

7. verändern

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

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

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

1 Metz, ZB, 93.

2 Ders., Mp, 157.

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

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

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

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

4 Vgl. ders., Mp, 140.

5 Vgl. ders., ZB, 126.

6 Ebd., 134.

7 Ders., GiG, 149.

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

9 Ebd., 27.

10 Vgl. ders., ZB, 94.

11 Vgl. ebd., 94.

12 Ebd., 94.

13 Vgl. ebd., 125.

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

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

7.1 reiterieren

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

14 Butler, RdK, 169.

15 Ebd., 170.

16 S. Kapitel II 7.1

17 S. Kapitel II 7.2

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

19 Butler, HS, 227.

20 Dies., KHU, 55.

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

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

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

22 Vgl. Butler, HS, 219.

23 Ebd., 230.

24 Vgl. ebd., 36.

25 Ebd., 254.

26 Ebd., 70.

27 Ebd., 70.

28 Ebd., 255.

29 Ebd., 246.

30 Vgl. dies., KHU, 49.

31 Dies., HS, 69.

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

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

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

32 Ebd., 37.

33 Ebd., 71.

34 Ebd., 71.

35 Vgl. ebd., 29f.

36 Ebd., 229.

37 Vgl. ebd., 231f.

38 Dies., MdE, 168.

39 Vgl. dies., HS, 252.

40 Ebd., 37.

41 Ebd., 250.

42 Vgl. dies., RdK, 156.

43 Dies., KHU, 343.

44 Dies., HS, 227.

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

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

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

45 Ebd., 226.

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

47 Ebd., 31.

48 Vgl. dies., KHU, 18.

49 Dies., GL, 20.

50 Dies., HS, 251.

51 Metz, Mp, 219.

52 Ebd., 227.

53 Ebd., 227.

54 Ders., CiG, 202.

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

7.2 hervortreten

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

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

55 Ebd., 203.

56 Ebd., 70.

57 Ebd., 70.

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

59 Butler, RdK, 151.

60 Ebd., 16.

61 Vgl. ebd., 15.

62 Ebd., 151.

63 Ebd., 17.

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

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

64 Ebd., 18.

65 Vgl. ebd., 19.

66 Vgl. ebd., 158.

67 Dies., KeG, 143f.

68 Vgl. dies., RdK, 12.

69 Vgl. ebd., 12.

70 Dies., KHU, 192.

71 Dies., HS, 248.

72 Dies., RdK, 15.

73 Dies., KeG, 34.

74 Ebd., 34f.

Rahmen der mir zu Verfügung gestellten Bedingungen nicht anerkennen kann oder nicht anerkenne«⁷⁵. Butler kritisiert diese auf das ›Ich‹ konzentrierte Sichtweise Foucaults und erweitert sie durch die Frage danach, ob ›Du‹ anerkannt werden kannst oder nicht.

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

75 Ebd., 35f.

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

77 Butler, KeG, 35.

78 Dies., KHU, 188.

79 Ebd., 188.

80 Dies., KeG, 35.

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

82 Butler, pTV, 52.

83 Dies., RdK, 14.

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

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

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

84 Vgl. dies., KHU, 38.

85 Ebd., 17.

86 Ebd., 18.

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

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

89 Vgl. Butler, KHU, 17f.

90 Vgl. ebd., 38.

91 Dies., MdE, 122.

92 Vgl. ebd., 74.

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

7.3 erinnern

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

93 Ebd., 118.

94 Vgl. dies., pTV, 85.

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

96 Vgl. ders., GiG, 94.

97 Ders., ZB, 170.

98 Ders., GiG, 117.

99 Ebd., 112.

100 Ders., ZB, 66.

101 Ders., GiG, 112.

102 Ders., ZB, 67.

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

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

Der Glauben an das Reich Gottes erleichtert es, eine Erinnerung zu wagen, »die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und die sich so – als gefährliche Erinnerung – gegen die Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet«¹⁰⁹. Dabei handelt es sich beim hier formulierten Erinnerungsbegriff um eine schwache Kategorie¹¹⁰, da sie für das Andere offen ist bzw. offen sein muss. Deshalb ist es auch nicht möglich, diese Erinnerung zu Herrschaftszwecken zu vereinnahmen, denn dies »bleibt von der darin uneingelösten Autorität der Anderen, der Autorität der Leidenden in der Geschichte in Frage gestellt«¹¹¹. So

103 Ders., GiG, 192.

104 Ebd., 79.

105 Vgl. ebd., 79.

106 Ebd., 113.

107 Vgl. ders., Mp, 107.

108 Ders., GiG, 119.

109 Ders., ZB, 112.

110

111 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 79–115, 113.

liegt »die Gottesbegabung in dieser geschichtlich-konkreten, in dieser dialektischen ›Brechung‹ des mitleidlosen Vergessens«¹¹². Hierbei geht es auch um eine »Anstiftung zu einer neuen Gedächtnispolitik in Zeiten der kulturellen Amnesie als Widerstand gegen die Vergesslichkeit der modernen Freiheit, die ihr Glück schließlich nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen kann«¹¹³. Metz versteht auch die christlichen Dogmen als gefährliche Erinnerung, insofern sie Formulierungen vergangener Hoffnungen und Verheißungen sind und auf diese Weise eine andere Art der Zukunft denkbar machen.¹¹⁴ Dogmen sind dabei ein »formuliertes Kollektivgedächtnis«¹¹⁵ und ermöglichen eine Erinnerung, die über die individuelle hinausgeht. Auf diese Weise können sie verhindern, »daß sich meine eigene religiöse Erfahrung doch nur als Funktion eines herrschenden Bewußtseins vollzieht«¹¹⁶.

An die Rede von gefährlichen Erinnerungen schließen auch Metz' Gedanken zu einer anamnetischen Kultur an. Diese Gedächtniskultur weiß um das Vergessen, »das selbst noch in jeder historisierenden Vergegenständlichung steckt«¹¹⁷. Eine anamnetische Kultur versteht Metz als eine Kultur, »in der die Leiden der Vergangenheit aufbewahrt sind«¹¹⁸. Sie ist verknüpft mit einer eschatologischen Hoffnung, »die weiß, daß nicht die Zeit, sondern, wenn überhaupt, der eschatologische Gott die Wunden heilt«¹¹⁹. Für Metz ist das Judentum ein besonderer Ort der anamnetischen Kultur.¹²⁰ Gerade unter diesem Aspekt sieht Metz im Holocaust einen »doppelten Tod«¹²¹ – den Tod unzähliger Jüd*innen sowie den Tod eines jüdisch geprägten anamnetischen Geistes, »der uns befähigt, dieses unvorstellbare Grauen zu erinnern und erinnernd gegenwärtig zu halten«¹²².

Butler verweist in ihrer Auseinandersetzung mit Krieg ebenfalls auf die Bedeutung von Erinnerung. Sie fragt danach, wer in der Öffentlichkeit betrauert¹²³ und damit auch erinnert werden kann und wer nicht. Gerade in Kriegszeiten zeigt sich eindrücklich, dass es eben nicht für alle Getöteten Nachrufe gibt. Butler führt hier das Beispiel des amerikanischen Kriegs gegen den Irak an:

112 Metz, Mp, 100.

113 Ebd., 161.

114 Vgl. ders., GiG, 193.

115 Ebd., 194.

116 Ebd., 194.

117 Ders., ZB, 152.

118 Ebd., 165.

119 Ebd., 151f.

120 Vgl. ebd., 152.

121 Ders., Für eine anamnetische Kultur, in: Loewy, Hanno (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek bei Hamburg, 1992, 35–41, 36.

122 Ebd., 36.

123 Zum Thema Trauer bei Butler s. Kapitel II 3.1

»Heute höre ich einen Radiosprecher die Namen der amerikanischen Soldaten verlesen, die getötet wurden. Es sind nun vermutlich auch schon zweihundert Iraker tot, aber deren Namen werden wir nie zu hören bekommen. Wir werden nicht einmal lernen, diese Namen richtig auszusprechen.«¹²⁴

So zeigt sich eindrücklich: »Es ist nicht nur so, daß ein Tod kaum erinnert wird, sondern daß er nicht erinnerbar ist.«¹²⁵ Ein Grund für die Nicht-Betrauerbarkeit von Leben ist die »Auslöschung der Namen, Bilder und Erzählungen«¹²⁶ dieser Leben. Anhand der Betrauerbarkeit und nochmal mehr anhand der öffentlichen Betrauerbarkeit zeigt sich also, wer als Mensch gilt und wer nicht. Deshalb kann es sein, dass unter bestimmten Voraussetzungen »öffentliche Trauer eine ›Beleidigung‹ der Öffentlichkeit selbst darstellt«¹²⁷. So zum Beispiel, wenn im Kriegsfall keine Todesanzeigen der getöteten Gegner*innen und Zivilist*innen veröffentlicht werden (können).¹²⁸ Eine Voraussetzung für die Betrauerbarkeit ist also die Zugehörigkeit. Wenn die Interdependenz von Körpern und damit Beziehungen als Grundlage von Leben ernst genommen werden, kann das dazu führen, dass Betrauerbarkeit und somit auch Anerkennung ausgeweitet werden.¹²⁹ Auf diese Weise ist es möglich, »Trauer selbst zu einer Ressource für die Politik zu machen«¹³⁰. Denn ob ein Leben betrauerbar ist oder nicht, wird nicht erst nach dem Tod relevant, sondern zeigt sich daran, welche Leben welche Unterstützung bekommen: »Die Voraussetzung gleicher Betrauerbarkeit wäre [...] ein Grundsatz, nach dem die soziale Organisation von Gesundheitsversorgung, Nahrungsverteilung, Wohnung, Arbeit, Liebesleben und bürgerlichem Leben geregelt wird.«¹³¹

Trauer wird hier also als ein Kriterium für die gesellschaftlich-politische Bedeutung eines Lebens verstanden. Auch Metz beschäftigt sich mit der politischen Bedeutung von Trauer, wobei er den Fokus auch auf die Tätigkeit des Trauerns legt. Er beschreibt Trauer als Weigerung, »alles Entschwundene und unwiederbringlich Vergangene zum existentiellen Bedeutungslosen herabzustufen«¹³². Auf diese Weise ist sie auch mit der Erinnerung und der *memoria passionis* verbunden. Trauer ist dabei auch eine Form des Widerstands »gegen die Trauer- und Melancholieverbote einer Leistungs- und Siegesgesellschaft«¹³³. Es handelt sich um Trauerverbote, »die

124 Butler, KuA, 88f.

125 Dies., GL, 52.

126 Ebd., 10.

127 Ebd., 53.

128 Vgl. ebd., 51.

129 Vgl. ebd., 39.

130 Ebd., 47.

131 Dies., MdGew, 80.

132 Metz, Mp, 134.

133 Ders., CiG, 70.

niemals öffentlich erlassen wurden, die aber gerade deshalb umso hartnäckiger als gesellschaftlicher Bann wirken«¹³⁴. Im Anschluss an Kierkegaard bezeichnet Metz die Trauer auch als eine Form der Liebe zu den Toten, die nicht durch eine Tauschgesellschaft verwertbar ist und sich dieser somit widersetzt.¹³⁵

Mit Verweis auf Jesu Rede von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe plädiert Metz außerdem für eine Leidempfindlichkeit, also für eine »Gottesleidenschaft als Mitleidenschaft«¹³⁶. Eine so geprägt Leidempfindlichkeit meint nicht Wehleidigkeit, sie ist vielmehr Ausdruck einer politischen Mystik, die aufzeigt, dass die »Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen«¹³⁷ eine Sünde ist. In diesem Zusammenhang fällt auch der Begriff der Compassion¹³⁸, also eine »gesteigerte Wahrnehmung und Berücksichtigung fremden Leids im eigenen Leben und Handeln«¹³⁹. Diese Compassion drückt sich »als teilnehmende, als verpflichtende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids der Anderen«¹⁴⁰ aus. Ein Haltung¹⁴¹ der Compassion führt »zur Empfindlichkeit für und zur Sorge um das Leid der Anderen«¹⁴², da »die Autorität Gottes in der Autorität der Leidenden«¹⁴³ gesehen wird. Dies gilt auch für das Leid des Feindes, weshalb die Compassion eine geeignete Grundlage für eine Friedenspolitik bilden könnte.¹⁴⁴

Die theologische Dimension der Leidempfindlichkeit ist die Theodizee-Empfindlichkeit¹⁴⁵, denn der »Widerstand gegen unschuldiges und ungerechtes Leid ginge ins Leere, wenn er sich nicht im Schrei nach Gott artikulieren würde«¹⁴⁶. Dabei wird unter Theodizee »die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldigen Leidenden«¹⁴⁷ verstanden. Diese Theodizee-Empfindlichkeit ist »ein sperriger, aber unverzichtbarer Vorrat an Erinnerungen in der Glaubensgeschichte«¹⁴⁸. Dabei geht es um »die Frage nach Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«¹⁴⁹. Daher ist die Theodizeefrage also nicht primär eine existentielle Frage des Glaubens, sondern hat einen politischen Charakter. Dadurch, dass »nach der Rettung

134 Ebd., 51.

135 Vgl. ebd., 50.

136 Ders., Mp, 155.

137 Ebd., 154.

138 S. Kapitel II 5.1

139 Metz, Mp, 106f.

140 Ebd., 157.

141 Vgl. Einleitung, FN 100.

142 Ebd., 166.

143 Ebd., 106f.

144 Vgl. ebd., 159.

145 Vgl. ebd., 79.

146 Ebd., 100.

147 Ebd., 79.

148 Ebd., 43.

149 Ders., ZB, 208.

der ungerecht Leidenden, der Opfer und der Besiegten unserer Geschichte«¹⁵⁰ gefragt wird, wird verhindert, dass die »Gerechtigkeitsfrage [...] in Gott hinein entlastend«¹⁵¹ vertagt wird. Vielmehr soll die Gerechtigkeitsfrage so in die Mitte christlicher Praxis gerückt werden. Metz beschreibt dabei das biblische Israel als ein »Volk mit besonderer Theodizee-Empfindlichkeit«¹⁵². Da Metz das Christentum als »eine Religion ›mit dem Gesicht zur Welt‹«¹⁵³ versteht, muss Theologie als Theodizee gedacht werden. Es ist damit eine Theologie »im Angesicht von Auschwitz, im Angesicht des Holocaust«¹⁵⁴, »angesichts jener armen und unterdrückten Menschen heute«¹⁵⁵, oder, allgemeiner gesprochen, »angesichts der menschlichen Leidensgeschichte«¹⁵⁶. Diese Theologie orientiert sich an den Antlitzen der Leidenden und sie entsteht gerade »angesichts der himmelschreienden Ungerechtigkeit in unserer Welt«¹⁵⁷. Ein Grund dafür liegt im sogenannten »ersten Blick Jesu«, der eben »nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen« galt.¹⁵⁸ Diese »elementare Empfindlichkeit für das Leid der Anderen«¹⁵⁹ und eine daraus folgende »Mystik der offenen Augen«¹⁶⁰ soll auch in die Theologie eingeschrieben werden.

Auch Butler sieht die Wichtigkeit der Empfindlichkeit für das Leid der anderen: »Wir können für das Leiden anderer tot oder lebendig sein – sie können tot oder lebendig für uns sein.«¹⁶¹ Daraus entsteht die Aufgabe, »Freiheit in einer Weise aus[zu]üben, die der Gleichwertigkeit von Leben notwendig verpflichtet ist«¹⁶². Dabei geht es in einer globalisierten Welt auch darum, zu verstehen, »dass das, was *dort* geschieht, auch *hier* geschieht«¹⁶³. Das nicht alle Leben als erkennbare Subjekte erscheinen können, hat dabei auch Konsequenzen für die Frage nach der Empfindungsfähigkeit¹⁶⁴. Butler benennt hier besonders die Bedingtheit affektiver Reaktionen wie Trauer oder Empörung. So lässt sich beispielsweise im Krieg beobachten, dass bestimmte Formen von Gewalt Entsetzen auslösen, andere aber nicht.¹⁶⁵

150 Ebd., 97.

151 Ders., Mp, 43.

152 Ebd., 24.

153 Ebd., 13.

154 Ders., ZB, 95.

155 Ebd., 96.

156 Ders., GiG, 128.

157 Ders., ZB, 146.

158 Ders., Mp, 154.

159 Ebd., 155.

160 Ebd., 39.

161 Butler, pTV, 162.

162 Ebd., 161f.

163 Ebd., 162.

164 Vgl. dies., RdK, 56.

165 Vgl. ebd., 54.

Das erklärt sich dadurch, dass Affekte und emotionale Reaktionen nicht einfach vorhanden sind, sondern immer vermittelt werden. Diese Vermittlung passiert häufig durch Medien und wird, gerade in Kriegszeiten, von Machtregimen reguliert oder zensiert.¹⁶⁶ Nun kann es allerdings keine neutrale Form der Vermittlung geben, vielmehr werden dabei auch immer schon »bestimmte Interpretationsrahmen aufgerufen und aktualisiert«¹⁶⁷. Zur Vermittlung gehört damit auch eine Regulierung affektiver Reaktionen, weshalb diese von zentraler ethischer Bedeutung ist.¹⁶⁸

7.4 organisieren

Butler beschreibt Widerstand als »das anhaltende Nebeneinander von Verletzung und gleichzeitiger Verweigerung und Gegenwehr«¹⁶⁹. Wer in diesem Sinne widerständig ist, weiß also um die eigene Verletzbarkeit und lehnt sich gleichzeitig dagegen auf. Die Ausübung von Widerstand ist ein kollektiver Akt, in dem eine neue Form der Gesellschaftsordnung bereits provisorisch antizipiert wird. In diesem Sinne lässt sich der Kampf auch als eine eigene Sozialform verstehen.¹⁷⁰ Dabei kann auch ziviler Ungehorsam gerechtfertigt sein, insofern er sich gegen unmoralische Gesetze wendet.¹⁷¹ Andere Formen des Widerstands können Hungerstreiks oder Briefe von Gefangenen sein.¹⁷²

Butler diskutiert das Potenzial der Organisation für Veränderung und fragt danach, welche Art der Organisation, gerade in Bezug auf Prekarität sinnvoll ist. Sie gebraucht dabei verschiedene Begriffe wie Netzwerk, Koalition, Bündnis, Allianz oder Bewegung, die sie nicht im Einzelnen trennt und schlägt vor, den Begriff »queer« nicht als Identitätsbeschreibung misszuverstehen, sondern als eine Eigenschaft von Bündnissen. Queer meint dann, dass »im Kampf für gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit unbequeme und unvorhersehbare Bündnisse«¹⁷³ eingegangen werden. Dabei ist es nicht nötig, sich »auf ein einziges Modell der Verständigung, ein einziges Modell der Vernunft, eine einzige Vorstellung vom Subjekt«¹⁷⁴ zu einigen, um gemeinsam handlungsfähig zu sein. Bündnis-

166 Vgl. dies., KuA, 20. Butler setzt sich in diesem Kontext auch kritisch mit den Arbeiten von Susan Sontag zur Kriegsfotographie auseinander. Vgl. Butler, KuA, 54–68.

167 Ebd., 13.

168 Vgl. dies., pTV, 136ff.

169 Dies., MdE, 156.

170 Vgl. dies., pTV, 114.

171 Vgl. ebd., 245.

172 Butler schildert dies ausführlich am Beispiel von Briefen von Menschen die in Guantanamo gefangen sind. Vgl. dies., KuA, 52.

173 Dies., pTV, 96.

174 Dies., GL, 66.

se oder Netzwerke müssen auch nicht auf gemeinsamen Identitäten oder Subjektpositionen und daraus abgeleiteten Interessen gründen. Diese Form einer Politik der Identität führt eher in Sackgassen, da sie die konstitutive Interdependenz des Lebens nicht adäquat berücksichtigt.¹⁷⁵ Wenn Bündnisse für plurale Rechte kämpfen, dann ist dies kein Kampf, zu dem einige Identitäten gehören und andere nicht. Es ist vielmehr »ein Kampf, der versucht die Bedeutung dessen, was wir mit ›wir‹ meinen, auszudehnen«¹⁷⁶. Eine nicht-identitäre Politik hat somit die Aufgabe einer »Neukonzeption des Subjekts als dynamisches Geflecht sozialer Beziehungen«¹⁷⁷ zu leisten. Gleichheit ist dabei »eine Bedingung und eine Eigenart des politischen Handelns selbst und ist zugleich dessen Ziel«¹⁷⁸. Bündnisse sind nach diesem Verständnis handelnde Akteur*innen und daher mehr als die Summe der beteiligten Individuen. Dieses Handeln »ereignet sich darüber hinaus exakt zwischen denen, die teilnehmen«¹⁷⁹. Dieses Zwischen ist der »Raum der Sozialität«¹⁸⁰. Dort entsteht Mut zum Handeln, denn dieser ist eine ansteckende Haltung.¹⁸¹

Prekarität kann ein verbindendes Element von oppositionellen Bündnissen oder Netzwerken sein, die sich »bestimmten staatlichen und behördlichen Regulierungen [entgegenstellen], die Ausschlüsse, Verwerfungen, vollständige oder teilweise Aussetzung von Staatsbürgerrechten, Unterordnung, Erniedrigung und Ähnliches mit sich bringen«¹⁸². Dabei müssen auch die angestrebten Ziele und die Arten der Umsetzung eines Bündnisses oder eines Netzwerks nicht unbedingt widerspruchsfrei oder einheitlich sein, um gemeinsam handeln zu können.¹⁸³ Vielmehr können solche Gegensätze »als Zeichen und Substanz einer radikal demokratischen Politik«¹⁸⁴ gesehen und begrüßt werden. Sind solche Bündnisse international, so bedürfen sie einer kulturellen Übersetzung.¹⁸⁵ Als Beispiel hierfür können internationale feministische Bündnisse gelten, diese setzen eine Verständigung voraus, die auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache basieren muss. Diese Sprache kann dabei eben nicht die politische Sprache des globalen Nordens sein, sondern muss der

175 Vgl. dies., RdK, 37.

176 Dies., pTV, 91.

177 Dies., RdK, 150.

178 Dies., pTV, 73.

179 Ebd., 114.

180 Ebd., 114.

181 Vgl. dies., Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 112.

182 Dies., RdK, 137.

183 Vgl. dies., 137f.

184 Dies., 38.

185 Vgl. dies., GL, 67. S. dazu auch Kapitel II 7.3

Einsicht gerecht werden, »daß meine eigene Sprache versagen und aufgeben muß, wenn ich dich kennen will«¹⁸⁶.

Prekarität ist also eine mögliche Grundlage für neue Bündnisse. Dabei gibt es verschiedenste gesellschaftliche Ursachen dafür, von Prekarität betroffen zu sein, wie Rassismus, Sexismus, Klassismus und andere Formen der Diskriminierung.¹⁸⁷ Bündnissen liegt daher die Einsicht der Prekarisierten zugrunde, »dass ihre Situation etwas Gemeinsames ist«¹⁸⁸. Prekarität kann so »als ein Ort der Allianz von Gruppen wirken [...], die ansonsten nicht viel gemeinsam haben oder sich sogar mit Misstrauen oder Feindseligkeit begegnen«¹⁸⁹. Sie basieren also häufig nicht auf einer gegenseitigen Auswahl und sind dennoch in der Lage dazu, Solidarität zu organisieren.¹⁹⁰ Eine Gemeinsamkeit liegt in der Ablehnung der Prekarität und dem daraus folgenden Bewusstsein einer »politischen Notwendigkeit gemeinsamen Handelns«¹⁹¹. Die Aufgabe solcher Bündnisse liegt in der Verknüpfung der Interdependenz von Leben mit Prinzipien der Gleichwertigkeit. Und das Beharren auf dieser Verknüpfung ist ein möglicher Weg, um die bestehende ungleiche Verteilung von Anerkennbarkeit sichtbar zu machen, zurückzuweisen und zu stören.¹⁹²

Als ein Beispiel für die Wichtigkeit von Bündnissen zwischen auf unterschiedliche Weisen prekarisierten Gruppen können feministische Kämpfe und die Kämpfe von Einwander*innen gelten. Gerade in den letzten Jahren wird versucht, die Ziele dieser beiden Kämpfe gegeneinander auszuspielen und zwischen ihnen einen Gegensatz zu konstruieren. Mit islamophoben und/oder rassistischen und sexistischen Ansichten werden Einwander*innen als Gefahr für nordamerikanische oder europäische Frauen* dargestellt, um damit eine restriktive Migrationspolitik zu rechtfertigen.¹⁹³ Der Blick darauf, dass sowohl Einwander*innen als auch Frauen* der geteilten Gefährdetheit stärker ausgesetzt sind, als andere Leben, kann ein Schlüssel dafür sein, diesen Argumentationen entgegenzutreten.¹⁹⁴

Dabei ist es die Aufgabe solcher Bündnisse, neben der Macht des Staates auch außerstaatliche Machtoperationen zu berücksichtigen. Gemeint sind hier vor allem normative Rahmen, die darüber entscheiden, wer als Mensch anerkannt wird und

186 Butler, GL, 68.

187 Vgl. dies., pTV, 49ff.

188 Ebd., 38.

189 Ebd., 40.

190 Vgl. ebd., 199.

191 Dies., Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 119.

192 Vgl. dies., pTV, 61.

193 Vgl. dies., RdK, 32f. Ein Beispiel aus dem deutschen Kontext ist die Debatte um die sog. Kölner Silvesternacht 2015.

194 Vgl. ebd., 34.

wer nicht, die also darüber bestimmen, wer intelligibel ist und wer nicht.¹⁹⁵ Bündnisse, die »nicht notwendig zwischen etablierten und anererkennungsfähigen Subjekten«¹⁹⁶ bestehen müssen, können solche Normen kritisch hinterfragen und verändern. Gerade Bündnisse zwischen nicht-anerkehbaren Leben sind damit eine wichtige Möglichkeit für die Veränderung von Anerkennungsnormen, denn in ihnen können »sich die ›Unlesbaren‹ als Gruppe formieren und Möglichkeiten entwickeln [...], füreinander lesbar zu werden«¹⁹⁷. Hier zeigt sich wiederum, dass Anerkennbarkeit keine Voraussetzung für Handlungsfähigkeit ist.¹⁹⁸ Prekarisiertes Leben ist also kein ›nacktes Leben‹ oder nicht-handlungsfähig, sondern »eine konkrete Form der politischen Exponiertheit und des potenziellen Kampfes, die einerseits konkret verwundbar, ja zerbrechlich, zugleich aber auch potenziell und aktiv auf-sässig, ja revolutionär ist«¹⁹⁹. Eigentlich ist es »Aufgabe von Politik, den Zustand der Gefährdetheit auf egalitäre Weise zu begrenzen«²⁰⁰. Wenn dies nicht geschieht, ist folglich der kritische Bezug auf und die Verschiebung von Anerkennungsnormen ein wichtiger Teil der Bekämpfung von Prekarität. Denn entlang dieser Normen entscheidet sich, wer der Gefährdung stärker ausgesetzt wird als andere. Dazu gehört es auch, in der eigenen Organisation »die Gesellschaftsordnung zu inszenieren, die sie durchsetzen will, indem sie ihre eigenen Formen der Soziabilität etabliert«²⁰¹. Gerade unvorhergesehene Bündnisse zwischen prekarisierten Gruppen haben so die Möglichkeit, in ihrer Art zu kämpfen bereits die Werte und Anerkennungsnormen zu praktizieren, für die sie kämpfen.²⁰²

Metz setzt sich nicht mit der Bedeutung von Bündnissen im Kampf gegen Unterdrückung auseinander, weist aber darauf hin, dass Solidarität gerade darin besteht, »eigenes Subjektsein nicht gegen andere, Schwächere, gesellschaftlich entmächtigte Gruppen und Klassen durchzusetzen, sondern mit ihnen«²⁰³. Dazu sind asymmetrische Anerkennungsverhältnisse nötig, also eine ungleiche Verteilung von Anerkennung, da andernfalls Tausch- und Konkurrenzlogiken weiter bestehen. Daher ist eine »Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen«²⁰⁴ von Nöten. Erst diese »metapolitische[n] Vision der Zuwendung«²⁰⁵ eröffnet die Möglichkeit, die gewaltsamen Verhältnisse von Tausch und Konkurrenz zu

195 Vgl. ebd., 139f.
 196 Butler, RdK, 150.
 197 Dies., pTV, 54.
 198 Vgl. ebd., 109.
 199 Ebd., 241.
 200 Dies., KuA, 40.
 201 Dies., pTV, 114.
 202 Vgl. ebd., 93.
 203 Metz, CiG, 83.
 204 Ders., Mp, 161.
 205 Ders., ZB, 191.

unterbrechen. Dabei gilt: »Opfern bietet man keinen Dialog über ihr Unglück an. Man höre gefälligst zu, wenn und wie sie sich selbst äußern.«²⁰⁶ Die Ohnmächtigen sind hier diejenigen, »die keine anderen Verbündeten haben als die gefährlichen Erinnerungen an eine unabgegoltene Freiheit«²⁰⁷. Metz beschäftigt sich außerdem mit dem biblischen Bundesgedanken, der für ihn »ein gemeinschaftsstiftender Gedanke«²⁰⁸ ist. Dabei geht es sowohl um die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als auch um die Gemeinschaft der Menschen untereinander. Das biblische Bundesdenken macht daher deutlich, dass es gerade die »Art unseres Umgangs mit dem Leid der Anderen«²⁰⁹ ist, in der sich der Bund mit Gott bewährt. Es zeigt sich eine »im Verhalten zu den Anderen eingeschlossene Anerkennung oder Ablehnung Gottes«²¹⁰. Am biblischen Israel sowie am Kreuzestod Jesu wird deutlich, dass sich der biblische Gott gerade mit denen verbündet, die »keine Geschichte und keine Zukunft hatten«²¹¹. Dabei ist das biblische Bundesdenken ein Denken, »demzufolge nicht etwa Gleiches von Gleichem erkannt wird, sondern Ungleiches – anerkennend – einander erkennt«²¹². Darin liegt ein entscheidender Unterschied zum hellenistischen Seinsdenken, von dem die Theologie geprägt wurde. Metz beschreibt seine Vision einer Weltkirche daher auch als die Kirche des Volkes, das »herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse«²¹³. Die neue Identität dieses Volkes ist dabei eine Identität vor Gott, eine Identität, »die nicht einfach von oben her, sondern aus der religiösen Erfahrung der Menschen selbst entsteht«²¹⁴.

7.5 versammeln

Neben ihrer Auseinandersetzung mit Organisierung beschäftigt sich Butler auch mit der Verkörpertheit von Widerstand. Sie analysiert beispielsweise Versammlungen während des Arabischen Frühlings und stellt fest: »[M]anchmal entsteht eine Revolution, weil alle sich weigern, nach Hause zu gehen«²¹⁵. Dies zeigt, dass

206 Ders., Für eine anamnetische Kultur, in: Loewy, Hanno (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek bei Hamburg, 1992, 35–41, 35.

207 Ders., ZB, 73.

208 Ders., Mp, 158, FN 14.

209 Ders., ZB, 106.

210 Ders., Mp, 158.

211 Ders., ZB, 140.

212 Ebd., 133.

213 Ders., GiG, 150.

214 Ebd., 150.

215 Butler, pTV, 132.

eben nicht nur sprachliche Handlungen performativ wirken können, sondern auch körperliche. Eine Möglichkeit der performativen körperlichen Handlung ist die Versammlungen von Körpern in der Öffentlichkeit.²¹⁶ Dabei haben Versammlungen eine Bedeutung über das hinaus, was während dessen sprachlich geäußert wird »und dieser Bedeutungsmodus ist eine gemeinsame körperliche Inszenierung, eine plurale Form der Performativität«²¹⁷. So zeigt sich, »dass die Versammlung bereits spricht, bevor sie ein Wort geäußert hat«²¹⁸. Dabei können bei Versammlungen verschiedene Arten der Inszenierung genutzt werden, Anliegen können »durch Sprache oder Schweigen, durch Handeln oder beharrliches Nichthandeln, durch Gesten, durch ihr Zusammenkommen als Gruppe von Körpern im öffentlichen Raum«²¹⁹ vorgebracht werden. Doch allein das Ausharren der Körper in der Öffentlichkeit ist bereits performativ wirksam.²²⁰ Denn gerade dadurch, dass Körper sich versammeln ist es möglich, sichtbar zu machen, dass bestimmten Körpern die notwendige Unterstützung verweigert wird. Sie können »durch körperliche Präsenz performativ einfordern, die aufgezwungenen prekären Bedingungen zu beseitigen, die das Leben nicht lebbar machen«²²¹. Körper können dabei durch Versammlungen im Bündnis agieren, um so »Stärke mit einer anderen Art und Qualität von Stärke zu begegnen«²²². Damit Versammlungen performativ wirksam sein können, bedarf es »keiner Organisation von oben (die leninistische Annahme) und auch keiner einheitlichen Botschaft (der logozentrische Irrtum)«²²³. Sie können sowohl spontan als auch organisiert entstehen. Dabei sind die durch die Versammlung angestrebten Ziele entscheidend für die politische Einordnung, denn »der Wert der Körper auf der Straße hängt davon ab, wofür sie sich versammeln«.²²⁴ Durch dieses Kriterium wird deutlich, dass Versammlungen nicht per se gut zu heißen sind, denn sie können auch zum Ziel haben, andere Leben weniger lebbar zu machen.²²⁵ Nun haben Versammlungen und andere Aktionsformen im öffentlichen Raum, wie Streiks oder Besetzungen, das Potenzial, bestehende politische Kontroversen zu inszenieren und damit sichtbar zu machen. Dazu gehört auch, dass

216 Für eine religionspädagogische Reflexion zur Öffentlichkeit bei Butler s. Grümme, Bernhard, *Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik* (Religionswissenschaft 12), Bielefeld 2018, 133–164.

217 Butler, pTV, 16.

218 Ebd., 204.

219 Ebd., 204.

220 Vgl. ebd., 112.

221 Dies., MdE, 143. Vgl. dazu Lorey, Isabell, *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin 2020.

222 Dies., pTV, 114.

223 Dies., MdE, 265.

224 Dies., pTV, 164.

225 Hierin zeigt sich eine normative Dimension in Butlers Denken.

sich diese Körper exponieren und ihre Gefährdetheit öffentlich zeigen, und diese damit als »aktive Form des politischen Widerstands [...] mobilisieren«²²⁶. Durch diese Form der politischen Exponiertheit wird es möglich, dass die »versammelten Körper ›sagen‹: Wir sind nicht frei verfügbar«²²⁷. Doch daraus folgt nicht, dass »das Exponieren des Körpers [...] in jedem Fall ein politisches Gut oder sogar die erfolgreichste Strategie einer emanzipatorischen Bewegung«²²⁸ ist. Denn es muss bedacht werden, dass repressive Umstände ein Erscheinen durch Überwachung und Gewalt stark erschweren.²²⁹

Die versammelten Körper »hängen von einer Reihe lebendiger und institutioneller Prozesse, von infrastrukturellen Bedingungen ab«²³⁰, weshalb es nötig ist, »die Spaltung zwischen Handeln und Interdependenz«²³¹ zu überwinden. Gerade in einem Kampf gegen Prekarisierung steht die Interdependenz des körperlichen Lebens im Mittelpunkt und es wird offensichtlich, dass die Vorstellung vom eigenständigen Handeln so nicht aufrecht zu erhalten ist. Butler kritisiert hier Arendts Unterteilung zwischen privater und öffentlicher Sphäre. Arendt unterscheidet »das Private als die Sphäre der Abhängigkeit und Untätigkeit vom Öffentlichen als der Sphäre eigenständigen Handelns«²³². Dem gegenüber macht Butler deutlich, dass eine Trennung von Handeln und Abhängigkeit dazu führt, dass die Interdependenz des Lebens verleugnet wird. Daraus folgt: »Wir können nicht von dem eng umschlossenen und gut versorgten Raum der Polis ausgehen, in dem alle materiellen Bedürfnisse irgendwie von außerhalb von Wesen gestillt werden, denen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer ethnischen Herkunft und ihres Status keine öffentliche Anerkennung zuteilwerden kann.«²³³ Das zeigt, dass eine strikte Trennung zwischen Handeln und Abhängigkeit auch dazu führt, dass bestimmte Leben oder Tätigkeiten weniger aner kennbar oder sichtbar sind.

Butler nennt die Proteste auf dem Tahrir-Platz in Kairo im Jahr 2011 als Beispiel dafür, dass es durch Versammlungen möglich ist, die Trennung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre zu überwinden²³⁴, und zwar indem den »elementaren leiblichen Bedürfnissen eine politische und räumliche Organisation«²³⁵ gegeben wird. Dazu gehören beispielsweise eine gemeinsame Lebensmittelversorgung, Toiletten, Müllentsorgung oder Erste-Hilfe. Die öffentliche Inszenierung die-

226 Vgl. Butler, pTV, 238.

227 Ebd., 38.

228 Ebd., 166f.

229 Vgl. ebd., 165.

230 Ebd., 29.

231 Ebd., 63.

232 Ebd., 62f.

233 Ebd., 129.

234 Vgl. ebd., 121.

235 Ebd., 131.

ser Bedürfnisse ist selbst politisch, auch ohne die explizite Formulierung von Forderungen.²³⁶ Auf diese Weise kann eine Versammlung »eine provisorische und plurale Form der Koexistenz«²³⁷ darstellen und durch die gemeinsame Organisation der Bedürfnisbefriedigung ethische und soziale Alternativen aufzeigen und damit neue Formen des Zusammenlebens und der gegenseitigen Unterstützung sichtbar machen.²³⁸ So kann »eine andere Idee von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit«²³⁹ inszeniert werden und daher »Gleichheit inmitten der Ungleichheit experimentell und provisorisch«²⁴⁰ geltend gemacht werden.

In Kapitel 3.1 wurde dargestellt, inwiefern die Erscheinungssphäre eine bedeutende Rolle bei der Frage danach spielt, welche Leben als Leben anerkannt, betrauert und unterstützt werden und welche nicht. Nun stellt sich die Frage, wie es möglich ist, diese Sphäre des Erscheinens auszuweiten. Denn durch das Erscheinen bestimmter Bevölkerungsgruppen kann es möglich werden, dass sich »ein geschärfter Sinn für den Wert des Lebens, allen Lebens«²⁴¹ entwickelt. So impliziert ihr Erscheinen »eine Reihe von Forderungen bezüglich des Rechts auf Anerkennung und die Gewährung eines lebhaften Lebens«²⁴². Daher kann das Erscheinen auch dazu dienen, »die bestehenden Formen politischer Legitimität anzugreifen und zu negieren«²⁴³. Denn wie bereits im Kontext der Verschiebung von Anerkennungsnormen dargestellt, kann das Hervortreten und Wahrnehmen »unmöglicher Gestalten« dazu führen, bestehende normative Rahmen zu destabilisieren und so Raum für neue Formen der Anerkennbarkeit zu öffnen.²⁴⁴

Das Recht zu Erscheinen kann also dadurch performativ geltend gemacht werden, dass sich Körper in der Öffentlichkeit versammeln.²⁴⁵ Dies beinhaltet auch die Forderung nach Anerkennung, Wertschätzung und besseren Lebensbedingungen²⁴⁶ beziehungsweise den Widerstand dagegen, vergessen zu werden.²⁴⁷ Das Recht zu Erscheinen ist dabei kein juristisches oder vom Staat zugesprochenes Recht, es ist ein Recht, dass diesen vorausgeht.²⁴⁸ Sich das Recht zu Erscheinen zu

236 Vgl. ebd., 235f.

237 Ebd., 25.

238 Vgl. dies., MdE, 168.

239 Dies., pTV, 72.

240 Ebd., 235.

241 Dies., GL, 14.

242 Dies., pTV, 58.

243 Ebd., 115.

244 Vgl. Kapitel II 7.2

245 Vgl. Butler, pTV, 19.

246 Vgl. ebd., 37.

247 Vgl. ebd., 235.

248 Hier ließe sich an Jacques Derridas Überlegungen zur Gastfreundschaft anknüpfen. Derrida, Jacques, *Von der Gastfreundschaft*. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2007.

nehmen heißt daher unter Umständen, »von einem Recht außerhalb des Regimes, gegen das Regime und ihm zum Trotz Gebrauch«²⁴⁹ zu machen. Dabei entsteht dieses Recht zu Erscheinen gerade dadurch, dass von ihm Gebrauch gemacht wird.²⁵⁰ Und so kann »die Rechtmäßigkeit des Staates genau durch das öffentliche Erscheinen in Frage gestellt«²⁵¹ werden.

Es ist also möglich, zu erscheinen, noch bevor einem das Recht zu Erscheinen zugesprochen wurde: »Und nur durch ein beharrliches Erscheinen gerade dann und dort, wo wir zurückgedrängt werden, bricht die Sphäre der Erscheinung auf und öffnet sich für neue Möglichkeiten.«²⁵² Zu erscheinen, ohne bereits das Recht dazu zu haben, ist also eine Möglichkeit, die Erscheinungssphäre selbst zu verändern. Öffentliches Erscheinen ist damit eine Form von »Platz-Schaffen« [...], die Druck auf die Grenze der gesellschaftlichen Anerkennbarkeit ausübt²⁵³. Das »Platz-Schaffen« enthält somit auch »eine plurale und performative Postulierung der Tauglichkeit [zu Erscheinen], die bis dahin nicht existiert«²⁵⁴. Dabei können Bündnisse oder Allianzen eine entscheidende Form der Unterstützung sein. Das Erscheinen von Körpern ohne Recht zu Erscheinen und damit das »Eindringen in das bestehende Regime des Raumes«²⁵⁵ ist so dazu in der Lage »einen Spalt in der Erscheinungssphäre zu erzeugen und den Widerspruch offenzulegen«²⁵⁶, der bisher unsichtbar war. Dies ist gerade für Leben, die die Normen nicht verkörpern, von hoher Bedeutung, denn das Recht zu Erscheinen auszuüben wird für sie »zum öffentlichen Beharren auf der eigenen Existenz und Geltung«²⁵⁷.

Neben dem Eintreten in die Erscheinungssphäre muss es allerdings auch »eine Kritik an den differenziellen Machtstrukturen geben, die diese Sphäre konstituieren«²⁵⁸. Das bedeutet, danach zu fragen, wer in der Öffentlichkeit fehlt und dazu beizutragen, dass diese Menschen repräsentiert werden.²⁵⁹ Die Sphäre der Öffentlichkeit wird durch Ausschlüsse konstituiert, beispielsweise durch Gefängnisse. So fällt die Definition, die Produktion und die Kontrolle darüber, »was die öffentliche Sphäre ist und wer zur öffentlichen Versammlung zugelassen wird«²⁶⁰ in eins. Auf

249 Ebd., 112.

250 Vgl. ebd., 109.

251 Ebd., 112f.

252 Ebd., 53.

253 Ebd., 200.

254 Ebd., 70.

255 Ebd., 113.

256 Ebd., 70.

257 Ebd., 53.

258 Ebd., 70.

259 Vgl. ebd., 225. Vgl. beispielsweise die gängige Parole: »Wir sind nicht alle, es fehlen die Ertrunkenen/Gefangenen.«

260 Butler, pTV, 225.

diese Weise »sind die Grenzen, welche die Öffentlichkeit definieren, dieselben, die auch die Eingespernten [...] definieren«²⁶¹. Zur Erweiterung der Möglichkeiten zu erscheinen gehört daher auch die Solidarität mit denen, die nicht erscheinen können.²⁶²

Im Kontext von Versammlungen und politischen Handlungen betont Butler, wie gesagt, die Bedeutung der Performativität. Es handelt sich hier um eine nicht-sprachliche, verkörperte Performativität oder performative Inszenierung²⁶³, um die »Verkörpertheit sozialer Handlungs- und Ausdrucksformen«²⁶⁴, die eben dadurch performativ sind, dass sie das Inszenierte ins Leben rufen.²⁶⁵ Diese Art der Performativität zeigt sich, »wenn die Ungezählten sich Geltung verschaffen und sich zu zählen beginnen, und wenn sie dabei nicht nur aufzählen, wer sie sind, sondern in gewisser Weise ›in Erscheinung treten‹ und ein Existenzrecht geltend machen – auch außerhalb des Gesetzes«²⁶⁶. Auf diese Weise in Erscheinung zu treten bzw. sich zu versammeln führt somit dazu, »ein politisches Subjekt hervorzubringen, wobei das Subjekt ein politischer Effekt genau eines solchen Manövers ist«²⁶⁷. Oder anders gesagt: »Performativität benennt [...] jene unautorisierte Ausübung eines Existenzrechts, die den Übergang des gefährdeten in ein politisches Leben forciert.«²⁶⁸ Ein gemeinsames Erscheinen kann also als gemeinsame Handlung verstanden werden und inszeniert damit auch das Gemeinschaftliche einer Situation.²⁶⁹ Dieses Handeln ist plural, weil es von einer Pluralität von Körpern ausgeht, »die sich nicht auf eine einzelne Handlungsweise oder auf eine einzige Forderung reduzieren lässt«²⁷⁰. Solche pluralen performativen Handlungen sind »Bezeichnungen dessen, wer wir sind, die zugleich auch damit befasst sind, ebendieses ›Wir‹ herzustellen«²⁷¹.

Plurale Performativität enthält somit auch die Möglichkeit, soziale und ethische Alternativen zu praktizieren: »Wenn es ein Messianisches im Performativen gibt, dann verweist es zweifellos auf die antizipierende Form, etwas zu setzen, ohne dass sich das letztlich realisieren muss.«²⁷² Butler denkt diesbezüglich darüber nach, wie

261 Ebd., 223f.

262 Vgl. ebd., 240.

263 Vgl. ebd., 229.

264 Ebd., 34.

265 Vgl. ebd., 220.

266 Dies., MdE, 142.

267 Ebd., 142.

268 Ebd., 142.

269 Vgl. dies., pTV, 28.

270 Ebd., 205.

271 Ebd., 220.

272 Dies., MdE, 179.

eine Politik aussehen kann, die nicht vom modernen Gedanken von letzten Grundsätzen oder der Teleologie geprägt ist, sondern von einer gewissen Unbestimmtheit. Dies könnte eine Politik mit einer offenen Form sein, »die nicht vollständig antizipiert werden kann – eine Politik der Hoffnung und der Angst, die Foucault »eine Politik der Unruhe« genannt hat«²⁷³. Dabei geht es auch darum, grundlegende Fragen, wie die Frage danach, was ein Mensch ist, wieder zu öffnen und offen zu halten. Auf diese Weise lässt sich zeigen, »wie unwissend jede Demokratie in Hinblick auf ihre Zukunft sein muss«²⁷⁴. Dies wäre Ausdruck »einer zukunftsbezogenen Konzeption von Demokratie [...] die mit keiner ihrer »Verwirklichungen« kommensurabel ist«²⁷⁵. Eine solche offene Form der Politik bedeutet: »Demokratie wird auf paradoxe [...] Weise genau durch ihren Widerstand gegen die Verwirklichung gesichert.«²⁷⁶

Performativität ist also eine »spezifische Macht der Prekarierten [...] um ein Ende ihre Prekariisierung einzufordern«²⁷⁷ und eine Form, ihre Opposition gegen die Prekariisierung zum Ausdruck zu bringen.²⁷⁸ Denn durch performative Handlungen ist es möglich, »dass politische Forderungen von Körpern aufgestellt werden, während sie erscheinen und handeln, während sie sich widersetzen und unter Bedingungen fortbestehen, unter denen allein diese Tatsache den Staat schon zu delegitimieren droht«²⁷⁹. Dazu kann ein Gang auf der Straße gehören, je nachdem wo und von wem er unternommen wird.²⁸⁰ Es können aber ebenso Besetzungen von öffentlichen Gebäuden sein, wie beispielsweise die Besetzung einer Universität. Als Widerstandsform gegen eine Erhöhung von Studiengebühren kann durch diese Aktionsform »der Anspruch auf Bildung performativ geltend gemacht«²⁸¹ werden, indem durch die Besetzung der Zugang zum Gebäude und damit auch zur Bildung weiter möglich bleibt. Ebenso wirken Demonstrationen von Menschen ohne Papiere performativ, indem sie ein Recht auf Versammlungsfreiheit und damit auch das Recht in der Öffentlichkeit zu erscheinen, für sich geltend machen, dass ihnen (noch) nicht zugesprochen wurde.²⁸²

Dabei spielt die notwendige Unterstützung des Körpers eine wichtige Rolle, eben »weil das Überleben die Grundvoraussetzung dafür ist, höhere politische Ziele des Lebens verwirklichen zu können«²⁸³. Daraus folgt auch, dass die Reprodukti-

273 Dies., HS, 251.

274 Dies., KHU, 55.

275 Ebd., 332.

276 Ebd., 332.

277 Dies., MdE, 169.

278 Vgl. dies., pTV, 26.

279 Ebd., 113.

280 Vgl. ebd., 182.

281 Ebd., 128.

282 Vgl. dies., MdE, 168.

283 Dies., pTV, 175.

on der Lebensbedingungen immer ein Teil politischer Ziele sein muss.²⁸⁴ Und so ergibt sich manchmal das Paradox, »dass niemand von uns handelt, ohne dass die Bedingungen dazu gegeben sind, auch wenn wir manchmal handeln müssen, um genau diese Bedingungen zu schaffen oder zu erhalten«²⁸⁵.

7.6 Auswertung

Das Nachdenken über Veränderung bezieht sich sowohl bei Butler als auch bei Metz auf die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse hin zu mehr Gerechtigkeit. Damit ist keine Umkehrung von Machtverhältnissen gemeint, sondern vielmehr deren Unterlaufung. Veränderung basiert dabei auf Brüchen mit den bestehenden Plausibilitäten. Gleichzeitig hat sie antizipierende Elemente, die Metz in der *memoria passionis* und Butler im gemeinsamen Ausüben von Freiheit ausmacht. Die beiden besprechen dabei jeweils unterschiedliche Wege beziehungsweise Praktiken der Veränderung.

Butler entwickelt ihre Theorie der Konstitutions- und Handlungsmacht von Sprache im Hinblick auf potenzielle Veränderungen durch sprachliche Praktiken. Metz beschäftigt sich nicht ausführlich mit Sprache und deren Wirksamkeit und denkt daher auch nicht darüber nach, inwiefern sprachliche Praktiken verändert werden könnten, um Unterdrückung zu begegnen. Allerdings sieht er in Erzählungen ein Potenzial zur Veränderung, nämlich indem sie bestehende Verständigungsverhältnisse unterbrechen. Er merkt außerdem an, dass die Verwendung von Stereotypen und Kollektivbegriffen problematisch ist. Mit Blick auf die (deutsche) Geschichte spricht er die »tödliche Gewalt von vorverurteilenden Stereotypen, die zerstörerische Macht der augenlosen Klischees«²⁸⁶ an. Indem er daraufhin weist, dass die durch diese Klischees produzierten Bilder erschreckend wirken, deutet sich auch bei Metz an, dass Bezeichnungspraktiken gewaltsam sein können.

Auch Butler kritisiert die Verwendung von Kollektivbegriffen, ihre Analyse der Performativität von Sprache geht jedoch weit darüber hinaus. Sie macht deutlich, dass durch sprachliche Bezeichnungen Ausschlüsse auf diskursiver bzw. repräsentativer Ebene produziert werden.²⁸⁷ Gleichzeitig zeigt sie auf, wie durch performative Sprechakte und Reiteration Veränderungen bewirkt werden können. So kann eine Fehlaneignung, beispielsweise von verletzenden Bezeichnungen, neue Formen der Legitimation hervorbringen. Wichtig dabei ist vor allem die Rekontextualisierung, also der Bruch mit dem Kontext der vorangegangenen sprachlichen Hand-

284 Vgl. ebd., 176.

285 Ebd., 26.

286 Metz, ZB, 137.

287 S. Kapitel II 4.3

lungen. Diese politische Praktik der Reiteration hat dabei nicht einfach das Ziel, Unsagbares in die Sphäre des bereits Sagbaren aufzunehmen. Es geht vielmehr darum, die Sphäre des Sagbaren zu erschüttern und damit die Möglichkeit des sprachlichen Überlebens zu erweitern.

Während Metz also auf die gewalttätige Wirkung der Verwendung von Stereotypen und das Veränderungspotenzial von Erzählungen hinweist, betrachtet Butler die Gewalt, die von der normativen Begrenzung der Sphäre des Sagbaren ausgeht. Doch genau diese Begrenzungen können durch subversive Reiteration verändert werden. Dieses Potenzial eröffnet eine breite Palette von Handlungsmöglichkeiten und zeigt auf, dass sprachliche Mikropraktiken keineswegs nebensächlich im Hinblick auf politische Veränderung sind. Vielmehr können sprachliche Praktiken in Bezug auf Gerechtigkeit und potenzielle sprachliche Gewalt keinesfalls außer Acht gelassen werden. Aus der von Butler aufgezeigten Performativität der Sprache ergibt sich so die Notwendigkeit, die Wirksamkeit von Sprache (auch in der Theoriearbeit) zu bedenken und die Möglichkeit, diese für Veränderungsprozesse zu nutzen.

Neben der Reiteration als Veränderungsmöglichkeit mittels Rhetorik beschäftigt sich Butler mit der Veränderung von Anerkennungsverhältnissen. Rahmende Anerkennungsnormen sind entscheidend für die Frage danach, wer überhaupt als Leben anerkannt werden kann, denn sie begrenzen die Anerkennbarkeit. Daher plädiert Butler für eine Verschiebung der Anerkennungsnormen durch das Hervortreten der Nicht-Anerkennbaren oder dessen, was nicht repräsentierbar ist. Dabei muss berücksichtigt werden, dass auch die Veränderung von Anerkennungsnormen nicht dazu führen kann, dass alle anerkannt werden.²⁸⁸

Metz hingegen plädiert für einen Blickwechsel, wenn er dazu auffordert »uns selbst auch mit den Augen der Anderen, vorweg der leidenden und bedrohten Anderen anzuschauen und einzuschätzen«²⁸⁹. Auf diese Weise soll erkennbar werden, dass es Menschen gibt, die beispielsweise Opfer der Europäer*innen sind. Damit einher geht auch, dass Europäer*innen sich selbst als Täter*innen sehen lernen. Dieser Blickwechsel kann eine Herausforderung für die Selbstbehauptung bedeuten, weshalb eine »Unfähigkeit der Europäer, sich mit den Augen ihrer Opfer zu beurteilen«²⁹⁰ beobachtet werden kann. Gerade deswegen ist es von entscheidender Bedeutung dem Blickwechsel standzuhalten. Hier ist es also die Perspektive der Täter*innen, die geändert werden soll, damit sich ungerechte Verhältnisse ändern. Darin sieht Metz auch ein religiöses Element: »Im Entdecken, im Sehen von Menschen, die in unserem vertrauten Gesichtskreis unsichtbar bleiben, beginnt nämlich

288 Vgl. Kapitel II 1.1

289 Metz, Mp, 157.

290 Ebd., 193.

die Sichtbarkeit Gottes unter uns, befinden wir uns auf seiner Spur.«²⁹¹ Dabei bezieht er sich auf Hans Jonas, der »das Sehen, die Augen für die Anderen zur Wurzel für eine Kultur der Empfindlichkeit wie für eine neue Art universalistischer Moral gemacht«²⁹² hat. Für Metz scheint der Blickwechsel dabei eine Frage der Entscheidung und des Willens zu sein und er hält es für möglich, diesen zu vollziehen.²⁹³

Während Metz also danach fragt, mit welchen Augen geschaut wird, fragt Butler danach, was den Blick rahmt und versteht diese Rahmen als produktiv – aber eben auch veränderbar. Diese diskurskritische Analyse von Anerkennung eröffnet die Möglichkeit, über ein bloßes Einfordern von Anerkennung hinaus zu gehen und die diskursiven Praktiken der Verunmöglichung von Anerkennung in den Blick zu nehmen. Durch die als iterativ verstandene Struktur und der damit einhergehenden Möglichkeit des Scheiterns der Anerkennungsnormen eröffnet sich gleichzeitig die Möglichkeit, diese zu verschieben und auszuweiten. Der Hinweis darauf, dass diese Verschiebung durch »unmögliche Gestalten« an den Rändern und Rissen²⁹⁴ erfolgen kann, zeigt einmal mehr, dass ausgeschlossene Leben oder Menschen keinesfalls handlungsunfähig sind, sondern durch ihr Erscheinen die bestehenden Horizonte der Anerkennung erweitern können. So lässt sich zeigen, dass ein Blickwechsel der Täter*innen, also ein Wechsel der Hermeneutik, aufgrund begrenzender Anerkennungsnormen alleine nicht reicht, um Anerkennung zu erweitern.

Neben dem Blickwechsel beschreibt Metz Trauer als eine Kategorie der Veränderung und des Widerstands, wobei er der Erinnerung und dem Vermissen eine besondere Macht zuspricht. Mit seiner Kritik an der Siegergeschichte stellt er dabei die Frage danach, wer vorkommt, wer erinnert wird. Und er streitet dafür, dass die Opfer und Besiegten erinnert und damit auch anerkannt werden, so dass durch ihr Vorkommen die Geschichtsschreibung verändert wird. Die von Metz skizzierte annunetische Vernunft weiß dabei darum, dass immer etwas vergessen wird und lenkt den Blick damit auf das Vergessen des Vergessens.

Die wichtige Bedeutung der (gefährlichen) Erinnerung für Veränderung ist eine starke Gemeinsamkeit der beiden Ansätze, denn auch Butler stellt immer wieder die Frage danach, wer vorkommt, wer sichtbar ist, wer betrauerbar ist und macht darauf aufmerksam, dass nicht alle betrauerbar sind. Ob ein Leben oder jemand betrauert und damit erinnert wird, oder nicht, ist dabei allerdings nicht einfach eine Frage des Willens oder der Entscheidung. Denn betrauerbar ist nur, wer auch als Mensch zählt. In der Frage nach der Betrauerbarkeit zeigen sich daher erneut die

291 Ders./Bahr, Hans-Eckehard, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – Eine theologische Erfahrung*, München 1991, 54.

292 Ders., ZB, 137.

293 Zur Kritik daran nach Paulo Suess, s. Kapitel II 6.2

294 Butler, KHU, 188.

Auswirkungen der Anerkennungsnormen, ebenso wie bei der Frage der Leidempfindlichkeit. Denn Leidempfindlichkeit ist als Affekt immer vermittelt und dadurch reguliert. Es ist daher nicht möglich, alles Leid auch als solches zu erkennen bzw. überhaupt wahrzunehmen. Dennoch hält Butler es für wichtig, grundsätzlich lebendig für das Leid anderer zu sein.

Metz tritt für Trauer, gefährliche Erinnerungen und ein Vermissungswissen ein, da sie die Kraft haben, bestehende Plausibilitäten zu durchbrechen und durch ihren Zukunftsgehalt einen Beitrag zu einer Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse leisten können. Butlers Ausführungen zur Erinnerbarkeit und Betrauerbarkeit lassen sich als Erweiterung des Vergessens des Vergessens bei Metz lesen. Sie eröffnen die Möglichkeit, die normative Bedingtheit von Betrauerbarkeit und Erinnerbarkeit in den Blick zu nehmen, um so zu fragen: Wer ist erinnerbar? Wer ist betrauerbar? Erinnerung ist demnach keine Frage des Willens und nicht voraussetzungslos möglich, sie findet vielmehr innerhalb von Normen statt, die das Erinnerbare begrenzen. Nicht-Erinnerbares ist somit nicht einfach vergessen, es hatte nie die Möglichkeit, erinnert zu werden und damit auch nicht die Möglichkeit, vergessen zu werden. Doch auch dieser normative Rahmen ist entsprechend der Anerkennungsnormen veränderbar, so dass Butlers Analyse ein Weg sein kann, die Begrenztheit der Betrauerbarkeit wahrzunehmen und zu verändern. Sie kann damit als hilfreiche Ergänzung zu Metz' Forderungen verstanden werden.

Butler beschäftigt sich ausführlich mit Fragen der Organisierung im Kontext von Veränderung und denkt über den Aufbau, die Möglichkeiten und Voraussetzungen von Bündnissen nach. Auch Versammlungen können zur Veränderung beitragen, indem sie die Erscheinungssphäre erweitern. Sie haben dabei das Potenzial einer Antizipation einer gerechteren Zukunft und können »Gleichheit inmitten der Ungleichheit experimentell und provisorisch«²⁹⁵ geltend machen. Metz hingegen denkt nicht über Fragen der Organisierung oder Versammlungen nach. Der von ihm diskutierte Weg zur Veränderung ist, neben den gefährlichen Erinnerungen und der Leidempfindlichkeit, die »Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen«²⁹⁶.

Dieser Unterschied führt zu zwei wichtigen Fragen in Bezug auf Veränderung: Wer sind Akteur*innen der Veränderung? Durch welche Praktiken wird verändert?

Die Frage nach den Akteur*innen von Veränderung ist hier – im Hinblick auf die Debatte um den Subjektbegriff – keine Frage nach den (modern verstandenen) souverän handelnden Subjekten, sondern eine Frage der Relationalität. Butler skizziert Bündnisse, in denen Menschen gemeinsam und gleichberechtigt arbeiten, also Formen der Zusammenarbeit von ›Unlesbaren‹, die dazu führen können, füreinander lesbar zu werden und dadurch schließlich auch die Sphäre der Anerkennbarkeit

295 Dies., pTV, 235.

296 Metz, Mp, 161.

zu erweitern. Dabei stellt sie nicht die Frage, wie ›Lesbare‹ oder nicht-prekariisierte Menschen in solchen Bündnissen mitarbeiten könnten bzw. diese unterstützen können. Allerdings verweist sie in einem Beispiel darauf, dass Geflüchtete in Lagern manchmal gemeinsam mit Aktivist*innen aktiv werden.²⁹⁷

Metz unterscheidet klar zwischen ›den Einen‹, den Nicht-Unterdrückten und ›den Anderen‹, den Unterdrückten. Wodurch die Frage, ob ›die Einen‹ ebenfalls Leidende sein können nicht gestellt wird. Er steht dafür ein, dass die Position ›der Einen‹ durch das Leiden nicht unbeeinträchtigt bleiben darf und fokussiert sich dabei auf die Frage nach deren Handlungsmöglichkeiten zur Veränderung. Durch diese Akzentsetzung bleiben mögliche aktive und solidarische Handlungen ›der Anderen‹ unbesprochen, so dass diese tendenziell als passive Empfänger*innen von Zuwendung erscheinen. Dies scheint folgerichtig, wenn die Subjektwerdung im Rahmen eines modernen Subjektverständnisses gedacht wird, in dem allein das Subjekt Träger der souveränen Handlungsfähigkeit ist. Wer (noch) nicht Subjekt ist, kann folglich auch nicht handeln. Butler widerspricht, wie dargestellt, diesem Subjektverständnis und weist darauf hin, dass allein die Benennung als ›die Gefährdeten‹ schon dazu führen kann, die Handlungsmacht der bezeichneten Leben unsichtbar zu machen.²⁹⁸ Sie betont vielmehr die (bedingte) Handlungsfähigkeit und Widerstandspraktiken der Ausgeschlossenen.²⁹⁹ Wobei allerdings keineswegs mitgesagt ist, dass es die (alleinige) Verantwortung der Prekariisierten ist, Unterdrückung zurückzudrängen.

Aus diesen verschiedenen Ansätzen ergeben sich auch Folgen für die Frage nach den konkreten Praktiken der Veränderung. Metz nennt hier immer wieder die Zuwendung, den Beistand, die Solidarität, die Erinnerung und Trauer sowie den Widerstand oder Kampf. Er belässt es allerdings bei dieser Nennung und führt nicht genauer aus, welche Formen diese Praktiken annehmen können. Butler hingegen bespricht vor allem mit ihrer performativen Theorie der Versammlung und Organisation Praktiken der Veränderung. Dabei handelt es sich gerade um Praktiken der Prekariisierten oder Ausgeschlossenen. So ergibt sich, auch im Anschluss an den Solidaritätsbegriff bei Metz, die Frage danach, inwiefern ein Verständnis von Veränderung durch Zuwendung letztlich paternalistische Züge aufweist, auch

297 Butler, Judith, *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 107.

298 Vgl. dies., *McGrew*, 233. Zur sprachlichen Konstitutionsmacht s. Kapitel II 4.2

299 An dieser Stelle zeigen sich deutlich die verschiedenen Akzentuierungen hinsichtlich der Frage der Handlungsfähigkeit im Kontext der Frage nach dem Subjekt. Während Metz die Handlungs- und Schuldfähigkeit des Subjekts gegenüber einem postsouveränen Subjektverständnis verteidigt (s. Kapitel II 2.4), betont Butler in ihrer Analyse von Veränderungspraktiken gerade die bedingte Handlungsfähigkeit der Ausgeschlossenen, die in Metz' Ansatz nicht zur Sprache kommt.

wenn dies dem proklamierten Ziel der Subjektwerdung aller entgegensteht.³⁰⁰ Paulo Suess merkt dazu an, dass es für die Politische Theologie wichtig ist, von einer Option *für* die Armen zu einer Option *mit* den Armen zu kommen.³⁰¹ Dazu gehört es ebenso, anzuerkennen, dass »die Anderen [...] auch ein partiell immer wieder gelungenes Leben«³⁰² führen.

So ergibt sich zusammenfassend, dass beide Ansätze darauf abzielen, gesellschaftliche Verhältnisse hin zu mehr Gerechtigkeit zu verändern, indem Brüche produziert, Machtverhältnisse unterlaufen und antizipierende Elemente betont werden. Die von Metz und Butler dazu vorgeschlagenen Praktiken unterscheiden sich allerdings auf vielfache Weise. Butler beschäftigt sich ausführlich mit der Reiteration als Veränderungspraktik auf Grundlage der Performativität von Sprache, um die Möglichkeiten des sprachlichen Überlebens zu erweitern. Auf ähnliche Weise denkt sie die Veränderung von Anerkennungsnormen bzw. Erscheinungssphären. Diese können durch das Erscheinen »unmöglicher Gestalten« verschoben und erweitert werden, beispielsweise durch Versammlungen von Menschen ohne Papiere. Metz setzt sich für einen Blickwechsel ein, um sich der eigene Täter*innenrolle bewusst zu werden, ebenso plädiert er für die Ausweitung von Erinnerung, Vermissten und Trauer durch eine anamnetische Vernunft, die um das Vergessen des Vergessens weiß. Butlers Analyse der Betrauerbarkeit erweist sich hier als hilfreiche Ergänzung. Sie weist darauf hin, dass aufgrund diskursiver Verwerfungen Leben nicht erinnerbar und somit auch nicht betrauerbar sind. Außerdem zeigt sich ein wichtiger Unterschied der beiden Ansätze in der Frage nach den Akteur*innen der

300 Vgl. dazu auch Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümm, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 45–57. Leimgruber hält fest: »Es bedarf auch pastoraltheologisch einer intensiveren Auseinandersetzung mit den jeweiligen Subtexten, mit der Gefahr von patriarchalen bzw. paternalistischen Strategien, die – als Fürsorge getarnt – der zu bekämpfenden Exklusion trotz einer entsprechenden Intention oftmals nicht entgegenwirken, sondern sie paradoxerweise produzieren.« (49) Sie führt aus, dass es sich bei der »Option für die Armen« nicht um eine »unschuldige« Option handelt: »Die Herausforderung dabei ist, dies [die Option für die Armen] theologisch so zu fassen, dass nicht erneute Ausschließungen entstehen bzw. dass die alten Ausschließungen unter veränderten Vorzeichen nicht fortgesetzt werden.« (48) Ansonsten besteht »die Gefahr, dass die Rede von ›den Armen‹ zu einer paternalistisch-programmatischen Leerformel und damit ad absurdum geführt wird« (48) Dafür hält sie Butlers Analysen der, beispielsweise im Konzept des Menschlichen, wirkenden Normen für hilfreich.

301 Vgl. Suess, Paulo, Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen, in: Manemann, Jürgen (Hg.), Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie 1), Münster 1996, 206–230, 208.

302 Ebd., 221. »Das Lachen auf den Gesichtern der Anderen ist nicht nur ›wunderbar‹, sondern ihre Gegenoffensive.«

Veränderung. Während Metz dabei besonders ›die Einen‹ als religiöse Subjekte in den Blick nimmt, und ›die Anderen‹ dadurch als passive Empfänger*innen erscheinen, fokussiert Butler vor allem auf die Widerstandspraktiken und damit auf die Handlungsfähigkeit der Ausgeschlossenen.