

Judith Butler – Herausforderungen aus der Sicht einer theologischen Ethik

Walter Schaupp

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

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

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

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

2 Vgl. u.a. Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: 2017, S. 81-100.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Theologische Anknüpfungspunkte

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

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

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

8 Ebd., S. 133.

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

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

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

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

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

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

10 J. Butler: 2018, S. 144.

11 Ebd. S. 144.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16 Die Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart: 2016.

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

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

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

3. Ethische Gewalt – kritische Relektüre der eigenen Tradition

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

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

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

19 J. Butler: 2014, S. 54.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Schwierigkeiten einer performativen Theorie von Sprache und Subjekt

4.1 Paradoxien der Subjektwerdung

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

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

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

31 J. Butler: 2017, S. 8.

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

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

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

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

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

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

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

4.2 Ethische Aporien

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

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

35 J. Butler: 2017, S. 182.

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

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

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

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

5. Jenseits der performativen Gewalt

5.1 Doppelte Transzendenz des Subjekts

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2 Expressive Sprachen

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

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

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

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

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

39 J. Butler: 2018, S. 39.

40 Ebd., S. 29.

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

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

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

41 Ebd., S. 54.

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

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

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

5.3 Subjektive Aneignung und Freiheit

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

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

44 Dies ist sicherlich nicht der einzige Grund.

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

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

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

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

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

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

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

5.4 Was ist ein Subjekt?

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

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

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

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

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

