

hier an das Militär, das Gefängnis, die Schule, das Kloster oder auch das Hospital. Damit ist aber das Thema der machtleiteten Subjektbildung in allen Bereichen zu finden. Zugespißt formuliert: wenn Subjektbildung als Unterwerfung und Ermächtigung zu denken ist, wie und wieso gibt es Widerstand gegen dieses System? Gibt es dann überhaupt Freiheit?

3. Wie säkular ist die säkulare Welt? Denkanstöße von Judith Butler

Insbesondere das Diffundieren religiöser Signaturen in säkulare Kontexte macht deutlich²³, dass die Frage danach, wie säkular die säkulare Welt ist, zu der bestehenden Debatte um die Bedeutung von Religion für die Gesellschaft hinzugefügt werden sollte. Für ein theologisches Nachdenken über die Machtwirkungen auf das Subjekt ist dies aus verschiedenen Gründen relevant. So wird *erstens* eine interdisziplinäre Rekonstruktion des Geständnisses und der Kontrolle aufzeigen können, dass sich religiöse Machtstrukturen in säkularen Formen wiederholen. Dies wird insbesondere mit Michel Foucault, aber auch an Rekonstruktion des Umgangs mit der Sünde zu zeigen sein. *Zweitens* ist Judith Butler eine Denkerin, die sich auf der Grenze säkularer, religiöser und säkular-religiöser Thematiken und Semantiken bewegt. Dies ist nicht nur in bestimmten Ausformulierungen ihres Subjektverständnisses offensichtlich – Magnus Striet spricht von einem säkularen Gnadendenken²⁴, sondern auch in der theologisch relevanten Frage, wie eine Theologie nach Auschwitz möglich sein könne²⁵. Zudem, *drittens*, kritisiert Butler eine zu schnelle Zustimmung zur Säkularität des Säkularen. Diese letzten beiden Themen sollen hier vorgestellt werden.

Butler macht deutlich, dass sie sich vor jeder Frage von Sex und Gender und vor dem Nachdenken über die Komplexität internationaler ethischer Beziehungen mit der Identität, Philosophie und Theologie im jüdischen Kontext beschäftigt hat.²⁶ »What of Theology could remain after the Nazi death

23 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2016, S. 116-121; H.-J. Höhn: 2007; ders.: 1998; M. Ebertz: 1998; ders.: 1997.

24 Vgl. M. Striet 2020.

25 Vgl. dazu S. Wendel: 2020a.

26 Vgl. G. Werner 2018, hier S. 184f.

camps?»²⁷ Diese Frage musste sie ebenso beschäftigen wie die Frage, ob eine Ethik noch möglich ist. Die jüdische Bildung, die Butler in ihrer Jugend prägte, bringt sie mit der Textkritik in Berührung und lässt sie die Frage nach dem Wie des Lebens verknüpfen mit der Frage nach dem Wie des Umgangs mit Texten²⁸. »To know how to live, one had to know how to read, and one had to be able to develop an interpretation of what one read.«²⁹ Dieses Studium führt sie zu der Erkenntnis, dass im Lesen bereits die Unterscheidung der Fragen nach Gott, dem Religiösen, dem jüdischen Glauben und dem Säkularen zu treffen ist. »One could thus become very Jewish in the absence of God without precisely becoming secular. The negation of God formed a historical horizon within which thought began and within which it would suffer its own foundering time and again. God survived as a lost thought.«³⁰ Die Frage nach einer jüdischen Identität begleitet sie bis heute aus unterschiedlichen Perspektiven. Ihr Anliegen liegt im Bemühen, das Gerüst jüdischer Werte, die ihr in den Studien und im Elternhaus begegnen, zu einer Ethik zugehörig zu postulieren – gerade vor dem Hintergrund der Tatsache, dass ihre Familie im Holocaust ermordet wurde. Dennoch will sie im Bedenken der historischen Realitäten um eine mögliche jüdische Identität ringen, die auch reflektiert, welche Bedeutung es hat, dass fast die Hälfte der israelischen Bevölkerung keine europäischen Juden seien. »I would suggest that, philosophically, the question of the Arab Jews opens up the question of the ›Other‹ who is at the heart of identity, the one who can only be expelled or occupied at the expense of oneself.«³¹ Vor dem Hintergrund ihrer Kritik an der gegenwärtigen Politik Israels und den damit einhergehenden Vorwürfen des Antisemitismus ihr gegenüber möchte sie sich stärker als jemand verstehen, die aus den offenen Debatten des talmudischen Ringens um die Interpretation herkommt und zugleich das Religiöse und Säkulare in einer Identität als binäres System stark hinterfragt.³²

Deswegen hinterfragt sie an konkreten Anlässen diese Binarität grundsätzlich. Denn allem Anschein nach changieren die eindeutigen Grenzen zwi-

27 J. Butler: 2006, S. 278.

28 Vgl. auch J. Butler: 2009a.

29 J. Butler: 2006a, S. 278.

30 Ebd., S. 279.

31 Ebd.

32 Vgl. ebd., S. 281. Ilse Müllner verdeutlicht, dass die Debatte um Butlers Einstellung zum Staat Israel theologisch eine schwierige Ausgangsposition darstellt, die weiter ausgeführt werden müsste. Vgl. I. Müllner: 2020, S. 101.

schen säkular und religiös deutlicher als vorausgesetzt, wie Butler *einerseits* an der 2005 entstandenen Diskussion um die dänischen Cartoons³³, *andererseits* im Blick auf exemplarische Immigrationspolitik europäischer Staaten aufzeigen kann. Die monolithische Perspektive auf das Gegensatzpaar säkular-religiös scheint daher immer weniger möglich zu sein. Wirklich konkret wird die Unklarheit aber erst im Moment des kritischen oder satirischen Aktes, denn dann ist zu klären, wie säkular Kritik tatsächlich ist oder sein kann. In einem Gespräch zwischen Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler und Saba Mahmood³⁴ werden die Irritation angesichts der »Cartoons« zur Sprache gebracht. Asad stellt die grundsätzliche Frage, wie die unterschiedlichen Deutungen von Aggression und Gewalt zu verstehen seien. Wie könne es sein, dass die Gewalt, die im Namen Gottes geschehe, die säkular-liberale Empfindlichkeit deutlich mehr schockiere als die Gewalt, die im Namen einer säkularen Nation oder einer Demokratie ausgeführt werde? Gerade weil dem so sei, so Butler wiederum, sei doch zu fragen, wie säkular das Säkulare denn sein könne.³⁵

»We realize that we have already judged or evaluated the worth of certain lives over others, certain modes of death dealing over others, and the realization is at the same time a judgment, an evaluation, namely, that such differential judgments are unjustified and wrong.«³⁶

Gerade an dem Streit um die Cartoons könne aufgedeckt werden, dass der erste Eindruck, es stünde die religiöse, irgendwie irrationale und vormoderne Welt gegen die säkulare Welt, einem zweiten Blick nicht standhält.³⁷

»It would seem that we are being asked to understand this battle as one between, on one hand, a presumptively secular framework tied to an ontology

33 Am 30. September 2005 wurden in der dänischen Zeitschrift *Jyllands-Posten* Karikaturen unter dem Titel »Das Gesicht Mohameds« veröffentlicht, die in der Folge einen Sturm der Entrüstung und eine Diskussion über Säkularismus, Aufklärung, Trennung von Religion und Staat und Religions-, Presse-, Kunst- und Meinungsfreiheit nach sich zog. Auf diese Ereignisse bezieht sich die Diskussion, die in dem 2007 abgehaltenen Symposium stattgefunden hat. Sie ist veröffentlicht als: T. Asad et al.: 2009.

34 Vgl. T. Asad: 2009a; J. Butler: 2009b.

35 Vgl. J. Butler: 2009c, S. 107.

36 Ebd., S. 108.

37 Vgl. ebd., S. 109.

of the subject as self-owned and, on the other hand, a nonsecular framework that offers an ontology of the subject as dispossessed in transcendence.«³⁸

Das Säkulare ist wohl eher als ein Ort zu verstehen, so Butler, an dem religiöse Traditionen in nachreligiösen Bereichen weiterleben. So ist eine säkulare Welt gerade eben nicht einer religiösen entgegenszusetzen.

»Indeed, the binary framework crumbles further when we consider modes of secular criticism that take place in religious context (for example the discourse of the current pope) as well as modes of religious reasoning that recur with secularism (for example, Protestant commitments to the distinction between public and private life that have become essential to modern liberalism).«³⁹

38 Ebd., S. 119.

39 Ebd., S. 120. Besonders die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche ist spannend. Im Kontext der Gender-Debatte nimmt Butler ausführlich Bezug auf das Schreiben Kardinal Ratzingers »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt vom 31.7.2004«. (J. Butler: 2006a, S. 288). Wenngleich es nicht ersichtlich ist, dass sich Ratzinger direkt mit Butler auseinandersetzt, weil er keine Literaturangaben in Zitaten jenseits der Schriftbezüge, also der Zitate und Verweise auf die Heilige Schrift, macht (ebd.), ist doch die Reflexionsrichtung zu erkennen. Ohne auf die inhaltliche Auseinandersetzung eingehen zu wollen, möchte ich an dieser Stelle die Überlegungen Butlers zu der Tatsache, dass es dieses Schreiben überhaupt gibt und welche Reaktionen darauf ihrer Ansicht nach wünschenswert wären, darstellen. Butler möchte sich nämlich nicht der säkularen Argumentation, die weder das Schreiben noch den Papst noch die Kirchen ernstnimmt, anschließen. Ebenso wenig möchte sie die verteidigende katholische Haltung einnehmen. Aufgrund der Machtposition und der möglichen Beherrschung des Diskurses ist es aber nötig, eine Haltung einzunehmen, die es erlaubt, einen dritten Weg zu wählen. Argumentativ bezieht sich Ratzinger auf den Schöpfungsbericht in Genesis, um die sexuelle Differenz zwischen Mann und Frau abzuleiten. Butler schlägt nun vor (ebd., S. 289), mit dem Status der Geschichte selbst anzufangen, um zu sehen, welche anderen Lesarten sich noch anbieten. »If religionists are to engage and challenge the papal authority within its own terms, they will have to offer ways of thinking through the relationship of embodiment and transcendence; biology and social practice and process; the meanings of justice, love and equality; and the revisable character of papal authority itself.« (Ebd.) Auch wenn Butler das selbst nicht macht, plädiert sie entschieden dafür, dass es Menschen gibt, die sich mit diesen Reflexionen auseinandersetzen, damit es für die päpstliche Autorität schwerer würde, sich ohne jeden Wettbewerb selbst zu legitimieren. Wenn säkulare Denker:innen sich einfach abwenden, dann bleibt diese Welt so bestehen und es gibt keine Pluralität im Denken. »And I say this not because pluralism alone will ease our minds but because the proliferation of

Neben der Verlinkung von religiöser und säkularer Wahrnehmung erscheint besonders die Verlinkung von säkularen Konzepten mit einem Konzept von Freiheit als ein Kennzeichen der Moderne problematisch. Es macht den Eindruck, als seien Fortschritt und Freiheit die Garanten der Moderne und ihre besonderen Güter.⁴⁰ Butler hinterfragt diese Verbindung fundamental.⁴¹ »The link between freedom and temporal progress is often what is being indexed when pundits and public policy representatives refer to concepts like modernity or, indeed, secularism.«⁴²

Dies verdeutlicht Butler in einem zweiten Beispiel. Die Konfliktsituation, in die eine solche Kombination gerade Menschenrechtler:innen bringen kann, wird deutlich am Beispiel, dass Butler wiederholt analysiert: die Kombination aus »sexual politics« [im deutschen Sprachraum nicht wirklich gut zu übersetzen] und antiislamischer Praxis.⁴³ Sie expliziert diesen Zusammenhang an einem Beispiel der Rechte von Frauen. »This happens most frightfully when women's sexual freedom or the freedom of expression and association for lesbian and gay people is invoked instrumentally to wage cultural assaults

possible interpretations may well lead to the subversion of an authority that grounds itself in what may not be questioned. In such a world, questions, loud and clear, remain intrinsic goods.« (Ebd.). Vgl. J. Butler: 2008a, hier S. 10ff; R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp: 2000, S. 83.

40 Vgl. J. Butler: 2008a, S. 3.

41 Vgl. S. Ali: 2008, hier S. 35f. Sie unterstreicht die Konsequenzen der Denkfigur der Moderne, die in ihrem Kern die Freiheit beansprucht. In der Regel führe das dazu, dass diese Moderne die Erscheinung einer Demokratie annimmt, die sich zum Programm gemacht habe, die (durch Religion) Unterdrückten zu befreien. Modern sein heiße damit, nicht vormodern zu sein.

42 J. Butler: 2008a, S. 3.

43 Butler bezieht sich dabei unter anderem auf die Einwanderungspolitik in den Niederlanden 2006. Dort müssen bestimmte Immigranten Bilder zweier sich küssender Männer anschauen, um ihre Toleranz unter Beweis zu stellen. (Vgl. J. Butler: 2009c, S. 130; dies.: 2008a, S. 5). Ausgenommen sind Menschen, denen Modernität unterstellt wird: »The presumptively modern includes the following groups who are exempted from having to take the test: European Union nationals, asylum-seekers and skilled workers who earn more than €45,000 per year. Also exempt are citizens of the USA, Australia, New Zealand, Canada, Japan and Switzerland, where presumably homophobia is not found or where, rather, importing impressive income levels clearly preempts concerns over importing homophobia.« (J. Butler: 2008a, S. 3f.) Butler stellt in der Gemengelage abschließend fest: »Certainly, I want to be able to kiss in public – don't get me wrong. But do I want to require that everyone watch and approve before they acquire rights of citizenship? I think not.« (Ebd., S. 5).

on Islam that reaffirm US sovereign violence.«⁴⁴ Der Kampf um Gleichberechtigung scheint in einem zu hinterfragenden Konzept der Säkularisierung instrumentalisiert zu werden, um andere – in der Regel religiöse Minderheiten – zu unterdrücken und zu diffamieren. So wird die direkte Verbindung zwischen den »*sexual politics*«, der säkularen Gesellschaft und der Kultur als Begründungsnorm hergestellt.

»Thus, the debates on sexual politics invariably become bound up with the politics of new immigrant communities, since both rely on foundational ideas of culture that precondition the allocation of basic legal entitlements. If we understand these ideas of culture as secular, then it seems to me that we may well not have a sufficient vocabulary for understanding the traditions from which these ideas of culture are formed – and by which they continue to be informed – or for the force by which they are maintained.«⁴⁵

Die politischen Beispiele und ihre Analysen führen bei Butler zum Schluss, dass die Säkularität des Säkularen grundsätzlich zu hinterfragen ist. »But I am less sure that our ideas of secularism do not already carry religious content, and that we are, with any of these positions, invoking an unalloyed secularism.«⁴⁶ Säkularismus, so Butler, ist nicht nur als eine eindeutige Form zu finden, er ist zudem nicht frei von Absolutheiten und Dogmatismen, was Butler als mindestens ebenso problematisch betrachtet wie der religiöse Dogmatismus. Allerdings sei selbst dieser doch fluider und weniger konstant als angenommen werde. »Consider that religion is not simply a set of beliefs or a set of dogmatic views, but a matrix for subject formation whose final form is not determined in advance, a discursive matrix for the articulation and disputation of values and a field of contestations.«⁴⁷

In der Quintessenz ist also beides vielschichtig und uneindeutig, weder gibt es also den *einen* Begriff der Religion, noch den *einen* der Moderne. In diese Unklarheiten gehören zudem die Vorstellungen über Kultur und Freiheit sowie die Beziehung dieser Größen zueinander. Gerade aber in dieser oszillierenden Situation sieht Butler sowohl das Subjekt als auch die Politik. Weil Butlers Denken zunehmend konsequent nach dem Preis, den das Festhalten an bestimmten religiösen, säkularen oder philosophischen Begrifflichkeiten

44 Ebd.

45 Ebd., S. 8.

46 Ebd., S. 13.

47 Ebd.

hat, fragt, führen ihre Überlegungen in den Bereich der Ethik. So weist sie darauf hin, was es bedeutet, am Freiheitsbegriff nur dann festhalten zu können, wenn dieser die möglichen Opfer mitbedenkt und so der Versuchung entkommt, die jeweils anderen Freiheiten zu konterkarieren. »Maybe then we can rethink freedom, even freedom from coercion, as a condition of solidarity among minorities [...].«⁴⁸ In der genealogischen Kritik⁴⁹ bleibt der Religionsbegriff ebenso wie die Säkularität denkbar, allerdings erst nach der grundlegenden Analyse der Implikationen.

Diese Analyse kann für ein theologisches interdisziplinäres Nachdenken über die Bedingungen des Subjektseins und seine intersubjektiven Konsequenzen durch eine längere theologiehistorische Rekonstruktion überraschende Erkenntnisse hervorbringen. Denn diese verdeutlicht wie sehr rituelle Formen und Subjektbildungsprozesse miteinander verbunden sind und auch bleiben – auch in den säkularisierten Formen. Prominent hat dies Michel Foucault untersucht, der im Folgenden deswegen das Material für diese genealogische Analyse liefern soll. Dabei werden seine Untersuchungen in einer ersten Case Study materialdogmatisch dergestalt angereichert werden, dass die Beichte als der Ort identifiziert werden kann, an dem sich die Ambivalenz der Subjektbildung am deutlichsten zeigt.

48 Ebd., S. 21.

49 Vgl. A. M. Riedl: 2017.

