

4. Sprache

Die Beschäftigung mit der Sprache spielt in Butlers Theorien eine bedeutende Rolle. Als Vertreterin des linguistic turn geht sie davon aus, dass Sprache »Modus und Ort der Konstruktion sozialer Wirklichkeit«¹ ist, gleichzeitig ist Sprache diskursiv gerahmt. Denn Diskurse als »Systeme des Denkens und Sprechens«² sind »insofern produktiv, als sie das, was sich überhaupt sinnvoll formulieren lässt, ermöglichen«³. Butler sieht daher im Sprechen mehr als eine Deskription oder Kommunikation. Sprache ist vielmehr performativ und ihr Gebrauch ist politisch wirksam, sie hat die Macht zu handeln und Subjekte zu konstituieren.

Bei Metz stellt sich die Frage nach Sprache anders. Ohne sich auf diskurstheoretische Überlegungen zu beziehen, fragt er danach, worüber auf welche Weise gesprochen wird. Sein Augenmerk richtet sich also auf inhaltliche Aspekte des theologischen Sprechens und die Feststellung, dass Leiden oft nicht zur Sprache gebracht wird. Hinzu kommt seine kritische Auseinandersetzung mit der von Foucault gestellten Frage: Wer spricht?

Um der Thematik nachzugehen stelle ich zunächst Metz kritische Analyse der (theologischen) Sprache dar (4.1). Anschließend widme ich mich der Funktion von Sprache in Butlers Theorien, wobei der Schwerpunkt auf sprachlicher Konstitutions- (4.2) und Handlungsmacht (4.3) liegt. In der Auswertung (4.4) folgt eine Auseinandersetzung mit den verschieden formulierten Fragestellungen: »Wer spricht?« (Foucault), »Wie nach Auschwitz sprechen?« (Metz), »Wer leidet?« (Metz), »Wer zählt?« (Butler).

1 Villa, Paula-Irene, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York ²2012, 19.

2 Ebd., 20.

3 Ebd., 20.

4.1 Leid zur Sprache bringen

Metz beschäftigt sich in unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem Thema Sprache, die hier anhand der folgenden drei Fragen skizziert werden sollen: Welche Sprache wird gesprochen? Wird Leid zur Sprache gebracht? Wer spricht von Gott?

Er versteht die sogenannte Gotteskrise auch als Sprachkrise, denn »Gott kommt [...] nicht mehr vor«⁴. Dabei ist eine Rede von Gott allerdings nicht ohne die Rede zu Gott, also den Gebeten, denkbar, wobei Gebete keinen Glauben voraussetzen, sondern durch sie auch gesagt werden kann, »dass man nicht glaubt, wenn man nur versucht, es – Gott zu sagen«⁵. Metz charakterisiert das Christentum als eine »Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in praktischer Absicht«⁶, was sich an der Bedeutung von Narrationen in der Bibel sowie in der christlichen Nachfolge zeigt. Das Christentum und seine Großerzählungen⁷ basieren auf Gründungserzählungen, die »historisch durchwachsene Erzählungen sind«⁸. Daher ist auch eine »narrativ-praktische Grundverfassung der Theologie«⁹ geboten, die durch eine rein argumentative Theologie gefährdet ist.¹⁰ Metz wirbt daher für »eine andere Art, geschehene und wirkende Erlösung [...] zur Sprache zu bringen«¹¹, also eine andere Rhetorik. Denn eine Theologie, die die Bedeutung der Erzählung für das Christentum in ihrer eigenen Praxis nicht wertschätzt, läuft Gefahr, das Thema zu verfehlten.¹² Metz betreibt also eine »theologische Apologie des Erzählers«¹³. Dabei wird deutlich, dass christliche Nachfolgegeschichten immer einen appellativen Charakter haben, denn »sie suchen im Erzählen der Geschichte das zuhörende Subjekte zu verwandeln und damit zur Nachfolge zu disponieren«¹⁴.

Dabei stellt sich die Frage danach, wie bzw. welche Sprache gesprochen wird. Metz stellt fest, dass die Rede von Gott häufig von einer »Verblüffungsfestigkeit gegenüber allen Katastrophen und allen leidvollen Erfahrungen der Nichtidentität«¹⁵ geprägt ist. Sein Anliegen ist es, dies zu ändern: »Gesucht ist eine Sprache, [...] die vom Mut zur persönlichen Umkehr ebenso spricht wie vom Mut zum Wachen, zum

4 Metz, Mp, 82.

5 Ebd., 82.

6 Ders., GiG, 205.

7 Vgl. ebd., 209.

8 Ders., Mp, 228.

9 Ders., GiG, 197. (S. dazu ausführlich Metz, GiG, 197–210.)

10 Vgl. ebd., 206.

11 Ebd., 134.

12 Vgl. ebd., 206.

13 Ebd., 197.

14 Ebd., 64.

15 Ders., Mp, 99.

Aufwachen«¹⁶. Die Rede von Gott gründet dabei in der Rede zu Gott, also in der Sprache der Gebete, die »viel beunruhigender, viel ungetrosteter, viel weniger harmonisch, [...] viel widerstandsfähiger, viel weniger geschmeidig und anpassungsbereit, viel weniger vergesslich«¹⁷ ist. Die Sprache der Gebete ist daher keine »Sprache der trostreichen Beruhigung des Leids, sondern der ungetrosteten Rückfrage aus dem Leid«¹⁸, sie ist »eine Leidenssprache, eine Krisensprache, eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache des Aufschreis«¹⁹. Zu ihr gehört auch das Aushalten der Differenz zwischen dem Göttlichen und dem menschlichen Glauben, also das »Eingeständnis des Nichtwissen- und Nichtsagenkönnens«²⁰, wodurch die Gebetssprache eine ›arme‹ Sprache und eine Sprache des Schreis aufgrund des Leidens an Gott ist.²¹ Der Schrei ist dabei »vor allem der dramatische Ausdruck für jenes in der Theodizeefrage ausführlich erörterte Vermissungswissen«²².

Metz fragt also, worüber nicht gesprochen wird und klagt besagtes Vermissungswissen gegenüber der Theologie ein. Er formuliert ein »Erschrecken darüber, daß man der christlichen Gottesrede üblicherweise die himmelschreiende Leidensgeschichte der Schöpfung so wenig ansieht und anhört«²³. Theologie kann nach Auschwitz nicht »ungerührt [...] einfach weiterreden«²⁴, sie muss die Leidensgeschichte zum »Horizont und Korrektiv des Handelns und Sprechens«²⁵ machen. Das bedeutet konkret eine Veränderung der »Formulierung der christlichen Gottesrede«²⁶ aufgrund der dem Evangelium widersprechenden Unterdrückungsverhältnisse. So fragt Metz: »Müsste nicht wenigstens jetzt – nach dieser Katastrophe – die Frage nach Ort und Rang der menschlichen Leidensgeschichte im Logos der Theologie auftauchen?«²⁷ Oder anders: »Sprechen wir als christliche Theologen heute so, wie wir gestern, vor Auschwitz gesprochen haben?«²⁸

Dafür ist es zentral, »fremdes Leid zur Sprache zu bringen«²⁹, wobei die Anerkennung der Autorität der Leidenden eine Möglichkeit ist, wie das Leid der

16 Ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 25.

17 Ders., *Mp*, 99.

18 Ebd., 91.

19 Ebd., 37.

20 Ebd., 105.

21 Vgl. ebd., 32, 105.

22 Ebd., 99f.

23 Ders., *ZB*, 172.

24 Ders., *Mp*, 48.

25 Ders., *GiG* 224.

26 Ebd., 13.

27 Ders., *Mp* 59.

28 Ebd., 50.

29 Ders., *ZB*, 201.

»Vielen hörbar zur Sprache gebracht werden könnte«³⁰. Daraus ergibt sich nicht nur eine Änderung des Inhalts des Sprechens, sondern auch der Sprache selbst, die klein, arm und verletzbar³¹ sowie gefährdeter und ungeschützter³² wird. Es gilt, die »menschliche[n] Leidensgeschichte [...] zur Lehrerin der Gottessprache zu machen«³³. Eine solche theodizeesensible Sprache ist dabei »eine Rede, die nicht eigentlich eine Antwort, sondern immer eine Frage zu viel hat«³⁴. Als Beispiel für eine Theologie in armer Sprache kann »eine Karsamstagssprache der Christologie, die nicht [...] eine reine Siegersprache ist«³⁵ gelten. Ein weiteres Beispiel ist die biblische Gottesrede, »die durch eine Frage elementar ›gebrochen‹ ist, durch die [...] Theodizeefrage«³⁶. Von Gott lässt sich demnach nur in einer leidempfindlichen Sprache sprechen.³⁷

Neben der Frage danach, welche Art der Sprache gesprochen wird und ob das Leid zur Sprache kommt, stellt sich aber auch die Frage danach, wer eigentlich von Gott spricht. So bezeichnet Metz die Frage: »Wer redet – wann und wo – für wen und in welcher Absicht – von Gott?«³⁸ als konstitutiv für die Theologie. Mit Bezug auf die Lehrdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils plädiert Metz gegen eine kirchliche Betreuungsmentalität und für die Mündigkeit aller Gläubigen. Dieses »Subjektwerden aller Glaubenden in der Kirche«³⁹ bedeutet, dass beispielsweise Laien oder Nicht-Theolog*innen in der Kirche nicht »nur Adressaten, sondern [...] Subjekte der Glaubenssprache«⁴⁰ sein sollen. Selbst zur Sprache zu finden ist also ein wichtiges Kriterium um Glaubenssubjekt zu werden.⁴¹ Daher ist es eine Aufgabe der Theologie, das »(auch sprachliche) Dabeiseinkönnen des Volkes in der Kirche«⁴² zu unterstützen und dafür einzustehen, »daß die Leute ›dabeisein‹, ›mitmachen‹ können,

30 Ders., GiG, 54.

31 Vgl. ders., Mystik der offenen Augen, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 64.

32 Ders., Mp, 72.

33 Ebd., 113.

34 Ebd., 153.

35 Ebd., 23. Zum Karsamstag bei Metz s. auch Zechmeister, Martha, Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 50–78. Zur Karsamstagsexistenz siehe Wiese, Hans-Ulrich, Karsamstagsexistenz. Eine Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst, Regensburg 2002.

36 Metz, Mp, 153.

37 Vgl. ders., ZB, 201. Ders., GiG 185, 202.

38 Ders., Mp, 231.

39 Ebd., 93.

40 Ebd., 93.

41 Vgl. ders., GiG, 147.

42 Ebd., 149.

daß sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt der Kirche werden«⁴³, damit eben nicht nur Theolog*innen und Kleriker von Gott sprechen, sondern alle Glaubenden.

Über die Frage nach der Sprache der Leidenden und ihrem Platz im kommunikativen Handeln, gerade auch nach Auschwitz, haben Metz und Jürgen Habermas kontrovers diskutiert.⁴⁴ So fragt Metz »ob es denn so ausgemacht sei dass die letzte Intention der menschlichen Sprache die Verständigung sei und nicht vielleicht doch – der Schrei«⁴⁵. Oder er wirft Habermas vor:

»In diesen ›Kleinen Politischen Schriften‹ kann man die eindrucksvolle Bemerkung lesen, Auschwitz habe das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt. Hätte aber eine solche Aussage nicht auch Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch auch alle Wunden?«⁴⁶

Metz spricht sich dabei klar gegen eine Trennung von memoria und ratio aus und stellt dem Konzept der kommunikativen Vernunft seinen Ansatz einer anamnetischen Vernunft gegenüber.

4.2 sprachliche Konstitutionsmacht

Butler geht, wie bereits dargestellt, davon aus, dass das Subjekt durch die Sprache, genauer durch die Anrufung, konstituiert wird. Daher lässt sich auch davon sprechen, dass »die ›Existenz‹ des Subjekts in einer Sprache ›verwickelt‹«⁴⁷ ist. Sie bezieht sich dabei vor allem auf das Konzept der Interpellation bei Louis Althusser.⁴⁸ Zur sprachlichen Konstitution gehören die Ansprache sowie die Namensgebung. Diese Konstitution ist nicht so zu verstehen, dass sie den Körper »im wörtlichen Sinn ins Dasein bringt oder ernährt. Vielmehr wird eine bestimmte gesellschaftliche Existenz des Körpers erst dadurch möglich, daß er sprachlich angerufen wird«⁴⁹. Oder anders gesagt: Wir beginnen erst »in dem Augenblick des Angesprochenwerdens sozusagen in gewisser Hinsicht zu existieren«⁵⁰. Dabei handelt es sich um eine

43 Ebd., 146.

44 Vgl. dazu bspw. Arens, Edmund, Eine mühsame Allianz. Jürgen Habermas und Johann Baptist Metz, in: Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus 112, 7–8 (2018) 28–30.

45 Metz, Mp, 100.

46 Ebd., 220.

47 Butler, HS, 51.

48 Vgl. ebd., 44–51. Bzw. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie (Positionen 3), Hamburg 1977, 108–153.

49 Butler, HS, 15.

50 Dies., GL, 155.

konstitutive Voraussetzung von Leben, weil »wir nicht existieren können, ohne den Anderen anzusprechen und von ihm angesprochen zu werden«⁵¹ Die Konstitution geschieht also »noch vor der Ausbildung unseres Willens«⁵². Dabei nimmt Butler keine positivistische Beschreibung des Anderen vor, sondern beschreibt eine »Situation des Angesprochenseins, die Forderung, die von anderswo an uns herantritt, manchmal ein namenloses Anderswo«⁵³.

Doch solch eine Ansprache kann auch bedrohend wirken, denn »adressiert werden trägt ein Trauma in sich«⁵⁴. Eine Adressierung kann den Effekt haben, den* die Adressierte*n festzuschreiben und zu lähmten, allerdings eröffnet sie auch die Möglichkeit einer sich widersetzenen Antwort.⁵⁵ Ähnliches gilt für die Namensgebung: »Ein Name tendiert dazu, das Benannte festzuschreiben, es erstarren zu lassen, zu umgrenzen«⁵⁶. Es ist also davon auszugehen, »daß der Körper durch die Anredeformen wechselweise erhalten und bedroht wird«⁵⁷. Die sprachliche Konstitutionsmacht ist unabhängig davon wirksam, ob die Benannte sich diese aneignet bzw. überhaupt erkennt⁵⁸ und ob eine Benennung überhaupt intendiert ist.⁵⁹ Die Wirksamkeit liegt vielmehr in der Geschichtlichkeit des Namens und seiner Wiederholung in einer Bezeichnungskette, durch die dessen Bedeutung konstituiert wurde.⁶⁰ Dem Namen kommt also Macht zu, er eröffnet das sprachliche Dasein und kann ebenso verletzen. Dies gilt ebenso für die Sprache im Allgemeinen: »Wenn die Sprache den Körper erhalten kann, so kann sie ihn zugleich in seiner Existenz bedrohen.«⁶¹

Butler unterscheidet zwischen der Macht des Namens, die eine sprachliche Existenz ermöglicht und der Macht der Benennung, die eine gesellschaftliche Existenz ermöglicht und der das Subjekt unterworfen bleibt. Denn auch »nachdem das Subjekt einen Eigennamen erhalten hat, bleibt es der Möglichkeit unterworfen, erneut benannt zu werden«⁶². In diesem Sinne korrespondiert die Macht der Benennung mit der Macht des Namens. Eine Benennung kann verletzen und dies ist »eine fortwährende Bedingung des sprechenden Subjekts«⁶³. Eine sol-

51 Dies., KeG, 45f.

52 Dies., CL, 155.

53 Ebd., 155.

54 Dies., KeG, 95.

55 Vgl. dies., HS, 10. S. dazu auch Kapitel II 7.1

56 Butler, HS, 61.

57 Ebd., 14.

58 Vgl. ebd., 55.

59 Vgl. ebd., 64.

60 Vgl. ebd., 63.

61 Ebd., 16.

62 Ebd., 53.

63 Ebd., 53.

che Benennung wird jedoch nicht von einem als souverän verstandenen Subjekt vorgenommen, da »das benennende Subjekt immer ebenfalls benannt ist«⁶⁴. Die bei einer Benennung verwendeten sprachlichen Bezeichnungen können sowohl verletzend als auch anerkennend wirken. Sie sind »Effekte und Instrumente eines gesellschaftlichen Rituals, die oftmals durch Ausschluß und Gewalt über die sprachlichen Bedingungen einer Überlebensfähigkeit der Subjekte entscheiden«⁶⁵.

4.3 sprachliche Handlungsmacht

Butler versteht Sprache als Handlung, als ein Werkzeug und in Form der Ansprache auch als eine konstituierende Macht. Sie beschreibt dies folgendermaßen: »Wir tun Dinge mit der Sprache, rufen mit der Sprache Effekte hervor, und wir tun der Sprache Dinge an; doch zugleich ist die Sprache selbst etwas, was wir tun.«⁶⁶ Sprache steht außerdem in einer engen Beziehung zum Körper, da »das Sprechen selbst eine körperliche Handlung ist«⁶⁷. Zugleich ist Sprache ein soziales Phänomen, denn in ihr »besteht immer ein Verhältnis von Geben und Nehmen«⁶⁸. Butler betont ausdrücklich, dass Sprechen eine Form des Handelns bzw. des Tuns⁶⁹ und somit ein Akt der Macht ist.⁷⁰ Neben einem Verständnis von Sprache als Konstitutionsmacht legt sie damit eine Theorie der sprachlichen Handlungsmacht vor.⁷¹

Als Grundlage dazu dient die Sprechakttheorie von John Langshaw Austin⁷², in der verschiedene Formen von Sprechakten unterschieden werden. An dieser Stelle sind besonders die illokutionären und perlokutionären Sprechakte von Bedeutung. Illokutionäre Akte rufen ihren Effekt im Moment des Sprechens hervor und tun dies mittels Konventionen; Sagen und Tun fällt also zusammen. Perlokutionäre Akte wirken mittels Konsequenzen und führen so zu bestimmten Ereignissen.⁷³ In beiden Fällen handelt Sprache machtvoll.⁷⁴ Diese sprachliche Handlungsmacht verknüpft Butler mit dem Konzept der Performativität im Anschluss an Jacques Derrida, Pierre Bourdieu und Eve Kosofsky Sedgwick. Performativität meint dabei eine »Eigenschaft sprachlicher Äußerungen, durch die im Moment des Äußerns etwas

64 Dies., MdE, 189.

65 Dies., HS, 16.

66 Ebd., 19.

67 Ebd., 22.

68 Dies., KeG, 82.

69 Vgl. ebd., 140.

70 Vgl. ebd., 137.

71 Vgl. dies., HS, 31.

72 Vgl. ebd., 11f.

73 Vgl. ebd., 24.

74 Vgl. dies., pTV, 42.

geschieht oder ins Leben gerufen wird⁷⁵. Performative Äußerungen sind also wirksam und rufen Effekte hervor. Daher spielt die performative Äußerung auch im Rahmen der Konstitution von Subjekten und deren Reformulierung eine entscheidende Rolle.⁷⁶ Performativität wirkt demnach konstruktiv, auch indem sie »eine praktische Wahrnehmung des Körpers herzustellen vermag«⁷⁷. Butler bemerkt: »Performative Äußerungen müssen nicht nur als Handlungen neu gedacht werden, die jemand, der Sprache öffentlich benutzt, ausführt, sondern gerade auch als gesellschaftliche Rituale, als wirkungskräftige Praxisformen«⁷⁸. Wie in Kapitel 7.5 gezeigt wird, ist Performativität dabei nicht auf sprachliche Handlungen beschränkt, sondern kann auch körperlichen Handlungen zukommen.⁷⁹

Ein Beispiel für die Handlungsmacht von Sprache ist *hate speech*, bei der sich deutlich zeigt, dass Sprache wirkmächtig ist und verletzen kann. Verletzung, als ein in erster Linie physisches Phänomen, kann dennoch durch Sprache hervorgerufen werden.⁸⁰ Hate speech kann als ein perlokutionärer Akt begriffen werden, denn es gibt eine Kluft, »die den Sprechakt von seinen künftigen Effekten trennt«⁸¹. Das heißt, dass »kein Sprechakt die Verletzung als Effekt vollziehen muß«⁸². Es ist also keineswegs gesagt, dass sprachliches Handeln immer effektiv handelt, was Austin als verfehlte performative Äußerungen beschreibt.⁸³ Es ist daher schwierig zu klären, in welchem Fall Wörter verletzen. Es sind nicht bestimmte Worte, die verletzen, es ist auch nicht alleine der Kontext, der darüber entscheidet, ob ein Wort verletzt oder nicht und es ist auch nicht alleine eine Frage der Interpretation.⁸⁴ Um zu entscheiden, ob Wörter verletzen, müssen die »Art und Weise des Einsatzes von Wörtern«⁸⁵, also die »Einsatzformen der Sprachmacht«⁸⁶, betrachtet werden. Doch die Verletzung liegt nicht allein im Effekt der Worte, sie ist vielmehr »der Modus der Anrede selbst [...], der das Subjekt anruft und konstituiert«⁸⁷. Der Grund für die Verletzbarkeit durch Sprache liegt also in der sprachlichen Existenz. Daraus folgt

75 Ebd., 41.

76 Vgl. dies., HS, 249.

77 Ebd., 249.

78 Ebd., 249.

79 Vgl. dies., pTV, 43.

80 Vgl. dies., HS, 14. S. dazu auch Morrison, Toni, *Mouth Full of blood. Essays, Speeches, Meditations*, London 2020.

81 Butler, HS, 31.

82 Ebd., 30.

83 Vgl. ebd., 33.

84 Vgl. ebd., 27.

85 Ebd., 27.

86 Ebd., 28.

87 Ebd., 10.

auch der enorme Effekt, den hate speech haben kann: »Durch das Sprechen verletzt zu werden bedeutet, daß man Kontext verliert, also buchstäblich nicht weiß, wo man ist.«⁸⁸ Damit geht auch ein Verlust der Selbstkontrolle einher, der damit zusammenhängt, dass »gerade die Unbeständigkeit des eigenen ›Ortes‹ innerhalb der Gemeinschaft der Sprechenden sichtbar«⁸⁹ wird.

Die Frage nach der Wirksamkeit der Sprache stellt sich auch für die Verwendung von Begriffen in theoretischen Auseinandersetzungen. Butler nutzt beispielsweise Begriffe wie »Leben« oder »das Soziale«. Das bedeutet für sie jedoch nicht, einen Begriff »als ein ›Gegebenes‹ zu betrachten, sondern nur, dass ich auf seine Wichtigkeit insistiere⁹⁰. Und doch kann eine Analyse Begriffe als gegeben setzen, um dadurch die von ihnen ausgehende Wirkung untersuchen zu können.⁹¹

4.4 Auswertung

In dieser Auswertung stehen folgende Fragen im Mittelpunkt: »Wer spricht?« (Foucault), »Wie nach Auschwitz sprechen?« (Metz), »Wer leidet?« (Metz), »Wer zählt?« (Butler).

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Gotteskrise thematisiert Metz auch immer wieder die Sprache. Er bezieht sich dabei auch direkt auf die Arbeiten von Foucault und zitiert aus dessen Archäologie des Wissens: »Es kann durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er.«⁹² Metz folgert: »Es geht hier offensichtlich um Rede, um Sprache, wenn es um den Tod Gottes und den Tod des subjekthaften Menschen geht.«⁹³ Das hier angeführte Zitat von Foucault findet sich in »Archäologie des Wissens« als Teil seiner rhetorischen Strategie gegen das humanistische Denken und beginnt mit: »Sie können nicht ertragen (und man kann sie auch ein wenig verstehen), wenn man ihnen sagt: ›Der Diskurs ist nicht das Leben: seine Zeit ist nicht die Eure; in ihm versöhnt Ihr Euch nicht mit dem Tode.‹«⁹⁴. Wie von Metz benannt, stehen also der Tod Gottes, der Tod des Subjekts und die Sprache im Verhältnis zueinander. Für Foucault

88 Ebd., 13.

89 Ebd., 13.

90 Dies., KHU, 333.

91 Vgl. ebd., 334.

92 Foucault, Michel, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 301.

93 Metz, Mp, 90.

94 Vgl. Foucault, Michel, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 301.

ist ›Subjekt‹ ein sprachliches Konstrukt, eine diskursive Praktik.⁹⁵ Sprache funktioniert demnach als produktives Bezeichnungsfeld und ist daher eine Möglichkeitsbedingung des Subjekts. Auf diesem Ansatz basiert auch Butlers Konzept des konstituierten Subjekts.⁹⁶

Metz weist also auf eine wichtige Frage der Diskurskritik hin: »Wer spricht?« Er bezeichnet sie als »Ausgangsfrage derer, die ausziehen, um nachzuweisen, dass es die der Sprache unterstellten Subjekte gar nicht gibt, weder göttliche noch menschliche. Es gibt keine Subjekte, heißt es da, sondern nur Diskurse, die sich zu Subjekten reimen lassen«⁹⁷. Die auch von Foucault behandelte Frage geht auf Nietzsche zurück⁹⁸ und wird von Foucault als erste Frage der Diskursanalyse bezeichnet.⁹⁹ Es handelt sich um die Frage nach der gesellschaftlichen Stellung des*der Sprechenden, also der Sprechpositionen und der dieser zugesprochenen Macht. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Sprechpositionen ihrerseits diskursiv gerahmt sind:

»Zum einen also leben Diskurse von der gesellschaftlichen Macht jener, die sich ihrer bedienen – zum anderen aber, und damit untrennbar verschränkt, ist diese gesellschaftliche Macht auch eine Position, die von bestimmten Diskursen als spezielle und mit Macht ausgestattete Sprecherposition erfordert, ermöglicht und vorgegeben wird.«¹⁰⁰

Neben dieser Ausrichtung auf Sprechhandlungen kann die Frage »Wer spricht?« auch anders gewendet werden, denn Foucault betreibt Diskursanalyse unter Durchstreichung von begründenden Autor*innen. Von wem eine Äußerung getätigt wurde spielt für die Frage nach Diskursen keine Rolle.¹⁰¹

In seiner Auseinandersetzung mit Foucault hält Metz fest:

»Ich frage mich, ob hier am Ende unsere gesamte gelehrte, strukturalistische und poststrukturalistische Semantik und Semiotik nicht mit einem höchst fragwürdigen Einstieg gearbeitet hat. Das Christentum jedenfalls empfiehlt einen Wechsel in der Ausgangsfrage. Für das Christentum lautet diese Ausgangsfrage nicht: ›Wer spricht?‹, sondern: ›Wer leidet?‹ So fragt Religion, wenn sie nach Subjekten fragt.

95 Ebenso wie z.B. ›Mensch‹. Vgl. Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971.

96 S. Kapitel II 2.2

97 Metz, Mp, 90f.

98 Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971, 370.

99 Vgl. Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 75f.

100 Sarasin, Philipp, Michel Foucault zur Einführung, Hamburg, 7/2020, 120.

101 Vgl. Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973, 178.

Und auch nach der Sprache des Menschen. Denn für sie gehört die Sprache nicht zuerst den Diskutierenden sondern den Leidenden.«¹⁰²

Er nimmt hier also einen Perspektivwechsel vor, indem er den Fokus weg von den Sprechenden hin zu den Leidenden verschiebt. Dennoch, Metz setzt sich nicht ausdrücklich mit den Subjekten der Leidenssprache und deren Konstitution auseinander, er behandelt das Thema, wie dargestellt, im Kontext der Rede der Theologie und Kirche von Gott. Allerdings wird angedeutet, dass Leiden auch mit Sprachlosigkeit verknüpft ist, wenn beispielsweise die Rede von den »sprachlos Vereinsamten«¹⁰³ ist. Im Zusammenhang mit Narrationen hingegen erwähnt Metz die Unterdrückten als Sprecher*innen, die Geschichten erzählen, »die eben nicht nur dazu verführen, die eigene Unterdrückung und die eigene Unmündigkeit zu zelebrieren; also gefährliche, freiheitssuchende Geschichten«¹⁰⁴. Dennoch bleibt vage, was damit gemeint ist, dass den Leidenden die Sprache »gehören« soll, denn der Fokus liegt hauptsächlich darauf, dass das Leiden in der Rede von Gott zur Sprache gebracht werden muss. Inwiefern allerdings die Leidenden selbst Subjekt der Leidenssprache sein können und was es dazu bedarf, dass sie gehört werden, bleibt dabei offen. Die Forderung nach Unterstützung des sprachlichen Dabeiseinkönnens als Aufgabe der Theologie formuliert Metz im Hinblick auf die Sprache von Gott, nicht vom Leiden. Dabei bleibt allerdings auch offen, wie diese Unterstützung konkret aussehen kann.¹⁰⁵

Da für Foucault Sprache nicht Instrument eines souveränen Subjekts ist, ist auch seine Frage danach, wer spricht nicht als Frage nach dem Subjekt gemeint, ebenso wenig würde er einem possessiven Verhältnis zwischen Mensch und Sprache zustimmen. Die Frage danach, wem die Sprache gehört, stellt sich für Foucault also nicht bzw. kann aus seinem Diskursverständnis heraus nur mit »niemandem« beantwortet werden. Denn der »Mensch« und sein »Sprechen« – als Denkformen – sind Produkte diskursiver Praktiken und Dispositive, und nicht diese Produkte des »Menschen«.

Die von Metz vorgeschlagenen Antwortmöglichkeiten haben eine andere Ebene im Blick. In Anlehnung an den Diskursbegriff bei Habermas ließe sich die Frage »Wem gehört die Sprache?« vielleicht mit »den Diskutierenden« beantworten – die Auseinandersetzung zwischen Habermas und Metz steht hier sicherlich im Hintergrund, beinhaltet aber andere Fragestellungen, als die Debatte um Foucault und

¹⁰² Metz, Mp, 91.

¹⁰³ Ders., *Mystik der offenen Augen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 186.

¹⁰⁴ Ders., GiG, 230.

¹⁰⁵ Hier stellt sich außerdem die Frage danach, inwiefern eine so verstandene Unterstützung paternalistische Züge aufweist.

wird daher an dieser Stelle nicht vertieft. Eine weitere Diskussion der Ansätze von Foucault und Metz (und anderen modernen Denker*innen) ist hier allerdings relevant und wird in dieser Arbeit indirekt mit Butler als Gesprächspartnerin geführt.

Metz zufolge soll die Sprache also den Leidenden gehören. Dahinter steckt möglicherweise die etwas andere Frage: »Wer soll sprechen?« oder »Wer sollte gehört werden?« Mit dieser Umformulierung ergibt sich eine inhaltliche Nähe zu einer zentralen Fragen Butlers: »Wer zählt?«, »Wessen Sprechen zählt?«, »Wessen Stimme zählt als Stimme?«¹⁰⁶. Dabei ist zu beachten, dass Metz eine Gründung theologischer Rede in methodologisch atheistischen Sprachtheorien (hier nennt er die Diskurstheorie als Beispiel) grundsätzlich ablehnt.¹⁰⁷ Das Anliegen der folgenden Auseinandersetzung besteht indes nicht in einer Gründung theologischer Rede, sondern in einer Befragung des Sprachverständnisses bei Metz.

Metz stellt die wichtige Forderung, Leid durch die Anerkennung der Autorität der Leidenden hörbar zur Sprache zu bringen. Bei der Forderung danach, etwas »zur Sprache zu bringen« handelt es sich um eine Frage der (sprachlichen) Repräsentation. Es geht also darum, dass etwas nur wahrgenommen und berücksichtigt werden kann, wenn es vorkommt, also repräsentiert wird. Wird das Leid verschwiegen, so bleibt bzw. wird es unsichtbar und damit bedeutungslos. Diese Forderung nach Repräsentation wird von Butler diskurskritisch hinterfragt: Wessen Leid ist als Leid erkennbar? Wessen Leid erscheint als Leid? Denn nur, wenn Leid als solches erkennbar wird, kann es auch zur Sprache gebracht werden. So geraten die produktiven und damit auch verwerfenden Anerkennungsnormen und die Begrenzung der Erscheinungssphäre in den Blick. Es kann demnach nicht davon ausgegangen werden, dass »alles Leid erkennbar und daher repräsentierbar ist.¹⁰⁸

Ob und wie Leid zur Sprache gebracht werden kann, ist für Metz auch eine Frage danach, welche Sprache gesprochen wird, hierin zeigt sich eine Sensibilität für die Wirkung von unterschiedlichen Sprechweisen. Dabei benennt er verschiedenen Sprachtypen: die Gebetssprache, die Leidenssprache, die Erzählung, die Krisensprache, die Karsamstagssprache und die Argumentationssprache. In diese Reihe gehören auch der Schrei und die Sprachlosigkeit, auch wenn es sich nicht um Sprachtypen im engeren Sinne handelt. Er fordert also eine leidempfindliche Sprache der Theologie¹⁰⁹ und eine »ganz neue Sprech- und Aussageweise der Kirche«¹¹⁰.

106 S. dazu Kapitel II 3.1

107 Metz, Mp. 115.

108 Die Frage, ob fremdes Leid überhaupt repräsentierbar ist wird in Kapitel II 6.2 und II 6.3 auf Grundlage der Ansätze von Suess und Spivak behandelt.

109 Dazu wäre eine Auseinandersetzung mit Paul Celan interessant, für den seine Dichtersprache zugleich Mördersprache war. S. dazu Emmerich, Wolfgang, Nahe Fremde. Paul Celan und die Deutschen, Göttingen 2020.

110 Metz, ZB, 19f. (Herv.i.O.)

Wie gesprochen wird ist also keineswegs unbedeutend, dass Sprechen aber repräsentieren kann bleibt unhinterfragt.

Butler versteht Sprache als performative Handlungsmacht und fragt danach, was das Sprechen, unabhängig davon welcher Sprachtyp genutzt wird, tut, also welche Wirkungen und Einsetzungsmechanismen beim Sprechen am Werk sind. Butler bezieht sich dabei unter anderem auf Toni Morrisons Aussage: »Die repressive Sprache repräsentiert nicht nur Gewalt; sie ist Gewalt.«¹¹¹ Von besonderem Interesse ist hier die Frage nach den sprachlichen Bezeichnungen. Diese können sowohl verletzend bzw. gewalttätig als auch anerkennend wirken und sie entscheiden damit über die sprachlichen Bedingungen der Überlebensfähigkeit. Es geht also um die Frage nach dem Gebrauch von Begriffen und dessen implizite Grenzziehungen. Metz nimmt in seinen Arbeiten Benennung wie »die Opfer«, »die Unterdrückten« oder »die Anderen« vor, um bestimmte Gruppen von Menschen und die Auswirkungen gesellschaftlicher Machtverhältnisse auf diese zu beschreiben. Ziel dessen ist, die Sichtbarmachung und Repräsentation des Leidens, um Solidarität zu ermöglichen und einzufordern.

Mit Butler kann danach gefragt werden, welche (unbeabsichtigten und dem Anliegen widersprechenden) performativen Auswirkungen diese Benennung haben kann. Es handelt sich also um die Frage, wie die sprachlichen Praktiken wirken. So geht es Butler beispielsweise darum, dass die sprachliche Praktik, »bestimmte Gruppen von Menschen unter dem Primärmerkmal der Gefährdung zusammenzufassen«¹¹², implizieren kann, diesen Menschen »ihre eigenen Netzwerke, Theorien und Analysen, ihre eigene Solidarität und ihre eigenen effektiven Oppositionskräfte«¹¹³ abzusprechen. So fordert sie auch eine »kritische Überprüfung der Kategorie »Minderheit««¹¹⁴. Auf diese Weise zeigt sich, dass durch Benennungen Ausschlüsse, wie in diesem Fall das Absprechen von Handlungsfähigkeit, reproduziert werden können. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass Benennungen nicht notwendig seien. Butler versucht daher einen anderen Umgang. Sie verzichtet weitestgehend auf Benennungen von Personengruppen, sondern arbeitet stattdessen mit Beschreibungen der Umstände sowie gesellschaftlichen Praktiken, beispielsweise durch die Verwendung des Begriffs »Prekarisierung«. Zugleich fragt sie: »Wie nennen wir diejenigen, die nicht als »Subjekte« im hegemonialen Diskurs erscheinen können? Eine naheliegende Antwort wäre, die Frage zurückzugeben: Wie nennen sich die

¹¹¹ Vgl. Butler, HS, 21. Morrison, Toni, Nobel Lecture 1993, in: Peterson, Nancy J. (Hg.), Toni Morrison. Critical and Theoretical Approaches, Baltimore/London 1997, 267–273, 269. »Oppressive language does more than represent violence; it is violence; does more than represent the limits of knowledge; it limits knowledge.«

¹¹² Butler, MdGew, 226.

¹¹³ Ebd., 232.

¹¹⁴ Dies., RdK, 138.

Ausgeschlossenen selbst?«¹¹⁵ Butlers Theorie zur Performativität von Sprache wirft damit einen kritischen Blick auf das, was durch sprachliche Praktiken mit-gesagt wird. Auf diese Weise zeigt sich, dass die Reflexion der eigenen Benennungspraxis eine entscheidende Rolle bei der Frage der Repräsentation spielt.¹¹⁶

Auch bei Metz ist eine Sensibilität für Sprache als Handlung erkennbar. Diese erwähnt er im Hinblick auf die Nachfolgeerzählungen, bei denen sowohl der Hörende als auch die »Täter des Wortes«¹¹⁷ entscheidend sind. Diese Nachfolgeerzählungen bewirken im besten Fall, dass die Hörenden ebenfalls zu Erzählenden und damit zu Handelnden werden. Erzählungen haben damit das Potenzial zur Veränderung.¹¹⁸ Sprachliches Handeln ist auch bei der Sakramentenspendung von Bedeutung, da diese aus einer »Einheit von Erzählung als wirkendem Wort und praktischer Wirkung im selben Sprechvorgang«¹¹⁹ besteht. Diese Überlegungen lassen jedoch nicht auf ein grundsätzliches Verständnis der Performativität von Sprache schließen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Eines der großen Anliegen der NPTh ist, dass Leid zur Sprache gebracht, also sichtbar gemacht wird. Butler wendet dagegen ein, dass aufgrund begrenzter Erscheinungssphären nie alles Leid als solches erkennbar sein kann. Zudem müssen die performativen Auswirkungen des Sprechens berücksichtigt werden, aufgrund derer die repräsentative Sprache immer auch mit Grenzziehungen und Festschreibungen einhergeht. Der Versuch, Leid sichtbar zu machen, muss daher mit einer kritischen Reflexion der Benennungs- und Repräsentationspraktiken¹²⁰ einhergehen.

¹¹⁵ Dies., pTV, 54.

¹¹⁶ Zur Auseinandersetzung mit Repräsentation als politisch-theologischem Problem, besonders in Auseinandersetzung mit Schmitt s. auch Manemann, Jürgen, Carl Schmitt über die Kraft des Repräsentativen im römischen Katholizismus, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 272–285. Mantl, Wolfgang, Repräsentation beim frühen Carl Schmitt, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 286–294. Werbick, Jürgen, Repräsentation – eine theologische Schlüsselkategorie? in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 295–302. Metz, Johann Baptist, Bemerkungen zum »Katholischen Prinzip« der Repräsentation. Ein Nachtrag zu »Monotheismus und Demokratie«, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 303–307.

¹¹⁷ Metz, GiG, 205.

¹¹⁸ S. dazu Kapitel II 7.1

¹¹⁹ Metz, GiG, 201. Metz verweist hier ausdrücklich auf John Langshaw Austin.

¹²⁰ S. Kapitel II 6.3