

Konklusion

Bernhard Grümme/Gunda Werner

Und nun? Nach all den unterschiedlichen Anläufen, das hoch komplexe, vielschichtige und genealogisch durchaus differenzierte Werk Judith Butlers jeweils aus unterschiedlichen Perspektiven der Theologie zu besichtigen, sich anzueignen, diskursiv zu bearbeiten, sich ihm gegenüber lern- und dialogbereit zu halten, was bleibt? Über die gängigen Anfragen und kritischen Perspektiven auf Judith Butlers hinaus, die vor allem ihre Konzeption des Subjekts und seiner Handlungsmacht wie auch -freiheit berühren, zeigt sich in den vorliegenden Beiträgen eindrucks- voll, welche kritischen und weiterführenden Horizonte sich für theologisches Arbeiten aus einer Auseinandersetzung und Rezeption Butlers ergeben. Ebenso wird aber auch deutlich, dass sich die theologischen Anfragen an Judith Butlers umfangreiche Theorieentwürfe dazu eignen, diese selber zu einer kritischen Fortschreibung anzuregen. Wir konzentrieren uns auf drei maßgebliche Perspektiven: Erstens die Frage des Subjekts, zweitens die Frage vorreflexiver, durch Iteration performativ realisierter *hidden patterns* und schließlich drittens die Frage nach einer geheimen Dialektik des Dekonstruktionsbegriffs selber.

1. Besonders virulent in der Butler-Diskussion ist die Frage des Subjekts. Denn an ihr entscheidet sich, ob sich für ethisches Handeln, aber auch für die religiöse Selbstbestimmung des Subjekts noch eine Instanz ausmachen lässt, so dass von einer eigenen Handlung in der 1. Person Singular zu sprechen ist. Dies gilt sowohl für die Theologie als auch, so die mannigfaltigen Anfragen in den Texten, für die Überzeugungen Butlers von Widerständigkeit und ethischem Handeln. Die Unterscheidung von Subjekt und Person kann dabei ebenso hilfreich sein wie eine weitergehende Reflexion der Körperlichkeit. Könnten Körperlichkeit wie körperliche Erfahrung nicht doch mehr sein als die Einschreibefläche subjektivierender Diskurse und performativer Normen? Könnte der Körper nicht auch ein Moment der vordiskursiven Erfahrung sein, der Unmittelbarkeit? Schlussendlich hängt die Kraft für moralisches Handeln und ethische Urteilstatkraft daran, dass es eine Instanz gibt, der Freiheit zurechenbar ist. Butlers Theorie der Subjektivierung hat genau darin ihre Pointe, zeigt diese doch zugleich einerseits die Wirksamkeit hegemonialer Strukturen wie die subjektgenerierende Kraft dieser Prozesse für Freiheit

und Selbstwirksamkeit des Subjekts andererseits. Ob dies nun (auf der Linie eines in durch Geschichte und Gesellschaft gebrochenen transzendentalen Denkens) als ein hinter dem durch Diskurse unterworfenen Subjekt und seinem Körper situiertes Ich gedacht wird, ob dies (handlungstheoretisch) als ein in intersubjektiv-geschichtlichen Interkommunikationszusammenhängen konstituiertes Ich oder eher (alteritätstheoretisch) als ein sich vom Anderen her enteignetes Ich gedacht wird: der Rang einer solchen Instanz wird umso deutlicher, wenn dies im theologischen Kontext der Sünde diskutiert wird, die per definitionem eine willentliche Handlung vor Gott ist. Diese ist von einer Ich-Handlung in einem doppelten Sinne abhängig: von der Fähigkeit der willentlichen und damit freien Entscheidung und der Fähigkeit einer Beziehung zu einem personal geglaubten Gott.

Jedoch eröffnet Butlers Subjektivierungstheorem zugleich weiterführende Perspektiven für die traditionell hoch komplexen wie intrikaten Zusammenhänge von Strukturen und Freiheit, die mit unterschiedlichem Gewicht erbsündentheologisch wie soteriologisch traktiert werden. Das Theologumenon der strukturellen Sünde, gefasst als strukturelle Verfangenheit in vorfindbaren Diskursen, scheint von der willentlichen Zustimmung zu dispensieren. Hier beharrt Butler aber auf dem ethischen Anruf des Unrechts, der zum verändernden Handeln motiviert und damit aber doch wieder die Fähigkeit des Sich-Verhaltens und damit der Zurechenbarkeit voraussetzt. Dieser Anruf durch Unrecht, der als eine präreflexive Verflochtenheit in die Ausgesetztheit dem anderen gegenüber und in einer primären Vulnerabilität und Abhängigkeit resultiert, ist eine Denkfigur, die in einer ganz überraschenden Parallelität sein Pendant im scholastischen Naturrecht findet. Die von Thomas von Aquin als *inclinationes naturales* bezeichneten Neigungen bringen den Menschen zu Handlungen, die zu ethischen Verbindlichkeiten durch die praktische Vernunft vermittelt werden. Während dort aber diese Vermittlungsinstanz wiederum auf die Leerstelle des ungeklärten Subjektbegriffs verweist, können Aporien dort vermieden werden, wo zwischen Subjekt (als Individuum oder Selbst) und Person (Identität) als empirische Gestalt unterschieden wird. Dann ist die Instanz gedacht, mit der körperliche Diskurse als auch subjektive Körperpraktiken politisch, ethisch und religiös vermittelbar werden. Identitäten finden sich in normierenden Diskursen vor, in denen bestimmte Körperpraxen, geschlechtliche Selbstverständnisse oder religiöse Identifikationen nicht mehr intelligibel sind. Mit der Subjektivierungstheorie öffnet Butler zugleich den Grenzgedanken für eine die Angewiesenheit als auch die subjektivierende Interpersonalität noch einmal übersteigende Dimension des Menschlichen: Gibt es etwas, auf das Menschen bauen, das sie aber selber weder herstellen noch garantieren können? Weswegen würden sie sonst ethisch handeln, vertrauen, lieben, kämpfen? Theologisch würde sich hier eine Grenzreflexion auf die Denkbarkeit eines Gottes und von Gnade anschließen, ohne dazu eine Wesens- oder Realitätsaussage machen zu müssen oder zu wollen.

2. Die Intelligibilität transportiert freilich nicht nur versprachlichte Normen, sondern auch *hidden patterns*. Diese können kulturell, religiös, gender-theoretisch oder rassistisch geprägt sein. Sie bestimmen, wer wie öffentlich sein darf. Die prekäre Situation wird in der Versammlung von prekären Körpern deutlich. Was aber – so lauten viele Anfragen – sagen diese *hidden patterns* in religiösen und theologischen Kontext aus? Wie werden Pathologien zweiter Ordnung konstituiert, wie verändert? Was sagen Räume und Gegenstände in Ritualorten über Machtpraxen und geschlechtliche Zuordnungen aus? Nicht nur kognitive Muster, auch Anordnungen im Raum sind intelligibel und wirken in ihrer Performanz normativ.

Zudem zeigen sich an diesen Themen die wissenschaftstheoretischen Vorannahmen. Von welchem Wissenschaftsverständnis her erarbeitet Theologie die eigenen Themen? Gerade aber in dem Versuch, sich kritisch gegenüber der binären Struktur oder der vermaßten Diskurse zu verhalten, könnte sich eine abgewandelte Form eines wissenschaftlichen Monismus einschleichen, weil die Abgrenzung selbst Setzungen evoziert, die eine andere Perspektive verneinen könnte. Theologie scheint im Anschluss an Judith Butler eine differenzierte Methodik und ein verändertes Wissenschaftsverständnis zu brauchen, um nicht zu wiederholen, was theologisch kritisiert wird, nämlich der Ausgang von der einen Wahrheit. Diese wissenschaftstheoretische Schärfung zieht sich durch alle Disziplinen und würde eine Meta-Diskussion erfordern, die einzelne Themen, zum Beispiel die Körper-Raum-Performanz anschärfen würde.

Was als »spatial turn« kulturwissenschaftlich diskutiert wird, gewinnt etwa in der Anordnung von liturgischen Räumen oder in praxeologischen Konstellationen von Körpern durch Butler an Schärfe. Dazu kommt eine weitere Einsicht: Die zunächst selbstverständliche Solidarität mit Menschen in prekären Situationen und auch die Konstruktion von Gegendiskursen perpetuieren jedoch andererseits den marginalisierenden Mehrheitsdiskurs, solange diese Machtkonstruktionen und Dynamiken nicht benannt werden. Denn auf verschiedenen Feldern, sei es praktisch-theologisch, sei es ethisch, wird deutlich, inwieweit in diversen Praktiken performativ kontraintentionale Exklusionen vollzogen werden, die freilich dem Sinn und der Logik der jeweiligen Praxis widersprechen. Das bezieht sich auf kognitiv rationale wie performativ-körperliche Praktiken bis in Gesten hinein. Das *Othering* wird für theologische Diskurse damit zu einem Lackmus Test – und dies umso mehr, weil für die Theologie die hochrelevante Frage der Wahrheit und des Gottesbegriffes nicht verabschiedet werden kann. Die virulente Normendebatte wirft dann freilich die intrikate Frage auf, nach welchen Kategorien, Normen, Wahrheiten welcher Diskurs wie gedeutet wird. Wie fruchtbar das ist, zeigt sich einerseits in der Unterbrechung von gängiger Geschichtsrekonstruktion durch die Suche nach Objekten als auch in der genealogischen Methode. Mit beiden werden die Risse, das Nicht-Sein, die Ambivalenzen zur gängigen Erzählung

hinzugefügt und gegenwärtige Narrative entlarvt. Allerdings hat dieser Zugang noch eine weitere Konnotation: die der politischen Bedeutung der Trauer. Könnte Trauer als Signifikant für die Frage, wer als Mensch oder als Gruppe betrauerbar ist, anerkennungstheoretisch eine Kategorie zweiter Ordnung sein? Dann würde Trauer eine andere Bedeutung als Empathie haben und zwischen Opfer und Täter stehen sowie Trauer zwischen Verwandtschaft und Staat oder Regierung stehen kann. Zugleich bleiben im Begriff der Trauer unabschließbare Prozesse übrig, denn manches ist nicht zu heilen, Ambivalenzen der Anerkennung sind nicht zu schließen. Zuletzt steht in diesem Zusammenhang die ethische Theorie Judith Butlers, die aus der Subjektivation heraus weitreichende Konsequenzen der Gewaltlosigkeit erhebt. Dadurch kann diese nicht als ein friedlicher Zustand, sondern als eine persönliche Praxis der Anerkennung der je eigenen und fremden Grenzen der Selbsterkenntnis, des Selbst-Wissens und damit der Selbstdurchsichtigkeit verstanden werden. Diese steht durchaus diametral zu dem philosophischen und theologischen Prinzip der Selbsterkenntnis und der Selbstrechenschaft. Wie ist Anerkennung dann zu denken? Es bleibt eine Dialektik zwischen Anerkennung und Anerkennbarkeit, die die Emphase eines jeden philosophischen wie theologischen Anerkennungsdiskurses grundlegend herausfordert.

3. Letztlich stellt sich für die Theologie aber auch die Frage, wie und was in einer Dekonstruktion übrigbleibt und ob es Grenzen geben muss oder geben kann? Woher soll die Kraft zum Widerstand kommen, die über jene zarten Möglichkeiten hinausgehen, die durch die Risse in der Iteration oder der vordiskursiven Erfahrung eröffnet werden? Deutet nicht schon die intuitive Insistenz darauf, dass Folter und Mord nicht sein dürfen, auf einen normativen Anspruch hin, der die Totalität vermachter Strukturen unterläuft? Bleibt nicht eine Perspektive auf Universalisierung, sei es des Leidens, der Gerechtigkeit, die eine Dekonstruktion unterhöhlt? Lässt sich, geschichtstheoretisch gedacht, Geschichte vollends in Konstruktionen fassen, ohne die faktische Erfahrung geschehenen Leidens zu delegitimieren? Müsste es nicht im Gefälle der Vulnerabilitätstheorie Butlers selber liegen, noch stärker eine solche Instanz ins Feld zu führen?

Gleichwohl könnte wiederum auch andersherum gefragt werden, ob nämlich die Grundannahme eines dekonstruktiven Zugangs für den Begriff theologischer Tradition weiterführend ist? Geschieht nicht Tradition gerade in jenen Rissen, Abbrüchen und Unterbrechungen der Überlieferung, die durch die Differenz von Zitat und Zitation gesetzt wird? Wenn dies traditionskonstituierend ist, wenn demnach in der Weitergabe einer Norm die Veränderung unhintergehbare Strukturprinzip ist, was bedeutet dies für theologische Rezeption und katholische Traditionsbildung? Dann stellt sich auf der einen Seite erneut die Machtfrage, insofern damit relevant wird, wer eigentlich über die Gestaltung, die normierenden Instanzen wie die praxeologischen Formen in deren Legitimität entscheidet? Es wird anderer-

seits hoch brisant, inwieweit Machtinstanzen und machtvolle Inhalte Macht haben können, wenn diese Macht nicht mehr anerkannt oder abgerufen wird. Zugleich wird die Übersetzungsproblematik traditionstheoretisch wie bildungstheoretisch relevant. Gibt es keine ungebrochene Weitergabe von Inhalten, dann ist die Frage nach dem Wie, nach der Vermittlung und der Übersetzung hochrelevant. Letztlich hängt die Sozialität einer Überzeugungsgemeinschaft an geteilten Überzeugungen. Dass diese Überzeugung nicht nur rein sprachlich, sondern auch performativ und zwar auch in Gruppen gelebt werden, kann überdies für Theologie in ihren Theoremen des Kirchenbegriffs äußerst weiterführend sein. Denn den offenen Flanken eines Vereinigungsbedürfnisses kann mit dem Wissen um die Objektifizierungspraktiken, die *hidden patterns* wie um die Verfestigungen von herrschenden Diskursen durch genealogische Forschungen ebenso kritisch wie selbst-reflexiv begegnet werden wie mit dem Wissen, dass der Dissens und die eigene performative Handlung, auch die arbiträre, zur Vermittlung gehört.

Wir brechen hier ab. Immerhin, so kann ausblickend gesagt werden, eröffnet eine theologische Auseinandersetzung mit Judith Butler für theologische Forschung neue Einsichten und veränderte Zugänge in wesentlichen Themen. Allerdings gilt auch: Butlers Theorieangebote sind theologisch im Blick auf ihren Subjektbegriff, ihre Handlungsfreiheit als auch ihren Körperbegriff nur bedingt zu übernehmen, hier gilt es mit Butler über Butler hinauszudenken. Von der Theologie her in der Ausdifferenziertheit ihrer Zugänge könnte Butler sich gerade im Blick auf markierte Leerstellen ihrer eigenen Theorie zu denken geben lassen. Dennoch ist subjekt- und anerkennungstheoretisch von Butler theologisch vor allem zu lernen, dass hegemoniale Strukturen tiefer gehen als diese wahrnehmbar sind und alle Bereiche betreffen. Auch wenn es theologisch das ›Mehr‹ eines Transzendenzbezuges gibt, erinnert Butler auch hier an die – bis in die Symbolordnung hinein ablehbare – Denkvoraussetzungen, die wiederum hegemonial geprägt sind.

