

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/Hölzl, 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 Subjektkonstitution 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 ermächtigtes Subjekt 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., GiG, 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., GiG, 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 Subjektkonstitution 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 gegensinnig, 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. Jähnel sieht hier eine Nähe zur Interkulturellen Theologie nach den sog. cultural turns. Vgl. Jähnel, 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 handlungsfähig 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 1994, 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 Ansén, (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, GiG, 85. »Subjekte zu werden *oder* der Subjektwerdung anderer unbedingt beizustehen« (kursiv E.G.)

nicht abzuschieben im Angesichte eigener Schuld«¹⁵⁰. 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, dass 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, CiG, 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.)

