

5. verantworten

Die Frage nach ethischer Verantwortung zielt sowohl bei Butler als auch bei Metz auf mehr Gerechtigkeit, daher werden hier zunächst die jeweiligen Gerechtigkeitsbegriffe dargestellt.

Laut Butler ist Gerechtigkeit mehr, als »die Behebung einzelner Ungerechtigkeiten¹, so dass eine »Liste der Forderungen nicht die ganze Bedeutung der geforderten Gerechtigkeit ausschöpfen würde². Allerdings kann die Erfüllung einzelner Forderungen zu strukturellen Veränderungen führen. Butler streitet für ein lebbares Leben für alle, für ein »Leben also, das auch gelebt werden kann³. Dabei werden Bedingungen eines lebbaren Lebens benannt, die sich vor allem auf die Interdependenz des Lebens, also seine »organischen und anorganischen Wechselbeziehungen⁴ beziehen. Auf diese Weise soll ausdrücklich davon abgesehen werden, die Bedingungen eines lebbaren Lebens festzuschreiben, denn das würde dazu führen, »ein einheitliches Ideal dieses Lebens zu postulieren⁵. Daraus würde sich die Postulierung eines Ideals des Menschen ergeben, die notwendigerweise Leben unsichtbar macht und ausschließt und somit Teil des Problems, aber nicht Teil der Lösung wäre.⁶ Daher ist auch die Abgrenzung der Begriffe ›lebbar‹ und ›lebenswert‹ wichtig, denn es geht eben nicht um eine neue Normierung von Leben, sondern um eine egalitäre Konzeption des lebbaren Lebens. Grundlage dessen ist die Gefährdung des Lebens, als allgemeine Bedingung von Leben.⁷ Lebbarkeit ist also bedingt und wird durch verschiedene prekäre Bedingungen minimiert.⁸ Lebbar wird ein Leben erst dann, wenn es die nötige »Unterstützung und förderliche Bedingungen⁹ bekommt. Dazu gehören die vorhandenen ›sozialen, ökonomischen und poli-

1 Butler, MdE, 144.

2 Dies., pTV, 39.

3 Ebd., 267f.

4 Ebd., 176.

5 Ebd., 176.

6 Vgl. ebd., 176f.

7 Vgl. dies., RdK, 29.

8 Vgl. dies., MdE, 143.

9 Dies., RdK, 27.

tischen Strukturen«¹⁰ ebenso wie eine unterstützende Infrastruktur.¹¹ Die gewährte Unterstützung wiederum hängt davon ab, »wie ich betrachtet und behandelt werde und davon, wie diese Betrachtung und Behandlung das Leben erleichtert oder ihm seine Lebbarkeit nimmt«¹², also von den bestehenden normativen Rahmen. Dabei führen Normen nicht nur zu einer ungleichen Unterstützung von Leben, sondern können auch selbst Leben weniger lebbar machen¹³, indem sie bestimmte Formen des Lebens ausschließen und sanktionieren. Daher gilt es, die Zwänge der Normen zu lockern und die Erscheinungssphäre auszuweiten, um so das Verständnis des Menschlichen auszudehnen.¹⁴ Die Forderung nach »einem gleichermaßen lebbaren Leben«¹⁵ kann unter anderem zu einer gerechten Verteilung öffentlicher Ressourcen führen sowie zu einer demokratischen und nachhaltigen Selbstverwaltung. Ziel dabei ist »eine egalitäre gesellschaftliche und politische Ordnung, in der eine lebbare Interdependenz möglich wird«¹⁶.

Metz begreift die Frage nach ethischer Verantwortung »über den Begriff des ungerechten bzw. auch des unschuldigen Leidens«¹⁷ und verknüpft sie so mit der Theodizeefrage¹⁸. Der Glaube an den »Gott einer universalen Gerechtigkeit«¹⁹ und die Verheißung der Gerechtigkeit durch die Auferstehung²⁰ können dabei als Ermöglichung der christlichen Liebe, als Suche nach Gerechtigkeit gesehen werden.²¹ Dieser Glauben an das Reich Gottes bedeutet somit auch eine »Hoffnung auf universale Gerechtigkeit, also auf Gerechtigkeit für die Toten und ihre vergangenen Leiden«²². Gleichzeitig kennt die Bibel den »Hunger und Durst nach Gerechtigkeit«²³, dieser Durst ist »eine ungetrostete Rückfrage an Gott selbst«²⁴. Doch auch im Angesicht dieser Frage bleibt die Rede von Gott eine »Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit«²⁵. Anders gesagt besteht Politische Theologie auch in einem »Übersetzungsprozeß zwischen Reich Gottes und Gesellschaft«²⁶. Damit ste-

¹⁰ Dies., pTV, 197.

¹¹ Vgl. ebd., 32.

¹² Dies., RdK, 57.

¹³ Vgl. dies., pTV, 177.

¹⁴ Vgl. ebd., 48.

¹⁵ Ebd., 95.

¹⁶ Ebd., 95.

¹⁷ Metz, ZB, 187.

¹⁸ Vgl. ders., Mp, 43.

¹⁹ Ders., GiG, 85.

²⁰ Vgl. ebd., 89.

²¹ Vgl. ders., ZB, 91.

²² Ebd., 110.

²³ Ebd., 125.

²⁴ Ders., Mp, 168.

²⁵ Ebd., 20.

²⁶ Ders., GiG, 105.

hen alle Kämpfe für Gerechtigkeit immer auch unter einem eschatologischen Vorbehalt²⁷, denn sie beziehen sich auf »einen eschatologischen Begriff von Veränderung«²⁸. Dieser lebt vom Glauben an die »Neuschöpfung des Menschen in Christus«²⁹, im »Noch-Nicht der ausstehenden Gerechtigkeitsmacht Gottes«³⁰ und findet gerade darin die Möglichkeit sich für eine menschlichere Welt einzusetzen.

Ein Nachdenken über ethische Fragestellungen wirft zwangsläufig auch die Frage nach der Handlungsfähigkeit auf. Wie schon beschrieben hält Butler die Ausgeschlossenen keineswegs für nicht handlungsfähig. Sie kritisiert daher ein Nachdenken über Prekarisierung, wenn es »die Möglichkeit einer effektiven politischen Organisierung ausschließt und Widerstand gegen Gewalt und ihre Ursachen verhindert«³¹, ebenso wie »Konzepte oder Vorgaben im Namen jener zu formulieren, die eine solche neue Form selbst schaffen und leben werden«³². Bei der Frage nach Handlungsfähigkeit ist außerdem zu beachten, dass es verschiedene Versionen von Handlungsfähigkeit gibt und daher die des globalen Nordens nicht unkritisch auf Menschen im globalen Süden übertragen werden kann. Butler schließt sich in diesem Punkt Chandra Mohantys Kritik³³ am westlichen Feminismus an, die darauf hinweist, dass solch eine unkritische Übertragung von Konzepten der Handlungsfähigkeit auf Frauen im globalen Süden auch fälschlicherweise eine »homogene Auffassung davon erzeugt, wer sie sind und was sie wollen«³⁴. Dabei hinterfragt Butler die Rede von »den Gefährdeten« und das damit einhergehende Konstituieren als Opfer, da dadurch die Widerstandsmöglichkeiten und die Handlungsfähigkeit der bezeichneten Menschen aus dem Blick geraten und so dem Paternalismus Vorschub geleistet werden könnte.³⁵

Metz äußert sich nicht explizit zur Frage der Handlungsfähigkeit. Er merkt jedoch an, dass der »Gott des Evangeliums kein Gott der Sieger, sondern eher einer der Sklaven«³⁶ ist. Daraus ergibt sich, dass auch Menschen, die in Unterdrückung leben

27 Vgl. ebd., 96.

28 Ebd., 114.

29 Ebd., 114.

30 Reikerstorfer, Johann, Politische Theologie als »negative Theologie«. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: Ders. (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 11–49, 31.

31 Butler, MdE, 161.

32 Ebd., 249.

33 S. Mohanty, Chandra, *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: Mohanty, Chandra Talpade/Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hg.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana 1991, 61–88.

34 Butler, GL, 65.

35 Vgl. dies., MdGew, 232f.

36 Metz, GiG, 84.

und daher nicht zum Subjekt werden können, von Gott sprechen und an ihn glauben, also handeln können. Er spricht außerdem von den Ohnmächtigen, »die keine Macht haben, welche der Macht der Liebe vorausliegt, die keine anderen Verbündeten haben als die gefährlichen Erinnerungen an eine unabgegolte Freiheit«³⁷. Dabei führt Unterdrückung nicht zwangsläufig zu Hoffnungslosigkeit, vielmehr lebt »auch im sozial beschädigten Volk eine religiöse Sehnsucht«³⁸, die mehr ist als sogenanntes Opium. Hoffnung ist daher gerade kein »Privileg der Späteren, der Durchgekommenen, der Endsieger der sozialen und politischen Entwicklung«³⁹.

Nachdem nun die Überlegungen zu Gerechtigkeit und Handlungsfähigkeit dargestellt wurden, werden die von Metz formulierte christliche Veränderungsethik (5.1) sowie eine Ethik aufgrund der Gefährdetheit bei Butler (5.2) vorgestellt. Daran schließt sich die Auseinandersetzung mit der Forderung nach universaler Solidarität bei Metz an (5.3). Dies führt zur Frage der Verantwortung, die sich nach Butler aus der Interdependenz der Leben ergibt (5.4). In der Auswertung werden die Differenzen der beiden Ansätze im Hinblick auf die diskursive Rahmung ethischer Fragestellungen und das Konzept der Solidarität analysiert (5.5).

5.1 christliche Veränderungsethik

Metz sucht nach einem neuen Politikverständnis und skizziert dazu eine Politik ex memoria passionis, also ein »politisches Handeln aus dem Gedächtnis der Leidengeschichte der Menschen«⁴⁰. Diese Politik könnte zu neuen Formen der Solidarität ermutigen und erinnert daran, dass Frieden und Freiheit nicht auf Kosten anderer durchgesetzt werden können. Dabei grenzt Metz die NPTh sowohl von der Sozialethik⁴¹, als auch von einer politischen Ethik⁴² ab. Für ihn ist Theologie nicht primär Ethik, sondern Eschatologie. Er warnt vor einer »Verwandlung der Eschatologie in Ethik«⁴³, da dies dazu führt, den zeitlichen Charakter der Apokalyptik zu ignorieren. Die Fokussierung der Eschatologie hilft auch dabei, einem »unmittelbaren und radikalen Zusammenfall von politischer und ethischer Praxis, wie er für totalitäre politische Konzeptionen typisch sein mag«⁴⁴ zu entgehen. Gleichzeitig ist die gesellschaftliche christliche Praxis natürlich ethisch bestimmt.⁴⁵ Diese christliche Ethik

³⁷ Ders., ZB, 73.

³⁸ Ders., GiG, 143.

³⁹ Ebd., 143.

⁴⁰ Ebd., 107f.

⁴¹ Vgl. ebd., 34.

⁴² Vgl. ders., ZB, 27.

⁴³ Ders., Mp, 127.

⁴⁴ Ders., ZB, 81.

⁴⁵ Vgl. ders., GiG, 69.

versteht Metz als politische Veränderungsethik und eben nicht als konservative Ordnungsethik.⁴⁶ Veränderungsethik ist dabei eine »Ethik des möglichen und tatsächlichen Wandels«⁴⁷, wobei es nicht nur um einen Wandel innerhalb bestehender politischer Verhältnisse, sondern auch um einen Wandel der politischen Ordnungen selbst geht. Dabei zielt eine christlichen Veränderungsethik auch darauf ab, »politischen Veränderungen die Basis des Hasses und der Gewalt«⁴⁸ zu entziehen.

Metz kritisiert eine Ethik ohne *Apriori*, die »zur reinen Verträglichkeitsethik, zur Akzeptanz- oder Rechtfertigungsethik«⁴⁹ wird, da sie aufgrund einer fehlenden Kriteriologie Handeln erst im Nachhinein rechtfertigt und dessen Ziele und Grenzen nicht definieren kann. Er sieht eine Aporie in ethischen Überlegungen im »Zeitalter der ›postmodernen‹ Fragmentierung«⁵⁰: Während ethische Fragen längst nicht mehr nur das Handeln des Einzelnen betreffen, sondern durch technische und ökonomische Entwicklungen deutlich langfristiger und breiter angelegt sein müssen, steht gleichzeitig jedes universale ethische Denken in der Kritik, der Pluralität einer globalisierten Welt nicht gerecht zu werden. Metz sieht in der Moral die Bedingung der Autonomie der Vernunft.⁵¹ Damit geht die Notwendigkeit einer neuen Verbindung von Politik und Moral einher.⁵² Diese ist notwendig, damit Politik nicht allein durch die »Geißel von Ökonomie und Technik im Zeitalter der entgrenzten Märkte und einer zunehmend entgrenzten Biopolitik«⁵³ bestimmt wird. Vielmehr geht es um »die Mobilisierung der geistigen und moralischen Kräfte durch eine radikale Demokratisierung des Unterbaus der Gesellschaft, ein Aufrichten der Freiheit und der effizienten Verantwortung von unten her«⁵⁴. Diese Verbindung von Politik und Moral besteht in der »Imagination fremden Leidens, aus der eine überschließende, unkalkulierte Parteilichkeit für die Schwachen und Nichtvertretenen reifen soll«⁵⁵. Anspruch ist also, das Leid der Fremden und Anderen im politischen Handeln zu bedenken und einzubeziehen. Daher gilt: »Dieses Verständnis von Politik ist und bleibt moralisch aufgeladen. Das wird man ihm immer wieder zum Vorwurf machen. Doch was wäre die Alternative?«⁵⁶

Metz diskutiert einen möglichen christlichen Beitrag zur Entwicklung einer Weltmoral, die im Einklang mit Autonomie und Emanzipation stehen muss.

46 Vgl. ders., Mp, 169.

47 Ders., ZB, 45.

48 Vgl. ebd., ZB, 171.

49 Ders., Mp, 203.

50 Ders., ZB, 198.

51 Vgl. ders., Mp, 201f.

52 Vgl. ders., GiG, 106.

53 Ders., Mp, 161.

54 Ders., GiG, 106.

55 Ebd., 119.

56 Ders., ZB, 184.

Emanzipation meint dabei nicht die »pure Verneinung jeglicher Autorität«⁵⁷ sondern schließt die Anerkennung und den »Gehorsam gegenüber der Autorität der Leidenden«⁵⁸ als Grundlage einer Weltmoral ein. Die Autorität der Leidenden gründet in der Gleichheit aller Menschen und dem daraus folgenden moralischen Schluß: »Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht.«⁵⁹ Diese Autorität ist absolut, sie ist eine, »die vor jeder Abstimmung, vor jeder Verständigung aller Menschen verpflichtet und die deshalb von keiner Kultur und keiner Religion, auch von der Kirche nicht, hintergangen und relativiert werden kann«⁶⁰.

Metz bestimmt eine christliche Veränderungsethik inhaltlich als Auflehnung gegen »Verhältnisse, die dem Evangelium direkt widersprechen – wie Entwürdigung, Ausbeutung, Rassismus«⁶¹. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer »Formulierung der christlichen Gottesrede [...] in Kategorien des Widerstands und der Veränderung«⁶². Dies folgt auch aus einem praktischen Verständnis des Gottesgedanken, denn er ist eben »kein Überbaugedanke, der sich widerspruchslös über alle Verhältnisse breiten ließe; vielmehr ein eingreifender Gedanke, ein Widerstandsgedanke«⁶³. Zu dieser Veränderungsethik gehört auch die Liebe auf gesellschaftlicher Ebene, also die »unbedingte und >selbstlose< Entschlossenheit zur Freiheit und zur Gerechtigkeit für die Anderen«⁶⁴. In der Nachfolge Jesu drückt sich diese Liebe als die »Berücksichtigung des Leidens der Anderen – bis hin zum Leid der Feinde«⁶⁵ aus. In ihr zeigt sich auch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe⁶⁶ so dass von einer »mystisch-politische Doppelverfassung der Nachfolge«⁶⁷ gesprochen werden muss. Daher gehört zu dieser Liebe auch eine Kritik an Gewalt und gewaltsam wirkenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Unter Umständen kann es dabei zu Situationen kommen, in denen es revolutionärer Gewalt – als letztem Mittel – bedarf um Ungerechtigkeit zu beenden.⁶⁸

Metz spricht weiter von einer »Mystik der Compassion als politische Mystik«⁶⁹, deren kategorischer Imperativ »Aufwachen, die Augen öffnen!«⁷⁰ lautet. Zu dieser

57 Ders., Mp, 79.

58 Ebd., 202.

59 Ebd., 161.

60 Ebd., 161.

61 Ebd., 232.

62 Ders., GiG, 13.

63 Ders., ZB, 88.

64 Ebd., 32.

65 Ebd., 200.

66 Vgl. ders., Mp, 19.

67 Ders., Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg/Basel/Wien³1977, 47.

68 Vgl. ders., ZB, 19.

69 Ders., Mp, 158.

70 Ebd., 166.

Mystik gehört also ein gelebter Widerstand gegen die Unmenschlichkeit der Welt⁷¹, sie macht die Kirche zu einer »Kirche der Mitleidenschaft als lebendiger Ausdruck ihrer Gottesleidenschaft«⁷². Eine solche Mystik ist es, die »die Menschen durch eigene Leidensfähigkeit fähig macht, am Leiden anderer zu leiden und gerade so dem Mysterium Seiner Passion nahezusein«⁷³. So, dass das Gebet einer Mystik der offenen Augen angesichts des Leidens zum Schrei wird.⁷⁴ Eine so verstandene Mystik trägt das Leid der Menschen vor Gott und leidet ebenso an Gott selbst, da sie die Theodizee-Frage offen hält. Dieses Leiden an Gott kann sich in einem Schrei vor Gott ausdrücken, einem Schrei nach Gerechtigkeit.⁷⁵ Neben der Mystik der Compassion zeigt sich politisch bewusster Glaube auch in einer »Spiritualität der befreiten Freiheit«⁷⁶. Diese beinhaltet auch die Bereitschaft am Leid der anderen zu leiden, wozu es gehört, sich »nicht nur über das ein Gewissen bilden, was sie anderen tun oder nicht tun, sondern auch über das, was sie unbekümmert zulassen, daß es anderen geschieht«⁷⁷. Eine Spiritualität der befreiten Freiheit beinhaltet auch die Kontemplation, die ein Weg sein kann, jenseits gesellschaftlicher Plausibilitäten zu denken und »die Kraft zu jener Selbstlosigkeit, die ein befreiendes Handeln im Interesse der Anderen, der Minoritäten etwa, verlangt«⁷⁸ zu finden.

Metz bezieht sich in seinen Arbeiten immer wieder auf das Schreiben der Synode der deutschen Bistümer »Unsere Hoffnung«⁷⁹. Denn das Christentum ist ein Ort der »Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten«⁸⁰ und einer »ständig bedrohten und umstrittenen, aber unzerstörbaren Hoffnung auf universale Gerechtigkeit«⁸¹. Die christliche Hoffnung gründet in der Erinnerung an Jesu Christi, diese Erinnerung »enthält eine bestimmte Antizipation der Zukunft als einer Zukunft der Hoffnungslosen, der Gescheiterten und Bedrängten«⁸². Der Glaube an eine solche Zukunft ist eine Aufgabe der Kirche als »Tradentin einer Hoffnung«⁸³. Christ-

71 Vgl. ders., ZB, 98.

72 Ders., Mp, 179.

73 Ders., GiG, 142.

74 Vgl. ders., Mp, 107.

75 Vgl. ebd., 107.

76 Ders., GiG, 99.

77 Ebd., 99.

78 Ders., ZB, 72.

79 Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Präsidium der Gemeinsamen Synode der Bistümer – Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg i.Br. 1976, 84–111.

80 Metz, GiG, 227.

81 Ders., ZB, 110.

82 Ders., GiG, 95.

83 Ders., ZB, 127.

liche Hoffnung ist damit eschatologisch⁸⁴ und insofern »eine immer noch zeitlich gespannte Erwartung«⁸⁵. Es ist eine »Hoffnung als Naherwartung«⁸⁶. Dabei bleibt sie zugleich eine Hoffnung, die sich auf die Weltgeschichte als Heilsgeschichte bezieht⁸⁷, und um einen eschatologischen Vorbehalt weiß.⁸⁸ Diese christliche Hoffnung kennt allerdings auch Trauer und Leiden und ist daher nicht von der »negativen Gestalt der Hoffnung als Leiden an Gott«⁸⁹ zu trennen.

5.2 Ethik aufgrund der Gefährdetheit

Für Butler gründet Ethik in der Gleichwertigkeit und der Interdependenz des Lebens⁹⁰, sie ist »eine Folge des nachhaltigen Angesprochenseins und Ansprechbarseins«⁹¹. Ethik basiert also nicht auf Vereinbarungen oder Entscheidungen, sondern auf einer geteilten Bedingtheit von Leben⁹² und der sich daraus ergebenden geteilten Vulnerabilität. Es geht dabei darum, »für ein Verständnis der ethischen Verpflichtung zu kämpfen, das in der Gefährdetheit begründet liegt«⁹³. Oder anders gesagt: Dass alle Leben grundsätzlich von Prekarität bedroht sind, ist ein »Grund für unsere potenzielle Gleichheit und unsere wechselseitige Pflicht, gemeinsam die Bedingungen für ein lebbares Leben zu schaffen«⁹⁴. Ethik wird daher auch nicht als »Disposition oder Handlung eines fertigen Subjekts [...], sondern vielmehr als relationale Praxis in Erwiderung auf eine Pflicht, die ihren Ursprung außerhalb des Subjekts hat«⁹⁵ verstanden. Butler nutzt beispielsweise im Untertitel ihrer Auseinandersetzung mit Gewaltlosigkeit die Bezeichnung

⁸⁴ Vgl. ebd., 158.

⁸⁵ Ders., Mp, 45.

⁸⁶ Ders., GiG, 165.

⁸⁷ Vgl. ders., ZB, 110.

⁸⁸ Vgl. ebd., 32.

⁸⁹ Ders., Mp, 23.

⁹⁰ Vgl. Butler, pTV, 61. Für eine Auseinandersetzung mit Butler aus Sicht theologischer Ethik s. Riedl, Anna Maria, Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (Gesellschaft – Ethik – Religion 8), Paderborn 2017. Schaupp, Walter, Judith Butler. Herausforderungen aus der Sicht einer theologischen Ethik, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 149–171.

⁹¹ Butler, RdK, 167.

⁹² Vgl. dies., pTV, 160.

⁹³ Ebd., 158.

⁹⁴ Ebd., 279.

⁹⁵ Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 19.

»ethisch-politisches Geflecht«⁹⁶ (ethico-political bind). Damit wird einer Trennung von Politik und Ethik widersprochen, denn Ethik ist immer schon in Gesellschaftstheorien präsent, genauso wie ethische Fragen politisch geprägt sind⁹⁷, weshalb das Augenmerk auf die Überschneidungen der beiden Sphären gelegt werden sollte.⁹⁸

In ihren Überlegungen zu moralischen Urteilen bezieht sich Butler sowohl auf Adorno als auch auf Nietzsche. Sie stellt zunächst klar, dass Ethik nicht allein darin besteht, »moralische Urteile zu fällen und zu rechtfertigen«⁹⁹. Außerdem kritisiert Butler, im Anschluss an Talal Asad¹⁰⁰, dass in herkömmlichen moralischen Urteilen das Verstehen mit dem Urteilen zusammenfällt. Denn üblicherweise wird dabei folgendermaßen vorgegangen: »Wir definieren das Phänomen, um zu wissen, worüber wir reden, und anschließend urteilen wir dann über dieses Phänomen.«¹⁰¹ Butler betont allerdings, dass die Definition schon ein Urteil enthält und »an diesem Punkt verliert die Unterscheidung zwischen Deskriptivem und Normativem ihre Klarheit«¹⁰². Schon bei der Definierung sind also Normen und Deutungsrahmen wirksam. Wenn dies nicht beachtet wird, basieren moralische Urteile auf einer »Karte der Realität«¹⁰³, die möglicherweise falsch ist. Damit stellt sich Butler nicht dagegen, überhaupt Urteile zu fällen, sondern plädiert für eine kritische Reflexion der Normativität von Definitionen und Beschreibungen.¹⁰⁴ Zu dieser kritischen Haltung gehört, »Urteile auszusetzen, um den Anderen erst einmal überhaupt zu erfassen«¹⁰⁵. Ist dies nicht der Fall, so »dient uns die Verurteilung dazu, den Anderen zum Nichtanerkennbaren zu machen«¹⁰⁶. Dabei ist zu bedenken, dass ein Urteil immer auch eine Beziehung des Beurteilten zum Beurteilenden voraussetzt¹⁰⁷ und ein »Modus der Anrede«¹⁰⁸ ist.

⁹⁶ Dies., MdGew.

⁹⁷ Vgl. dies., KeG, 20 und dies., MdE, 107.

⁹⁸ Vgl. dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 18f.

⁹⁹ Dies., KeG, 60.

¹⁰⁰ Asad, Talal, On Suicide Bombing, New York 2007.

¹⁰¹ Butler, RdK, 144.

¹⁰² Ebd., 144f. Zum Verhältnis von Macht und Wissen s. Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt¹⁰1992, 39: »[...] ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt)/daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen/daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, daß nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.«

¹⁰³ Ebd. 135.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 146.

¹⁰⁵ Dies., KeG, 59.

¹⁰⁶ Ebd., 61.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 60.

¹⁰⁸ Ebd., 61.

Doch wie sieht eine Ethik aus, die einem postsouveränen Subjektverständnis Rechnung trägt? Im Anschluss an Adorno denkt Butler über die sogenannte ethische Gewalt nach.¹⁰⁹ Eine Ethik, die von der Selbsttransparenz und Souveränität der Subjekte ausgeht und damit nicht deren Begrenzung berücksichtigt, tut diesen Subjekten Gewalt an.¹¹⁰ Um die Begrenztheit von Menschen zu berücksichtigen ist daher ein »fragiles und fehlbares Subjekt der Ethik, charakterisiert eher durch seine Grenzen als durch seine Souveränität«¹¹¹ gefragt. Dies folgt auch daraus, dass das Subjekt konstituiert und damit sich selbst enteignet ist.¹¹² Dabei handelt es sich um eine nach-hegelianische Form der Ethik, »die auf unserer gemeinsamen und unabänderlichen Teilblindheit in Bezug auf uns selbst gründet«¹¹³. Eine solche Ethik braucht die »Bereitschaft, die Grenzen der Anerkennung selbst anzuerkennen und einzuge-stehen, dass wir dort, wo wir behaupten, uns selbst zu kennen und uns selbst dar-zustellen, auf bestimmte Weisen scheitern, auf Weisen, die aber wesentlich sind für das, was wir sind«¹¹⁴. Diese Begrenzung gilt nicht nur bezüglich des Subjekts selbst, sondern auch im Hinblick auf die Fragen nach Anerkennbarkeit und der Möglichkeit zu Erscheinen.¹¹⁵ Denn die klassische ethische Frage »Was soll ich tun?« setzt schon ein ›ich‹ voraus und dieses ›ich‹ ist eben ein konstituiertes, bedingtes und durch Nor-men hervorgebrachtes.¹¹⁶

Nun folgt aus einer Ethik des postsouveränen Subjekts aber nicht, dass Subjekte keine Verantwortung übernehmen könnten. Dagegen argumentiert Butler folgen-dermaßen:

»Wenn man sich selbst gerade aufgrund seiner Beziehungen zu anderen undurch-sichtig ist, und wenn eben diese Beziehung zu anderen der Austragungsort der ei-genen ethischen Verantwortlichkeit ist, dann kann daraus sehr wohl folgen, dass das Subjekt gerade in seiner Undurchschaubarkeit für sich selbst einige seiner wichtigsten ethischen Bindungen unterhält.«¹¹⁷

Mit Adorno lässt sich weiter fragen: »Wie soll ich ein gutes Leben anstreben, wenn ich gar kein nennenswertes Leben besitze oder wenn das Leben, um das ich mich be-

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 14ff.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 11.

¹¹¹ Ebd., 10.

¹¹² Vgl. ebd., 20.

¹¹³ Ebd., 54.

¹¹⁴ Ebd., 54.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 144.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 8.

¹¹⁷ Ebd., 29.

mühe, als entbehrlich erachtet wird und sogar schon abgeschrieben wurde?«¹¹⁸ Anerkennbarkeit und Lebbarkeit des Lebens sind damit Voraussetzungen dafür, überhaupt ethische Fragen stellen zu können. Erst wenn das Leben lebbar ist, lässt sich die Frage stellen, wie das Leben geführt werden sollte.¹¹⁹ Hierin liegt eine wichtige Überschneidung politischer und ethischer Fragen. Daher muss bedacht werden, dass es Menschen gibt, »die nicht im Horizont der Ethik erscheinen können, die keine Personen sind oder nicht als die Art von Wesen erachtet werden, mit denen man in ein ethisches Verhältnis treten kann oder muss«¹²⁰. Wer als Mensch zählt, entscheidet sich entlang von politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die Teil der Rahmenbedingungen sind, »vor deren Folie bestimmte Leben als lebenswert erscheinen – und damit zugleich als wert, dass man sie beschützt und für sie kämpft – und andere dagegen als nicht schützenswert«¹²¹. Eine ethische Haltung lässt sich allerdings nur zu denjenigen entwickeln, die sichtbar und erkennbar sind¹²², weshalb eine Kritik der Anerkennungsnormen ein notwendiger Teil der Ethik sein muss. An diesem Punkt zeigen sich erneut die »politischen Modalitäten grundlegender ethischer Fragestellungen«¹²³.

Ethik ist eine »Folge des nachhaltigen Angesprochenseins und Ansprechbarseins«¹²⁴. Daraus ergibt sich, dass es »auf globaler Ebene keine Ethik ohne eine nachhaltige Praxis der Übersetzungsarbeit geben kann«¹²⁵. Übersetzung wird dabei sowohl im Hinblick auf historische als auch auf kulturelle Räume gedacht. An diesem Punkt widerspricht Butler dem Konzept des ethischen Anspruchs durch den Anderen bei Levinas¹²⁶ und hält fest: »In diesem Sinn gibt es ohne Übersetzung keine ethische Antwort auf den Anspruch, den jeder andere an uns hat; andernfalls wären wir ethisch nur an die gebunden, die schon so sprechen wie wir, in der Sprache, die wir schon kennen.«¹²⁷

¹¹⁸ Dies., pTV, 255. Vgl. Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin/Frankfurt 1951, 59.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 62.

¹²⁰ Ebd., 143.

¹²¹ Dies., KuA, 36.

¹²² Vgl. dies., RdK, 55.

¹²³ Dies., MdE, 107.

¹²⁴ Dies., RdK, 167.

¹²⁵ Ebd., 167.

¹²⁶ S. dazu Butlers Auseinandersetzung mit Levinas: Dies., *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 20ff.

¹²⁷ Ebd., 28f.

5.3 universale Solidarität

Ein zentraler Gedanke bei Metz ist die universale Solidarität¹²⁸, sie ist »eine Kategorie des Beistands, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts seiner akuten Bedrohungen und Leiden«¹²⁹. Damit ist sie ein Ausdruck der Option »für die Armen und [...] für die Anderen in ihrem Anderssein«¹³⁰. Ziel einer solchen Solidarität ist »das Subjektseinkönnen und Subjektwerdenmüssen aller Menschen«¹³¹. Diese universal verstandene Solidarität gilt sowohl für die kommenden Generationen, und ist gleichzeitig »eine praktische Erinnerungssolidarität mit den tödlich Verstummten und Vergessenen«¹³². In dieser sogenannten ›Solidarität rückwärts‹ sind Erinnerung und Solidarität dabei folgendermaßen verknüpft: »Erinnerung und Erzählung haben ihren praktischen Charakter nicht ohne Solidarität, und Solidarität erreicht ihren spezifisch kognitiven Rang nicht ohne Erinnerung und Erzählung.«¹³³ Daher setzt Solidarität auch voraus, »fremdes Leid zur Sprache zu bringen«¹³⁴.

Gott ist das nötige Fundament für diese eingeforderte universale Solidarität¹³⁵, denn sie ist »die Form, in der diese Subjekte – vor Gott und durch ihn – existieren«¹³⁶. Daher ist auch das Gebet eine Ausdrucksform der Solidarität.¹³⁷ Gerade der Glaube an die Überwindung des Todes und der Schuld durch Christus fordert Christ*innen dazu auf, solidarisch mit den Unterdrückten und Leidenden zu sein.¹³⁸ Daher muss Solidarität auch »in ihrer unauflöslichen mystisch/universalen und politisch/partikularen Doppelstruktur«¹³⁹ verstanden werden. So stellt sich die Frage immer wieder neu, mit wem und wie solidarisch gehandelt werden soll. Metz spricht außerdem von einer »solidarischen Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der alle Menschen ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft«¹⁴⁰. In dieser solidarischen Hoffnung »hofft der Christ nicht primär für sich selbst, sondern für die anderen und darin für sich«¹⁴¹.

128 Vgl. Metz, GiG, 73.

129 Ebd., 220.

130 Ders., ZB, 121.

131 Ders., GiG, 81.

132 Ebd., 113.

133 Ebd., 175.

134 Ders., ZB, 201.

135 Vgl. ebd., 110.

136 Ders., GiG, 73.

137 Vgl. ebd., 85.

138 Vgl. ebd., 220.

139 Ebd., 223.

140 Metz, GiG, 19.

141 Ebd., 89.

So verstandene christliche Solidarität ist parteilich mit den Leidenden und daher mehr als Sympathie zwischen Verbündeten oder Altruismus.¹⁴² Es geht dabei eben nicht um ein Zweckbündnis zwischen gleichrangigen Partner*innen, sondern um »eine unkalkulierte Parteilichkeit für die Schwachen und Nichtvertretenen«¹⁴³. In diesem Punkt schließt sich Metz der Kritik Peukerts an Theorien kommunikativen Handelns an, die von gleichberechtigten Gesprächspartner*innen ausgehen und damit die unterschiedlichen Voraussetzungen für kommunikatives Handeln nicht berücksichtigten.¹⁴⁴ Ist in diesen Theorien die Vernünftigkeit eine Voraussetzung der Anerkennung, so ist es für das christliche Denken die Bedürftigkeit.¹⁴⁵

Nach Butlers Überlegungen darf Solidarität nicht als wechselseitige Liebe missverstanden werden, sie zeigt sich darin, einander zu sagen: »Du bist betrauerbar, dein Verlust ist nicht hinnehmbar, ich will, dass du lebst, ich will, dass du leben willst, nimm meinen Wunsch als deinen, denn deiner ist schon meiner.«¹⁴⁶ Solidarität entsteht dabei nicht unbedingt und bevorzugt »aus absichtlichen, wohlüberlegten Vereinbarungen«¹⁴⁷. Sie ist vielmehr eine mögliche Folge des Ausgesetzteins des Körpers und beinhaltet daher auch einen Aspekt der Unwählbarkeit. Butler beschreibt das eindrücklich so: »Die Leute, die man auf oder abseits der Straße trifft, im Gefängnis oder in der Peripherie, auf dem Weg, der noch keine Straße ist, oder in welchem Keller auch immer diejenigen stecken mögen, mit denen eine Koalition derzeit möglich wäre: Es sind nicht unbedingt die, die man sich ausgesucht hätte.«¹⁴⁸ Dabei handelt es sich um eine »nicht-substanzialistische[n] Konzeption der Solidarität«¹⁴⁹, also einer Solidarität, die nicht auf Identitäten fokussiert ist.

5.4 Verantwortung der Ungewählten

Mit dem Verweis auf die biblische Tradition fordert Metzt neben einer universalen Solidarität auch einen Universalismus der Verantwortung.¹⁵⁰ Aus dem Gleich-

¹⁴² Vgl. ebd., 222.

¹⁴³ Ebd., 119.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 224. Er verweist dazu auf Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 283.

¹⁴⁵ Vgl. Metz, GiG, 224. Er verweist dazu auf Füssel, Kuno, Das praktische Fundament der Glaubenssätze, in: Molden, Otto (Hg.), Konflikt und Ordnung. Europäisches Forum Alpenbach 1977, Wien 1978, 49–53.

¹⁴⁶ Butler, MdGew, 246.

¹⁴⁷ Dies., pTV, 199.

¹⁴⁸ Ebd., 199.

¹⁴⁹ Dies., RdK, 133.

¹⁵⁰ Vgl. Metz, ZB, 200.

nis vom barmherzigen Samariter lässt sich ableiten: »Nächster und damit Partner unserer Zuständigkeit ist nie nur der, den wir von uns aus als solchen ansehen und zulassen.«¹⁵¹ Verantwortung ergibt sich also nicht nur aufgrund von vorhandener sozialer Nähe und bewussten Entscheidungen. Hingegen gilt: Der »Umfang der Verantwortung ist prinzipiell unbegrenzt. Kriterium für Maß und Umfang ist und bleibt – das fremde Leid«¹⁵².

Butler beschäftigt sich ebenfalls mit der Frage der Verantwortung (responsibility), denn aus ihrer Kritik einer individualistischen Ethik des souveränen Subjekts ergeben sich dafür wichtige Folgen. Butler kritisiert ein neoliberales Verständnis von Verantwortung, dass grundlegend individualistisch geprägt ist, denn dabei geht es vor allem darum, eine unternehmerische Haltung des Einzelnen zu etablieren.¹⁵³ Sie denkt Verantwortung vielmehr von der Interdependenz des Körpers, seiner Sozialität und Ausgesetztheit her.¹⁵⁴ Wie bereits beschrieben, versteht Butler individuelle Handlungen als bedingt, so »dass wir von eben dem, was unser Handeln bedingt, keine vollständige Rechenschaft geben, keine konstitutive Grenze angeben können«¹⁵⁵. Doch gerade dieser Zustand ist »paradoxerweise die Grundlage unserer Zurechenbarkeit«¹⁵⁶. Daraus folgt allerdings nicht, dass Subjekte keine Verantwortung tragen würden und stattdessen gesellschaftliche Umstände allein verantwortlich gemacht werden: »Einerseits wird auf uns eingewirkt, andererseits handeln wir, und unsere ›Verantwortung‹ liegt in der Verbindung zwischen den beiden.«¹⁵⁷ Verantwortung lässt sich auch deswegen nicht auf einen Akt des Individuums reduzieren, weil ihr Grund in der Ausgesetztheit des Körpers und der Sozialität des Lebens liegt.¹⁵⁸ Deshalb lässt sich sagen: »Wenn ich verantwortlich handle, mehe ich nicht meine Tugendhaftigkeit, sondern überantworte mich jener breiteren Gesellschaftlichkeit, die ich bin.«¹⁵⁹

Wenn Verantwortung auf der Ausgesetztheit, auf der konstitutiven Relationalität des Lebens als Körper und der sich daraus ergebenden Interdependenz basiert, kann sie nicht »isoliert vom Anderen«¹⁶⁰ gedacht werden. Daraus ergibt sich die Frage: »Für welches ›Wir‹ bin ich am Ende verantwortlich?«¹⁶¹ Butler widerspricht der Auffassung, dass Zugehörigkeit ein geeignetes Kriterium für Verantwortung ist.

¹⁵¹ Ebd., 200.

¹⁵² Ebd., 201.

¹⁵³ Vgl. Butler, MdE, 144.

¹⁵⁴ Vgl. dies., RdK, 39.

¹⁵⁵ Dies., KeG, 116.

¹⁵⁶ Ebd., 116.

¹⁵⁷ Dies., GL, 33.

¹⁵⁸ Vgl. dies., KeG, 101.

¹⁵⁹ Dies., MdE, 151.

¹⁶⁰ Dies., GL, 64.

¹⁶¹ Butler, RdK, 41.

Daraus würde nämlich folgen, »dass ich Verantwortung nur für jene trage, die mir in der einen oder anderen Weise erkennbar ähneln«¹⁶². Und es stellt sich die Frage nach der Verantwortung »jenen gegenüber, die wir nicht kennen, jenen, die unser Gefühl von Zugehörigkeit in Fragen stellen«¹⁶³. Butler verweist hier auf das Konzept der ungewählten Kohabitation bei Hannah Arendt.¹⁶⁴ Arendt zeigt auf, dass »wir keine Wahl haben, mit wem wir auf der Erde zusammenleben«¹⁶⁵. In dieser ungewählten Pluralität als Grundlage der Freiheit sieht Arendt die Bedingung dafür, dass der Mensch als zoon politikon verstanden werden kann. Daraus wiederum leitet sie die Pflicht ab, diese Pluralität zu erhalten. So ergibt sich wiederum die Pflicht, Verantwortung nicht allein auf Ähnlichkeit zurückzuführen, denn »wer ›wir‹ auch sein mögen – auch uns hat sich niemand ausgesucht, auch wir sind ohne irgendjemandes Zustimmung auf dieser Erde aufgetaucht«¹⁶⁶. Daraus leitet Arendt die Notwendigkeit eines politischen Gemeinwesens ab, »das für die Gleichstellung notwendig unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen sorgt«¹⁶⁷. Der Frage nach der Verantwortung liegt daher die Aussage zugrunde: »Wir alle sind [...] die Ungewählten, aber wir sind eben auch alle gemeinsam ungewählt.«¹⁶⁸ Oder anders gesagt: Daraus, »dass alle Menschen das gleiche Recht haben, die Erde zu bewohnen«¹⁶⁹, ergibt sich die Verpflichtung, »uns zu bemühen, den ultimativen Wert dieser ungewählten sozialen Welt zu bejahen«¹⁷⁰. Und zwar indem wir »Freiheit in einer Weise ausüben, die der Gleichwertigkeit von Leben notwendig verpflichtet ist«¹⁷¹.

Butler denkt auch darüber nach, inwiefern Verantwortung zur Herstellung eines ›wir‹ beiträgt: »Kann es nicht sein, dass das ›Ich‹ sich mit der Übernahme von Verantwortung zumindest in Teilen als ›Wir‹ erweist?«¹⁷² Doch wer ist dieses ›wir‹? ›Wir‹ erweist sich anhand von Trauer, es zeigt sich anhand dessen, »um welche Leben wir trauern und um welche nicht«¹⁷³. Nur wer betrauerbar ist gehört zum ›wir‹. Mit Levinas weist Butler darauf hin, dass dieses ›wir‹ immer schon durch Alterität

¹⁶² Ebd., 41.

¹⁶³ Dies., KuA, 15.

¹⁶⁴ Vgl. dies., pTV, 148.

¹⁶⁵ Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 36.

¹⁶⁶ Dies., pTV, 154.

¹⁶⁷ Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 36.

¹⁶⁸ Dies., pTV, 154.

¹⁶⁹ Ebd., 151.

¹⁷⁰ Ebd., 161.

¹⁷¹ Ebd., 161f.

¹⁷² Dies., RdK, 41.

¹⁷³ Dies., KuA, 18.

unterbrochen ist und stellt fest: »[D]ie Pflichten, die ›wir‹ haben, sind eben jene, welche die Grenzen unserer etablierten Vorstellung von diesem ›Wir‹ durchbrechen«¹⁷⁴.

Nun stellt sich die Frage, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit Verantwortung übernommen werden kann und es möglich ist, dem Anspruch des Anderen gerecht zu werden. Butler verweist hier auf Levinas, der erklärt, »dass der Anspruch an mich schon ergeht, bevor ich ihn zur Kenntnis nehme und dass er ein inauguratives Moment meines eigenen Seins ist«¹⁷⁵. Butler stimmt zwar zu, wendet allerdings ein, dass es nur möglich ist, diesem Anspruch gerecht zu werden, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind. Um einem anderen Menschen gegenüber verantwortlich zu handeln, muss zunächst die Voraussetzung erfüllt sein, dass dieser überhaupt als Mensch wahrgenommen werden kann und das ist nicht immer der Fall.

Eine weitere Voraussetzung ist die Empfänglichkeit für den Anspruch.¹⁷⁶ Dabei ist »Empfänglichkeit kein rein subjektiver Zustand [...], sondern eine Art und Weise der Reaktion auf das, was wir vor uns haben, mit den Mitteln, die uns zur Verfügung stehen«¹⁷⁷. Ein Anspruch ist also immer etwas Vermitteltes und in dieser Vermittlung wirken »Formen und Rahmen, die mich erst für diesen Anspruch empfänglich machen«¹⁷⁸. Daher ist eine Empfänglichkeit für den Anspruch der Anderen nicht per se gegeben, sondern durch die normativen Rahmungen der Erscheinungssphäre und der Anerkennbarkeit begrenzt.¹⁷⁹ So muss gefragt werden: »Was lässt ein Leben in seiner Verletzbarkeit und seiner Schutzbedürftigkeit sichtbar werden, und was hindert uns daran, andere Leben auf diese Weise zu sehen?«¹⁸⁰ Oder anders gesagt: »Vielleicht können wir uns dieser Verantwortung nur durch eine kritische Reflexion auf jene Ausschlussnormen bewusst werden, die Bereiche der Anerkennbarkeit erst konstituieren.«¹⁸¹

5.5 Auswertung

Sowohl Butler als auch Metz verknüpfen (christliche) Ethik und Politik ausdrücklich miteinander. Dabei gehen beide davon aus, dass sich Verantwortlichkeit nicht allein aus Ähnlichkeiten oder Zugehörigkeiten ableiten lässt. Wie dargestellt, unterscheiden sich ihre ethischen Konzepte allerdings hinsichtlich ihres Subjektverständnisses.

¹⁷⁴ Dies., RdK, 21.

¹⁷⁵ Ebd., RdK, 165.

¹⁷⁶ Vgl. dies., MdE, 98.

¹⁷⁷ Dies., RdK, 54.

¹⁷⁸ Ebd., 165f.

¹⁷⁹ Vgl. dies., KuA, 36.

¹⁸⁰ Ebd., 36.

¹⁸¹ Dies., RdK, 41f.

ses.¹⁸² Während Metz von einem souveränen Subjekt ausgeht, das Partei für die Armen und Schwachen ergreift, formuliert Butler eine Ethik des postsouveränen und gefährdeten Subjekts.

Eine von Metz beschriebene christliche Veränderungsethik zielt auf den Widerstand gegen ungerechtes Leid¹⁸³. Ihre Grundlage ist die Feststellung: »Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht.«¹⁸⁴ Diese ergibt sich aus einem biblisch begründeten Universalismus der Verantwortung, also einem unbegrenzten Umfang der Verantwortung des Subjekts. Für Metz ist christliche Solidarität daher konstitutiv universal, also allgemein und umfassend sowie parteilich mit den Leidenden.

Butlers Ethik steht im Kontext ihrer Analyse von diskursiven Anerkennungsnormen und normativ begrenzten Erscheinungssphären, durch die die Möglichkeit einer universalen Solidarität hinterfragt wird. So wie Anerkennung aufgrund ihrer konstitutiven Exklusion nicht auf alle ausgedehnt werden kann, kann auch Solidarität nie universal sein, da sie wiederum auf Anerkennung beruht. Denn nur wer sichtbar, intelligibel und anerkennbar ist, dem kann auch Solidarität entgegengebracht werden. Diese Sichtbarkeit setzt wiederum Empfänglichkeit und Vermittlung voraus und ist damit bedingt. Der gleiche Einwand ergibt sich in Bezug auf die Aussage, dass »uns«¹⁸⁵ alles Leid angeht. Butler gibt zu bedenken, dass nicht alles Leid bzw. nicht alle Menschen sichtbar und erkennbar sind. Denn die bestehenden Anerkennungsnormen lassen einige Leben als schützenswert erscheinen und andere nicht. So sollte es zwar kein Leid der Welt geben, das ›uns‹ nicht angeht, de facto gibt es allerdings Leid auf der Welt, das nicht als solches erkannt wird bzw. werden kann.¹⁸⁶ Auch die Möglichkeit einer von Metz geforderten Parteilichkeit mit den Nichtvertretenen wird mit Blick auf Anerkennungsnormen fraglich, denn es kann keine Parteilichkeit mit denen geben, die nicht im Horizont der Ethik erscheinen können. Daraus folgert Butler, dass es die Aufgabe einer Ethik sein muss, ihren eigenen Horizont selbst noch einmal zu hinterfragen und damit Verantwortung für eine kritische Reflexion (und bestenfalls Verschiebung) der Anerkennungsnormen zu übernehmen. So stellt sich die Frage: Wer wird überhaupt innerhalb bestehender Erscheinungssphären als Ausgeschlossene/Nichtvertretene sichtbar?

Neben der Frage nach dem Horizont oder Rahmen einer Ethik beschäftigen sich Metz und Butler mit dem Thema Solidarität. Diese begreifen beide als etwas, das nicht kalkuliert oder geplant werden kann, denn als Beziehung ist sie gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht ausgesucht wurde. Bei Metz basiert diese

¹⁸² Siehe dazu Kapitel II 2.5

¹⁸³ Durch die Beschreibung des Leids als ›ungerecht‹ ergibt sich die, von Metz nicht thematisierte Frage, ob es auch ›gerechtes‹ Leid gibt und anhand welcher Kriterien dies entschieden wird.

¹⁸⁴ Metz, Mp, 161.

¹⁸⁵ Zur Performativität von Bezeichnungspraktiken s. Kapitel II 4.3

¹⁸⁶ S. dazu Kapitel II 1.1 und II 3.1

Überlegung auf seinem Verständnis des Nächsten als dem fremden Anderen, bei Butler auf der ungewählten Kohabitation. Daraus ergeben sich unterschiedliche Verständnisse der solidarischen Beziehung.

Solidarität drückt sich für Metz im Beistand, in »der Stützung und Aufrichtung des Subjekts«¹⁸⁷ aus. Es geht darum, sich den bedrohten Anderen zuzuwenden und ihre Subjektwerdung durch solidarische Kämpfe zu ermöglichen, also um »ein befreiendes Handeln im Interesse der Anderen, der Minoritäten etwa«¹⁸⁸. Metz fragt weiter danach, woher die »Kraft zu jener Selbstlosigkeit«¹⁸⁹ kommen kann. Für ihn ist es die Gottes- und Nächstenliebe, die zur universalen Solidarität »unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die Anderen«¹⁹⁰ befähigt und ermutigt.

Butler gründet ihre Ethik in der gemeinsamen Gefährdetheit, in der Ausgesetztheit des Körpers und der Sozialität des Lebens. Verantwortung und Solidarität sind aus dieser Analyse heraus keine selbstlosen Tugenden, sondern Folgen »jener breiteren Gesellschaftlichkeit, die ich bin«¹⁹¹. Sie ergeben sich, mit Arendt gesprochen, aus dem (eigennützigen) Ziel, die ungewählte Kohabitation aufrechtzuerhalten. Dementsprechend liegt die Motivation oder Kraft zur Verantwortung im Wissen um die gemeinsame Ungewähltheit.

Die unterschiedlichen Verständnisse der Verantwortung und Solidarität¹⁹² haben Folgen für die Charakterisierung des solidarischen Verhältnisses. So fragt Butler danach, wie es möglich ist, sich zusammenzuschließen und solidarische Bündnisse zu bilden, um gemeinsam handlungsfähiger zu werden.¹⁹³ Metz hingegen beschreibt das Verhältnis »der Einen« zu »den Anderen« und betreibt damit eine Ethik aus der Perspektive »der Einen«. Dabei liegt sein Fokus auf dem solidarischen Subjekt, das im Interesse der Unterdrückten handeln soll. Allerdings klärt er nicht genauer, wie und ob dieses Interesse der Anderen überhaupt bestimmt werden kann, obwohl dies für eine praktische Solidarität von Bedeutung wäre. Dabei versteht er Solidarität als Beistand, Aufrichten, Stützen oder allgemeiner als Zuwendung »von – zu«. Auf diese Weise bleiben Fragen nach dem Handeln der Ausgeschlossenen oder einem gemeinsamen Handeln von Ausgeschlossenen und Nicht-Ausgeschlossenen

¹⁸⁷ Metz, GiG, 220.

¹⁸⁸ Ders., ZB, 72.

¹⁸⁹ Ebd., 72.

¹⁹⁰ Ebd., 18.

¹⁹¹ Butler, MdE, 151.

¹⁹² Weder Metz noch Butler nehmen übrigens eine genaue Unterscheidung dieser beiden Begriffe vor.

¹⁹³ S. dazu Kapitel II 7.4

unbehandelt. So ergibt sich die Frage: Kann es Formen der Zuwendung geben, die einen Paternalismus¹⁹⁴ nicht verstetigen oder reproduzieren?¹⁹⁵

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in beiden Ansätzen Ethik und Politik eng miteinander verknüpft sind, jedoch unterschiedlich pointiert ausgearbeitet werden. Sowohl Butler als auch Metz verstehen Solidarität als eine Form der unkalkulierbaren Beziehung, jedoch begründen sie die Notwendigkeit der Solidarität unterschiedlich. Während Metz eine christliche Veränderungsethik beschreibt und zur Selbstlosigkeit in der Unterstützung »der Anderen« aufruft, begründet Butler Solidarität mit einer gemeinsamen Gefährdetheit und der ungewählten Kohabitation. Dies hat Auswirkungen auf die Beschäftigung mit solidarischen Praktiken. Metz fokussiert sich dabei auf die Frage, wie »die Einen« solidarisch handeln können, Butler hingegen denkt darüber nach, wie es möglich ist solidarische Bündnisse zu bilden. Auch in der Frage nach dem Umfang der Solidarität gehen die Ansätze auseinander. Metz besteht auf einer universalen Verantwortung und Solidarität. Diese hält Butler aus diskurskritischen Überlegungen heraus für nicht möglich, da Anerkennung und somit auch Solidarität konstitutiv begrenzt sind. Sie plädiert daher für eine kritische Reflexion des diskursiven Rahmens ethischer Überlegungen.

-
- 194 Zum Begriff des Paternalismus s. Zude, Heiko Ulrich, Paternalismus. Fallstudien zur Genese des Begriffs (Angewandte Ethik 5) Freiburg i.Br. 2010. Zur Paternalismusgefahr im Zusammenhang mit der Option für die Armen s. auch Riedl, Anna Maria, Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (Gesellschaft – Ethik – Religion 8), Paderborn 2017, 63.
- 195 Zu dieser Frage aus diakonischer Perspektive s. Haslinger, Herbert, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche (UTB 8397), Paderborn/u.a. 2009, 343f.

