

## »Unsere Chance ... menschlich zu werden«<sup>1</sup>

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

---

Ute Leimgruber

»Man hängt unweigerlich mehr an den eigenen Leuten als an allen anderen, aber manchmal kann es passieren, dass die politischen Prinzipien – dass man anderen Leuten Vorrang einräumen muss und sich erst dann auf die eigenen besinnen kann.« (Judith Butler<sup>2</sup>)

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

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

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

- 
- 6 »Zehn Fragen an Judith Butler«, in: L. Distelhorst: 2009, S. 177.
- 7 Riedl, Anna Maria (Hg.): Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (= Gesellschaft – Ethik – Religion, Band 8), Paderborn: 2017, S. 104.
- 8 Vgl. exemplarisch zur aktuellen Rezeption der politischen Philosophie Butlers: Posselt, Gerald/Schönwalder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018; Volltext verfügbar [www.degruyter.com/viewbook-toc/product/497360](http://www.degruyter.com/viewbook-toc/product/497360); Schippers, Birgit: The Political Philosophy of Judith Butler, New York: 2014. Als allgemeine Einführung zu Judith Butler vgl. u.a.: L. Distelhorst: 2009; Villa, Paulalrene: Judith Butler, Frankfurt a.M./New York: 2012. Vgl. zur Frage der Menschenrechte: Leicht, Imke: Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus, Opladen: 2016. Im 2016 erschienenen dreibändigen Werk zu politischen Theorien der Gegenwart existiert ein eigenes Kapitel zu Judith Butler; mit der Aufnahme in das Kompendium soll deutlich gemacht werden, dass Judith Butler zu lesen ist als »politische Theoretikerin, deren feministische Theorien und Konzepte für die Bearbeitung einer Vielzahl von aktuellen politischen Fragestellungen eine allgemeine analytische Relevanz aufweisen«; Klapper, Christine M.: »Kapitel IV. Die politische Theorie des Feminismus: Judith Butler«, in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart III. Eine Einführung, Opladen: 2016, S. 131-168, hier S. 134.
- 9 Vgl. Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx', Würzburg: 2017; Jacobs, Brianne A. B.: Embodying solidarity. Subjectivity in a political ecclesiology after Johann Baptist Metz and Judith Butler, Fordham: 2017; A.M. Riedl 2017; Grüme, Bernhard: Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik, Bielefeld: 2018, insbes. S. 133-164. Zum theologischen Forschungsstand zusammenfassend auch: Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: Theologische Revue 114 (3/2018), S. 179-202.

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

## 1. Diakonisch-politische Pastoraltheologie

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

Am Beispiel der bereits erwähnten Option für die »Armen«<sup>20</sup> kann dies deutlich gemacht werden. Die Herausforderung dabei ist, dies theologisch so zu fassen, dass nicht erneute Ausschließungen entstehen bzw. dass die alten Ausschließungen unter veränderten Vorzeichen nicht fortgesetzt werden. Die Option für die »Armen« ist ein Konstrukt, das in Kirche und Theologie nicht einheitlich gefasst wird. Im deutschsprachigen Raum erstreckt sich die Rede einer »Option für die Armen« von der Begründung von Aktionen der katholischen Hilfsorganisationen<sup>21</sup> bis hin zu theologisch reflektierten Überlegungen<sup>22</sup>. Dabei besteht aber die Gefahr, dass die Rede von »den Armen« zu einer paternalistisch-programmatischen Leerformel und damit ad absurdum geführt wird, anstatt die Option selbst und mit ihr den Konnex von Subjekt und Kontext in den Blick zu nehmen.<sup>23</sup> Egal, ob es um die epistemische oder die praktische (ethische) Bedeutung der Option für die »Armen« geht: Die inhärenten asymmetrischen Fixierungen sind theologisch intensiv zu reflektieren.<sup>24</sup> Anna Maria Riedl macht mit Blick auf sozialetische Beiträge deutlich,

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

35 Ebd., S. 44.

36 G. Werner: 2015, S. 65.

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

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

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

---

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

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

39 J. Butler: 1998, S. 44.

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

verbunden, die wir kennen, als auch gegenüber jenen, die uns unbekannt sind«<sup>41</sup>. Wichtig daran ist, dass nicht nur »die anderen« mit bestimmten Attributen (z.B. arm, schwach, alt, krank usw.) verletzbar sind, anders gesagt, dass nicht nur »andere« gefährdet sind, sondern »wir alle«<sup>42</sup>; und dies ist ethisch – und theologisch – wirksam zu machen.<sup>43</sup> Judith Butler schreibt prägnant:

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

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

---

41 Ebd., S. 21.

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

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

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

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

46 J. Butler: 2010, S. 13.

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

---

47 Ebd., S. 13.

48 Ebd., S. 14.

49 Ebd., S. 14.

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

51 S. Hark: 2015, S. 287.

52 J. Butler: 2010, S. 10.

begreift«<sup>53</sup>. In diesem Sinne kann die Option »für die Armen« und der Wunsch, dass alles »wahrhaft Menschliche« in den »Herzen« der Jüngerinnen und Jünger Christi »Widerhall« finde (GS 1), tiefer erschlossen werden, können Selbstverständlichkeiten in der »Adressierung« der »anderen Menschen« hinterfragt werden. Es kann bestenfalls zu einer fruchtbaren Konfrontation von theologischen Glaubens-traditionen und den politischen Theorien bzw. der politischen Ethik Judith Butlers kommen. Mit Butler ergibt sich ein neu akzentuiertes Verständnis der pastoralen bzw. diakonischen Identität der Kirche. Schließlich ist die Vorannahme der universalen Verletzbarkeit hoch relevant für jenes kirchliche Handlungskonzept, das sich im oben angeführten Sinn als pastoral versteht, d.h. vollumfassend *in* der Welt und *mit* den Menschen. Pastoral braucht das Sich-Aussetzen, um »neue Sprach- und Handlungs-, Denk- und Darstellungsräume«<sup>54</sup> zu finden, in denen das Evangelium Christi sich ereignen kann, mit anderen Worten: um die Menschlichkeit *aller* im Sinne Christi zu realisieren. Mit Judith Butler: »Wo ein Leben keine Chance hat zu gedeihen, hat man für die Verbesserung seiner einschränkenden Bedingungen Sorge zu tragen. [...] Unsere Pflichten beziehen sich auf die Bedingungen, die Leben ermöglichen«<sup>55</sup>. Der US-amerikanische Philosoph Cornel West fordert in einem Gespräch mit Judith Butler unter dem Eindruck der Dehumanisierung und des um sich greifenden Nihilismus (verstanden als Lebenssituation ohne Liebe und Hoffnung<sup>56</sup>) in den USA, »mit dem Katastrophischen fertig [zu werden]«<sup>57</sup>. Ein im konziliaren Sinne pastorales Handeln setzt sich genau dies zum Ziel: Lebensermöglichung auch und gerade im Angesicht des Katastrophischen, Hoffnungs- und Humanitätssteigerung im Leben »der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1), die im Horizont eines biblisch bezeugten, befreiend und lebensermöglichend handelnden Gottes besonders im Mittelpunkt stehen. Die Herausforderung dabei ist, dies theologisch und praxeologisch so zu fassen, dass nicht erneute Exklusivierungen entstehen bzw. dass die alten Asymmetrien unter veränderten Vorzeichen nicht fortgesetzt werden. Das Eintreten »für die Armen« unterliegt also gewissen Gefährdungen von Missbrauch und Missverständnissen. Judith Butler macht klar, dass es keine naive Anerkennung der anderen (i.e. der »Armen«, »Unterdrückten usw.) geben kann. Wie bereits skizziert, liegt schon in der Notwendigkeit diskursiver Adressierung eine potentiell gewaltförmige Struktur, schließlich liegt bereits

---

53 J. Butler: 2003, S. 100.

54 R. Feiter: 2017, S. 181.

55 J. Butler: 2010, S. 29.

56 Vgl. U. Leimgruber: 2019.

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

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

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

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

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

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

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

62 J. Butler: 2010, S. 13.

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

### 3. Macht, Diskurse und Strukturen in der Kirche

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

---

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

64 J. Butler: 2003, S. 101.

65 G. Werner: 2015, S. 70.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

72 L. Distelhorst: 2009, S. 37.

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

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

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

---

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

74 J. Butler: 2001, S. 16.

75 Ebd., S. 17.

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

sind nicht evangeliumsgemäß<sup>77</sup>, so Christian Bauer. Weil aber die äußere, soziale Gestalt ein Zeugnis für (oder gegen) das Evangelium ist, würde man die Pointe der Reich-Gottes-Botschaft verfehlen, wenn man nicht Evangelium und kirchliche Strukturformen in diesem Sinne miteinander ins Gespräch bringen würde. Der Wahrheitsanspruch der Glaubensaussagen ist in der konkreten Praxis einzulösen, es ist eine praktische Wahrheit von Ereignissen<sup>78</sup> und weniger eine ideal-objektive, der konkreten Existenz enthobene Wahrheit. Die Subjektkonzeptionen und deren Bedingungen, die den Diskursen zugrunde liegen, haben schließlich immer auch eine strukturelle Dimension. Denn wo Subjektpositionen behauptet werden, kann es zu Exklusionsprozessen und unweigerlich zu Machtmissbrauch kommen; erneut Judith Butler: »Will man sich dem Machtmissbrauch entgegenstellen (was nicht das gleiche ist, wie sich der Macht selbst entgegenzustellen), dann scheint es zumindest klug, darüber nachzudenken, worin unsere Anfälligkeit für diesen Missbrauch begründet liegt«<sup>79</sup>.

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

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

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

79 J. Butler: 2001, S. 24.

80 S. Hark: 2015, S. 293.

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

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

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