Mouth Full of blood. Essays, Speeches, Meditations*, London 2020.
- Morrison, Toni, Nobel Lecture 1993, in: Peterson, Nancy J. (Hg.), *Toni Morrison. Critical and Theoretical Approaches*, Baltimore/London 1997, 267–273.
- Morton, Stephen, *Gayatri Chakravorty Spivak. Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge/Malden 2007.
- Nandi, Miriam, *Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung*, Nordhausen 2009.
- Naumann-Beyer, Waltraud, *Anders denken – ein Vergleich zwischen Adorno und Foucault*, in: *DZPh* 41, 1 (1993) 79–90. <https://doi.org/10.1524/dzph.1993.41.1.79>.
- Nausner, Michael, *Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration*, in: Konz, Britta/Ortmann, Bernhard/Wetz, Christian, *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet (Studies in Theology and Religion 26)*, Leiden/Boston 2020, 23–44. https://doi.org/10.1163/9789004417434_004.
- Nausner, Michael, *Zur Rezeption Postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie. Ein Literaturüberblick*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020) 183–209.
- Nehring, Andreas/Tielesch, Simon (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen 11)*, Stuttgart 2013. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-029468-4>.
- Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018.
- Neue deutsche Medienmacher:innen, *Tweet*, 13.12.2021. <https://twitter.com/NDMedienmacher/status/1426109280210587648> (abgerufen am 23.11.2022).
- Neuhaus, Peter, *»Erinnerung« als Brückenkategorie. Anstöße zur Vermittlung zwischen der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und der Tiefenpsychologischen Theologie Eugen Drewermanns (Forum Theologie und Psychologie)*, Münster 2001.
- Nussbaum, Martha C., *Judith Butlers modischer Defätismus*, in: *Leviathan* 27, 4 (1999) 447–468.
- Penzold, Michael/Tchoungui, Thomas (Hg.) *Wer ist der Andere für mich? Beiträge zu einer theologischen Begegnung mit Afrika (Ökumenische Religionspädagogik 8)*, Berlin/Münster 2014.
- Peters, Tiemo Rainer (Hg.), *Theologisch-politische Protokolle (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie 3)*, München/Mainz 1981.

- Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978.
- Pittl, Sebastian, *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Regensburg 2018.
- Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.), *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne)*, Bielefeld 2018. <https://doi.org/10.14361/9783839438466>.
- Rahner, Karl/Modehn, Christian/Zwiefelhofer, Hans (Hg.) *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart/u.a 1977.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Grundlagen Theologie)*, Freiburg/Basel/Wien ³⁴2007.
- Raimondi, Francesca, *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz 2014.
- Ramminger, Michael, *Politische Theologie. Gegen die Unterwerfung unter die abstrakte, leere Zeit*, in: Geitzhaus, Philipp/Ders. (Hg.), *Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass 28)*, Münster 2018, 225–247.
- Rancière, Jacques, *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: Dabag, Mirham/Kapust, Antje/Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentation (Genozid und Gedächtnis 1)*, München 2000, 97–129.
- Ray, Sangeeta, Gayatri Chakravorty Spivak. In *Other Words*, Oxford 2009. <https://doi.org/10.1002/9781444310894>.
- Reckwitz, Andreas, *Gesellschaftstheorie als Werkzeug*, in: Ders./Rosa, Hartmut, *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Berlin 2021, 23–150.
- Reckwitz, Andreas, *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie (Sozialtheorie)*, Bielefeld ²2015.
- Reikerstorfer, Johann, *Die »intelligible« Gottesspur. Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis*, in: Manemann, Jürgen (Hg.), *Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie 4)*, Münster 2003, 107–119.
- Reikerstorfer, Johann, *Politische Theologie als »negative Theologie«*. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: Ders. (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 11–49.
- Reinmuth, Eckart, *Neues Testament, Theologie und Gesellschaft. Hermeneutische und diskurstheoretische Reflexionen*, Stuttgart 2012.
- Riedl, Anna Maria, *Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik*, in: *Ethik und Gesellschaft 2 (2017) 1–27*.
- Riedl, Anna Maria, *Das Gegebene als Maß des Möglichen zurückweisen. Zum Verhältnis von Ethik, Politik und Kritik*, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Reli-*

- gionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 173–188. <https://doi.org/10.1515/9783839447420-010>.
- Riedl, Anna Maria, Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (Gesellschaft – Ethik – Religion 8), Paderborn 2017. <https://doi.org/10.30965/9783657786602>.
- Riedl, Anna Maria, Judith Butler and Theology, Paderborn 2021. https://doi.org/10.30965/9783657715084_007.
- Riedl, Anna Maria, Judith Butler, in: Breul, Martin/Langenfeld, Aaron (Hg.), Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung ins Theologiestudium (Grundwissen Theologie), Paderborn 2017, 309–314.
- Rissing, Michaela/Rissing, Thilo, Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz. Eine Einführung, Paderborn 2009. <https://doi.org/10.30965/9783846748718>.
- Romero, Óscar, Nicht schweigen. Vom Handlanger der Macht zum Anwalt der Armen. Übersetzt von Gabriele Stein, Stuttgart 2015.
- Roth, Ursula, Die Performativität der Predigt. Performanztheoretische Zugänge zur Homiletik, in: Meyer-Blanck, Michael (Hg.), Handbuch Homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021, 313–331. <https://doi.org/10.1515/9783110352368-011>.
- Rouet, Albert, Aufbruch zum Miteinander. Wir Kirche wieder dialogfähig wird. Ein Gespräch mit Dennis Gira. Übersetzt von Thomas Philipp, Freiburg/Basel/Wien 2012.
- Salaverría, Heidi, Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancière, in: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Dies. (Hg.), Alterität und Anerkennung (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011, 35–53. <https://doi.org/10.5771/9783845232416-35>.
- Sander, Hans-Joachim, Heterotopien – Orte der Macht und Orte für Theologie. Michel Foucault, in: Hardt, Peter/von Stosch, Klaus (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie der Postmoderne, Ostfildern 2007, 91–115.
- Sander, Hans-Joachim, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.
- Sarasin, Philipp, Michel Foucault zur Einführung, Hamburg, ⁷2020.
- Schäfer, Thomas, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt ²2016, 154–198.
- Schaupp, Walter, Judith Butler. Herausforderungen aus der Sicht einer theologischen Ethik, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 149–171. <https://doi.org/10.14361/9783839447420-009>.
- Schippers, Birgit, The Political Philosophy of Judith Butler (Routledge Innovations in Political Theory 57), New York/Abingdon 2014. <https://doi.org/10.4324/9780203551530>.

- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin ³1991.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ⁷1996.
- Schriever, Carla, *Der Andere als Herausforderung. Konzeption einer neuen Verantwortungsethik bei Levinas und Butler (Edition Moderne Postmoderne)*, Bielefeld 2018. <https://doi.org/10.14361/9783839442098>.
- Schüßler, Michael, »Updates« für die Politische Theologie? Fundamentalphorale Dekonstruktion einer diskursiven Ruine, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 7)*, Wien/u.a. 2006, 22–38.
- Schüßler, Michael, ... zu retten, nicht zu richten (Joh 3,17/GS 3). Urteilsenthaltung als Orientierungsfigur christlicher Existenz, in: *ThQ* 196, 3 (2016) 213–234.
- Schüßler, Michael, Ereignisse des Evangeliums kuratieren. Über die pastorale Semiotisierung religiöser Räume, in: Bründl, Jürgen/Laubach, Thomas/Lindner, Konstantin (Hg.), *Religiöse Semiotisierung von Räumen*. FS Klaus Bieberstein (BamTS 39), Bamberg 2021, 195–212. <https://doi.org/10.20378/irb-58829>.
- Schüßler, Michael, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (*Praktische Theologie heute* 134), Stuttgart 2013. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-023464-2>.
- Schüßler, Michael, Pastoral Riot! Wie die »cultural turns« die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: *SaThZ* 17 (2013) 3–24.
- Schüßler, Michael, Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option, in: *PThI* 35, 2 (2015) 97–103.
- Schüßler, Michael, Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse, in: Klingen, Henning/Zeillinger, Peter/Hölzl, Michael (Hg.), *Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche (Jahrbuch Politische Theologie 6/7)*, Münster 2013, 286–307.
- Seip, Jörg, »Einander die Wahrheit hinüberreichen«. Skizze zur Spiritualität des Predigens, in: *EuA* 80 (2004) 210–222.
- Seip, Jörg, Ameisenwege und Ligaturen. Praktisch-theologische Verunreinigungsarbeit nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Essay, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour (Religionswissenschaft 28)*, Bielefeld 2021, 47–71. <https://doi.org/10.1515/9783839458693-004>.
- Seip, Jörg, Auf dem spätmodernen Areopag. Für eine andere Bezeichnungspolitik, in: *LS* 67, 2 (2016) 133–135.
- Seip, Jörg, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21)*, Freiburg 2009.

- Seip, Jörg, Ein Zentrum herumdrehen oder die Peripherie des Denkens suchen, in: Leimgruber, Ute/u.a. (Hg.), *Die Leere halten. Skizzen zu einer Theologie die loslässt*, Würzburg 2021, 185–191.
- Seip, Jörg, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 48), Würzburg 2002.
- Seip, Jörg, Parà. Ereignisdenken in der Praktischen Theologie, in: *SaThZ* 21 (2017) 102–123.
- Seip, Jörg, Praktisch-theologische Neubestimmungen hegemonialer Verhältnisse. Ein Essay, in: Sautermeister, Jochen/u.a. (Hg.), *Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe. Theologische Analysen und Perspektiven (Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe 1)*, Freiburg i.Br. 2023, 183–199.
- Seip, Jörg, Predigt als Übersetzung oder Inszenierung? Kritischer Vergleich zweier homiletischer Ansätze, in: *PrTh* 44, 3 (2009) 198–206. https://doi.org/10.14315/p_rth-2009-44-3-198.
- Seip, Jörg, Versuch über die Leere. Zum Mangel der Religion, in: *LS* 75, 1 (2024), 20–23.
- Seip, Jörg, Was überschreitet die Kirchenprofanierung? Hybridität als Einübung ins Andersdenken, in: Gerhards, Albert/de Wildt, Kim (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Studien zu Kirche und Kunst 17)*, Regensburg 2017, 214–262.
- Seip, Jörg, Zehn provokante Thesen zum Verhältnis von Fiktionalität und Offenbarung, in: Tschuggnall, Peter (Hg.), *Religion – Literatur – Künste III. Perspektiven einer Begegnung am Beginn eines neuen Milleniums*, Anif/Salzburg 2001, 50–55.
- Seitz, Sergej/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Posselt, Gerald, Dimensionen des Politischen. Butler und die politische Philosophie in: Ders./Dies./Ders. (Hg.), *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne)*, Bielefeld 2018, 7–20. <https://doi.org/10.14361/9783839438466-001>.
- Silber, Stefan, *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung (UTB 5669)*, Tübingen 2021. <https://doi.org/10.36198/9783838556697>.
- Sobrinho, Jon, *Christologie der Befreiung. Aus dem Spanischen von Ludger Weckel*, Mainz 1998.
- Sobrinho, Jon/Ellacuría, Igancio (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Übersetzt von Michael Lauble u.a.*, Bd. 1, Luzern 1995.
- Sobrinho, Jon/Ellacuría, Igancio (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Übersetzt von Michael Lauble u.a.*, Bd. 2, Luzern 1996.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (Texte zur Theorie der politischen Praxis 6)*, Wien 2008. Zitiert als: Spivak, CSS.

- Spivak, Gayatri Chakravorty, Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and certain Scenes of Teaching, in: *Diacrits* 32, 3–4 (2002) 17–31. <https://doi.org/10.1353/dia.2005.0001>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Outside in the Teaching Machine*, New York 1993.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives, in: *History and Theory* 24, 3 (1985) 247–272. <https://doi.org/10.2307/2505169>.
- Striet, Magnus, Gott vermissen. Ist die Politische Theologie ein Projekt der Zukunft? in: *HerKorr* 62, 9 (2008) 455–460.
- Suchhardt-Kroll, Verena, Wen zitiere ich (nicht)? Macht in der theologischen Wissensproduktion, 13.11.2019. <https://www.feinschwarz.net/wen-zitiere-ich-nicht/> (abgerufen am 21.11.2022).
- Suess, Paulo, Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen, in: Manemann, Jürgen (Hg.), *Demokratiefähigkeit* (Jahrbuch Politische Theologie 1), Münster 1996, 206–230. Zitiert als: Suess, Exodus.
- Suess, Paulo, Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: *Orientierung* 58, 21 (1994) 233–236.
- Synodaler Weg, Videoaufzeichnung der vierten Synodalversammlung des Synodalen Weges, Teil I, 8.9.2022, 6:09:52 – 6:10:33. https://youtu.be/N_LWEIwrvos (abgerufen am 23.11.2022).
- Taubald, Benjamin, Antiwissen und Antigeschichte. Elemente zum Begriff der Erinnerung als Kategorie negativer Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 116–138.
- Taubes, Jacob (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, 3 Bde., München/u.a. 1983, 1984, 1987.
- Thiele, Martin H., Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel (Münsterische Beiträge zur Theologie 66), Münster 2009.
- Trawöger, Sibylle, Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie, Paderborn 2019. <https://doi.org/10.30965/9783657715015>.
- Tück, Jan-Heiner, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn/u.a. 2001.
- Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Präsidium der Gemeinsamen Synode der Bistümer – Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung* (Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg i. Br. 1976, 84–111.
- Varela, María de Mar Castro/Dhawan, Nikita, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural Studies 36), Bielefeld 2015.
- Vattimo, Gianni, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Italienischen von Martin Pfeiffer*, München/Wien 2004.

- Vecera, Sarah, *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus*, Ostfildern 2023.
- Villa, Paula-Irene, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York ²2012.
- von Redecker, Eva, *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen)*, Wiesbaden 2011. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93350-4>.
- Vorglimler, Herbert, *Politische Theologie*, in: Ders., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien ⁶2008, 505–506.
- Walz, Heike, »... nicht mehr männlich und weiblich ...«? *Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont*, Frankfurt 2006.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904–05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hg. von Lichtblau, Klaus/Weiß, Johannes, Wiesbaden 2016. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-07432-6>.
- Weinrich, Harald, *Narrative Theologie*, in: *Concilium* 9 (1973) 329–333.
- Wendel, Saskia, *Das gefährdete Leben und sein Hoffnungsversprechen auf Erlösung. Judith Butler religionsphilosophisch gelesen*, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15)*, Bielefeld 2020, 219–236. <https://doi.org/10.1515/9783839447420-013>.
- Wendel, Saskia, *Gendersensible Theologie. Ein hölzernes Eisen?* in: *LS* 66, 2 (2015) 82–87.
- Werbick, Jürgen, *Repräsentation – eine theologische Schlüsselkategorie?* in: Rainer, Michael J. (Hg.), *Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2)*, Münster 1997, 295–302.
- Werner, Gunda, *Die normative Kraft der Lücke. Mit Judith Butler Traditionsbildung neu gedacht*, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15)*, Bielefeld 2020, 201–215. <https://doi.org/10.1515/9783839447420-012>.
- Werner, Gunda, *Differenz als theologischer Begriff. Subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben*, in: Alkier, Stefan/Schneider, Michael/Wiese, Christian (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin/Boston 2017, 117–141. <https://doi.org/10.1515/9783110530865-007>.
- Werner, Gunda, *Judith Butler und die Theologie der Freiheit (Religionswissenschaft 22)*, Bielefeld 2021. <https://doi.org/10.14361/9783839455074>.
- Werner, Gunda, *Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs*, in: *Theologische Revue* 114, 3 (2018) 179–202.
- Wiese, Hans-Ulrich, *Karsamstagsexistenz. Eine Auseinandersetzung mit dem Karstamstag in Liturgie und moderner Kunst*, Regensburg 2002.

- Winkler, Katja, Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020) 161–182. <https://doi.org/10.17879/jcsw-2020-2980>.
- Wirth, Uwe (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt 2002.
- Wollrad, Eske, *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Königstein 2005.
- Zechmeister, Martha, Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 50–78.
- Zeillinger, Peter, Das christliche »Pastorat«. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: *GuL* 86, 4 (2013) 351–373.
- Zeillinger, Peter, Der Mensch ist nur ohne Sicherheit, in: *SaThZ* 23, 1 (2019) 11–56.
- Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 79–115.
- Zimmerer, Jürgen (Hg.), *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust (Periplus Studien)*, Berlin/Münster 2011.