

3. Prekarität

Sowohl Metz als auch Butler räumen der Frage nach Ungleichheit einen großen Raum in ihren Arbeiten ein.¹ Metz schreibt dabei hauptsächlich über Arme, Opfer, Besiegte und Leidende sowie deren Bedeutung für theologisches Denken. Ziel dabei ist es, dass ihre Erfahrungen in der Rede von Gott nicht ausgeblendet werden dürfen. Butler beschäftigt sich auf andere Weise mit der Thematik. Sie stellt die Frage danach, wer betrauerbar ist und nimmt diese als einen wichtigen Parameter dafür, ob Leben als Leben anerkannt und entsprechend unterstützt werden. Darüber hinaus analysiert sie die Zusammenhänge zwischen Vulnerabilität, Gefährdetheit und Prekarität und legt damit eine theoretische Grundlage für die Frage danach, warum wer auf welche Weise prekarisiert wird.

Es stellt sich damit die Frage, ob es sich bei Butlers Theorien zur Prekarität um eine Ergänzung zu Metz' Rede von den Armen und Leidenden handeln kann. Um dieser Frage nachzugehen werde ich zunächst das Konzept der Betrauerbarkeit bei Butler vorstellen (3.1) und die Rede von den Anderen, den Armen, den Opfern und Besiegten bei Metz skizzieren (3.2). Anschließend untersuche ich Butlers Überlegungen zur Frage, inwiefern Vulnerabilität, Gefährdetheit und Prekarität zusammenhängen (3.3). In der Auswertung zeigen sich bestimmte Differenzen im Denken über Prekarisierung bzw. Armut, die sich nicht zuletzt aus den jeweiligen Benennungspraktiken ergeben (3.4).

1 Für eine theologische Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld s. bspw. Eurich, Johannes/Barth, Florian/Baumann, Klaus/Wegner, Gerhard (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011. Gärtner, Claudia, *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt (Religionswissenschaft 20)*, Bielefeld 2020.

3.1 Betrauerbarkeit

Butler geht, wie schon beschrieben, nicht davon aus, dass Leben immer auch als Subjekte oder als Menschen gelten bzw. als solche erscheinen können.² Daher stellen sich die Fragen danach, wem Bedeutung zugemessen wird, wer also zählt³ und wer infolge dessen als betrauerbar gilt. Oder anders gesagt: »Wer gilt als Mensch? Wessen Leben zählt als Leben?«⁴

An dieser Stelle spielen die bereits angesprochenen Normen der Anerkennung eine wichtige Rolle.⁵ Sie legen fest, »wer als Menschen oder als Rechtssubjekt zählt«⁶ und »welches Leben es wert gewesen sein wird, gelebt zu werden, welches Leben es wert gewesen sein wird, geschützt zu werden und welches Lebens es wert gewesen sein wird, betrauert zu werden«⁷. Damit wird deutlich, dass Betrauerungswürdigkeit nicht per se gegeben, sondern eben ungleich verteilt ist.⁸ Gleichzeitig gilt: »Betrauerbarkeit ist somit Voraussetzung dafür, dass es auf bestimmte Leben ankommen kann.«⁹ Daraus ergibt sich, »dass es ein Feld des Menschlichen gibt, welches nach den herrschenden Normen unerkennbar bleibt, aber innerhalb des von gegenhegemonialen Erkenntnisformen erschlossenen epistemischen Feldes offensichtlich erkennbar ist«¹⁰. Nicht betrauerbar und somit nicht anerkennbar zu sein hat enorme Folgen für ein Leben, es ist »an den Rand gedrängt und ohne Sicherheit«¹¹. Durch das Fehlen von Unterstützung und der daraus folgenden Prekarität wird solch ein Leben nicht lebbar.¹² Es kann auch als »ein Leben, das niemals gelebt worden sein wird«¹³ bezeichnet werden. Es »ist ein Leben, um das nicht getrauert werden kann, weil es nie gelebt worden ist, das heißt, weil es überhaupt nie als Leben gezählt hat«¹⁴. Dabei ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass mit »lebbar« gerade nicht »lebenswert« gemeint ist. Das Konzept der Betrauerbarkeit möchte gerade nicht »der Unterscheidung zwischen wertvollem und betrauerbarem Leben auf der einen und entwertetem und unbetrauerbarem Leben auf der anderen Seite die-

2 Vgl. Butler, pTV, 54.

3 Vgl. dies., MdE, 141.

4 Dies., GL, 36.

5 Vgl. dies., RdK, 57.

6 Dies., MdE, 126.

7 Dies., KuA, 40. Zur Verwendung des futurum exactum s. auch Dies., RdK, 22.

8 Vgl. dies., GL, 10.

9 Dies., RdK, 22.

10 Dies., pTV, 52.

11 Dies., MdE, 126.

12 Vgl. dies., RdK, 27.

13 Ebd., 22.

14 Ebd., 43.

nen«¹⁵, es soll vielmehr verdeutlichen, »dass alle Leben das gleiche Recht auf Schutz vor Gewalt und Zerstörung haben«¹⁶ sollten. Die argumentative Grundlage dafür liegt im Verständnis von Gefährdung als einer allgemeinen Bedingung, die allen Leben und nicht nur einzelnen zugrunde liegt. Aufgrund dessen kann prinzipiell jedes Leben unbetrauerbar sein und sollten alle betrauerbar werden.

Aber wieso sind nicht alle Menschen betrauerbar und wieso werden nicht alle Menschen als Menschen betrachtet? Um dem nachzugehen, ist eine Analyse der Konzeption des Menschlichen erforderlich, bei der die Begriffe der Entmenschlichung bzw. Dehumanisierung ins Spiel kommen. Die Konzeption des Menschlichen beruht notwendigerweise auf einem Ausschluss¹⁷, das bedeutet, dass »die Entmenschlichung in dem Maße zur Bedingung für die Erzeugung des Menschlichen wird«¹⁸. Oder anders ausgedrückt: »Die Dehumanisierung entsteht vielmehr an den Grenzen des diskursiven Lebens, an Grenzen, die durch Verbot und Verwerfung errichtet werden.«¹⁹ Als Beispiel kann der Umgang mit dem Tod von Menschen in Kriegssituationen dienen: »Es gibt keine Todesanzeigen für die Kriegsoffer, die die Vereinigten Staaten verursachen«²⁰. Der Begriff der ›Zivilisation‹ ist ein weiteres Beispiel, das zeigt, wie das Menschliche produziert wird. ›Zivilisation‹ wirkt dabei als »kulturell beschränkte Norm«²¹ für das erwartungsgemäß Menschliche. Die Leben, die von der Konzeption des Menschlichen nicht erfasst werden, bilden somit ein konstitutives Außen. Sie leben »als das Unaussprechliche und das Fürsprache-lose [...], als diejenigen, die den verschwommenen menschlichen Hintergrund für etwas bilden, das man ›die Bevölkerung‹ nennt«²². Dieses Leben außerhalb der Norm des Menschlichen ist »das durch die Normativität zu bewältigende Problem, und diese lebende Gestalt ist zugleich das durch die Normativität wie zwanghaft Reproduzierte«²³. Hier zeigt sich also, dass die Produktion des Menschlichen erst durch die Abgrenzung vom Nicht-Menschlichen und die damit einhergehenden Ausschlüsse ermöglicht und damit eben von diesen bedingt wird. Butler konkretisiert diesen Gedanken anhand des Beispiels der Berichterstattung in Kriegszeiten, durch die es zur Entmenschlichung von Bevölkerungsgruppen kommen kann. Dazu trägt die deutende Formatierung eines Bildes bei.²⁴ Indem beispielsweise bestimm-

15 Ebd., 29.

16 Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansen, Frankfurt/New York 2013, 33.

17 Vgl. dies., GL, 50.

18 Ebd., 11

19 Ebd., 53.

20 Ebd., 51.

21 Ebd., 111.

22 Dies., KHU, 225.

23 Dies., RdK, 15.

24 Vgl. dies., GL, 175.

te Bevölkerungsgruppen in den Medien als bereits verloren oder gar als Bedrohung des Lebens dargestellt werden, wird es politisch möglich, diese aufzugeben bzw. ihren Tod als notwendig für den Schutz des eigenen Lebens zu rationalisieren.²⁵

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Überhaupt erscheinen zu können und somit erkennbar zu sein ist eine Bedingung der Anerkennbarkeit.²⁶ Die Voraussetzung dafür, erscheinen zu können ist, »auf eine ganz bestimmte und keine andere Weise zu erscheinen«²⁷, nämlich »indem man die Norm oder Normen verkörpert, durch die man Anerkennbarkeit erlangt«²⁸. Daraus folgt, dass »das Feld des Erscheinens von Anerkennungsnormen reguliert wird«²⁹. Es gibt demnach kein universelles Recht zu erscheinen³⁰, da die Sphäre des Erscheinens eben normativ begrenzt ist.³¹ Diese Begrenzung oder Regulierung der Erscheinungssphäre führt daher auch zur Etablierung einer bestimmten Realität.³²

3.2 Opfer und Besiegte

Metz plädiert dafür, die politische Dimension der Theodizeefrage in den Blick zu nehmen und beschäftigt sich daher mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit, also gesellschaftlichen Strukturen, die dem Evangelium widersprechen.³³ Dies schließt die Geschichtlichkeit des Lebens ein, zu der »die schmerzlich-leidvolle Erfahrung der Nicht-Identität durch Gewalt und Unterdrückung, durch Ungerechtigkeit und Ungleichheit«³⁴ gehört. Metz spricht hier auch von denjenigen, »die in Unterdrückung und kollektiver Verfinsterung leben«³⁵.

Dies führt dazu, dass betroffene Menschen nicht zu Subjekten werden oder solche bleiben können.³⁶ Deshalb ist ein »Widerstand gegen verweigertes Subjektsein der Menschen«³⁷ nötig, dessen Ziel es ist, »daß Menschen aus Elend und Unterdrückung überhaupt Subjekte werden und als Subjekte leben können«³⁸. Dabei besteht eine besondere Verantwortung »gegenüber den Opfern von Auschwitz, gegenüber

25 Vgl. dies., RdK, 36.

26 S. Kapitel II 1.

27 Dies., pTV, 51.

28 Ebd., 51.

29 Ebd., 55.

30 Vgl. ebd., 70.

31 Vgl. dies., RdK, 9.

32 Vgl. dies., GL, 16.

33 Vgl. Metz, ZB, 97.

34 Ders., CiG, 204.

35 Ebd., 83.

36 Vgl. Kapitel II 2.1

37 Metz, CiG, 80.

38 Ebd., 67.

den von Leid und Unterdrückung entstellten Antlitzen der armen Völker der Erde³⁹. Metz beschäftigt sich ausdrücklich nicht mit ›eigenem‹ Leid bzw. mit selbstbezüglichen Leidenserinnerungen, denn diese sind die »Wurzel aller Konflikte«⁴⁰.

Metz schreibt von der sogenannten Andersheit der Anderen⁴¹. Er hat dabei zunächst eine anthropologische Prämisse im Blick, nach der die Wahrnehmung des Selbst und der Anderen gleichursprünglich ist. Der Andere ist damit konstitutiv für die Ich-Identität.⁴² In diesem Zusammenhang fallen auch die Begriffe Andersheit und Alterität, die teilweise synonym gebraucht werden⁴³, ebenso wie das ›Anderssein‹ der Anderen. Mit diesen Begriffen wird eine Alterität auf kultureller Ebene beschrieben, ein Anderssein als die westliche Welt.⁴⁴ Dabei geht es beispielsweise um die »Eigenart der sozialen und kulturellen Identitätsbildung, mit ihren eigenen Hoffnungsbildern und Erinnerungen«⁴⁵. Metz ringt mit der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens und der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also einer neuen hermeneutischen Kultur. Diese soll sich besonders durch eine »Empfindlichkeit für Pluralität und Differenz«⁴⁶ auszeichnen. Dazu gehört die Aufgabe, »die Spur Gottes in der Andersheit der Anderen«⁴⁷ zu suchen und so auch »die Würde fremder Kulturen«⁴⁸ zu erkennen.

Metz nutzt den Begriff der ›Anderen‹ auch im Kontext seiner Ausführungen zur *memoria passionis*, welche als »Erinnerung des Leidens der Anderen«⁴⁹ zu verstehen ist. Prägend ist hier der Verweis auf Auschwitz sowie das Leid »der armen Völker dieser Erde«⁵⁰. Diese Erinnerung soll sich also sowohl auf die Gegenwart, als auch auf die »Opfer und Besiegten der Geschichte«⁵¹ richten. In Bezug auf die Gegenwart nutzt Metz den Begriff der ›Anderen‹ auch für ausgeschlossene und bedrohte Menschen, wie beispielsweise Gastarbeiter*innen und Asylsuchende⁵² sowie für die

39 Ders., ZB, 97.

40 Ders., *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 12.

41 In *GiG* (1977) nutzt Metz die Schreibweise ›andere‹ und wechselt in seinen späteren Schriften zu ›Andere‹.

42 Vgl. ders., *GiG*, 11.

43 Vgl. ders., ZB, 171.

44 Vgl. ebd., 209.

45 Ebd., 132.

46 Ebd., 158.

47 Vgl. ebd., 127.

48 Ebd., 139.

49 Ebd., 122.

50 Ebd., 97.

51 Ders., *Mp*, 92.

52 Ders., ZB, 121.

»sozialen und kulturellen Opfer der Globalisierung«⁵³. Dabei kritisiert er, dass »wir von den Ländern dieser Dritten Welt zwar gern als unseren schwach entwickelten Partnern, kaum aber als von unseren Opfern reden«⁵⁴. Metz unterscheidet also zwischen »den Armen«, die sozial und ökonomisch benachteiligt werden und »den Anderen«, die sich ethnisch und kulturell von Menschen in Westeuropa unterscheiden. Die eingeforderte Anerkennung der Armen und der Anderen sind dabei für ihn wie zwei Seiten einer Münze.

Butler beschäftigt sich nicht mit Fragen nach ethnischen oder kulturellen Unterschieden, allerdings mit Rassismus⁵⁵ und Prekarisierung. Dabei warnt sie davor, die Frage nach dem richtigen Umgang mit den Anderen ohne eine kritische Perspektive auf die Fragestellung selbst zu stellen: »Mit der Frage, wie ich einen Anderen behandeln soll, bin ich bereits in einer Sphäre sozialer Normativität eingeschlossen, denn die Andere erscheint mir überhaupt nur, sie fungiert für mich überhaupt nur als Andere, wenn es einen Rahmen gibt, in dem ich die Andere in ihrer Andersheit sehen und erfassen kann.«⁵⁶ Deshalb muss alleine die Frage danach, wer die Anderen sind, kritisch betrachtet werden. Dabei ist es hilfreich, diese Frage bewusst offen zu lassen und damit anzuerkennen, dass es nicht möglich ist, ein Leben vollkommen zu erklären. Für die Frage nach der Anerkennung der Anderen könnte dies folgendes bedeuten: »Wenn die Andere leben zu lassen zu einer neuen Definition der Anerkennung gehört, dann würde diese Version der Anerkennung weniger auf dem Wissen gründen als vielmehr auf der Einsicht in dessen Grenze.«⁵⁷ In diesem Punkt schließt sich Butler Levinas an, der dafür plädiert, die Frage »Wer bist du?« offen zu lassen und sie als Aufforderung zu verstehen.⁵⁸

53 Ders., Mp, 160.

54 Ders., ZB, 116.

55 Vgl. Butler, pTV, 51f. und dies., MdGew, 139–155.

56 Dies., KeC, 36.

57 Ebd., 57.

58 Vgl. dies., MdE, 106. Mit der Analyse diskursiver Rahmen kann Butler hier die radikale Alterität bei Levinas in Zusammenhang mit einer von Macht durchdrungenen Sozialität bringen. Vgl. Riedl, Anna Maria, Judith Butler and Theology, Paderborn 2021, 131.

3.3 Vulnerabilität, Gefährdetheit und Prekarität

Der Begriff der Vulnerabilität (vulnerability⁵⁹) spielt in Butlers Denken eine zentrale Rolle. Dieser ist unterschieden von der Gefährdetheit (precariousness) und von Prekarität (precarity). Vulnerabilität wird als grundlegende Bedingung von Körperlichkeit und die damit einhergehende Sozialität verstanden und ist ein wichtiger Grund für die politische Verfasstheit des Lebens.⁶⁰

Die körperliche Existenz ist, wie schon dargestellt, der Grund für eine Interdependenz des Lebens, denn der Körper ist abhängig z. B. von Bindungen, Sprache und Unterstützung und »um ›sich erhalten‹ zu können, ist er auf ein Außerhalb verwiesen«⁶¹. Butler bezeichnet diese Tatsache auch als »sozial ekstatische Struktur des Körpers«⁶², denn wir sind »kraft unseres Daseins als körperliche Wesen bereits anderen anvertraut«⁶³. Aus dieser Ausgesetztheit der Körper (bodily exposure) ergibt sich ein Risiko, da Körper »die Macht haben, zu zerstören, und der Möglichkeit ausgesetzt sind, zerstört zu werden«⁶⁴. Ausgesetztheit kann demnach sowohl zu Anerkennung als auch zu Unterwerfung führen.⁶⁵ Dieser Umstand ist es, »der unsere Zugänglichkeit für die Welt hervorbringt, der uns für sie ansprechbar macht«⁶⁶. Mit ihrem Bezug auf die Ausgesetztheit versucht Butler ein klassisches ontologisches Verständnis von Vulnerabilität zu vermeiden.⁶⁷

Vulnerabilität lässt sich als Folge oder Effekt der Ausgesetztheit verstehen. Butler geht von »einer allgemeinen menschlichen Verletzbarkeit [...], einer Verletzbarkeit, die mit dem Leben selbst entsteht«⁶⁸ aus, die sie als nicht widerlegbar ansieht. Es ist dabei von besonderer Bedeutung, dass es sich um eine allen Körpern gemein-

59 In den deutschen Übersetzungen wird ›vulnerability‹ häufig mit ›Verletzbarkeit‹ oder ›Verwundbarkeit‹ übersetzt. Zeillinger plädiert u.a. aus etymologischen Gründen für eine Übersetzung mit ›Verwundbarkeit‹. (Zeillinger, Peter, Der Mensch ist nur ohne Sicherheit, in: SaThZ 23, 1 (2019) 11–56, 15f.) Ich übersetze mit ›Vulnerabilität‹, da dieser Begriff im Gegensatz zu ›Verwundbarkeit‹ im Deutschen vielfältiger konnotiert ist und so der Konzeption Butlers von ›vulnerability‹ als Ermöglichung von Eindrücken jeglicher Art (vgl. Butler, pTV, 195.) entgegenkommt. Für theologische Perspektiven auf Vulnerabilität, s. Keul, Hildegund (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021.

60 Vgl. Butler, GL, 37.

61 Dies., KuA, 11.

62 Ebd., 11.

63 Dies., GL, 45.

64 Dies., KuA, 25.

65 Vgl. dies., MdE, 29.

66 Dies., KuA, 12.

67 Vgl. dies., pTV, 183f.

68 Dies., GL, 48.

same Vulnerabilität handelt («common corporeal vulnerability»⁶⁹). Allerdings kann Vulnerabilität erst dann ethisch und politisch berücksichtigt werden, wenn sie auch auf Anerkennung trifft.⁷⁰ Dabei wird zwischen den Begriffen der Vulnerabilität (vulnerability) und der Verletzung (injury) unterschieden. Die Verletzung ist die Ausbeutung von Vulnerabilität, denn nur weil Körper vulnerabel sind, können sie verletzt werden.⁷¹ Doch ist es wichtig zu betonen, dass Vulnerabilität nicht auf Verletzbarkeit reduziert werden kann.⁷² Zu den Wirkungen von Vulnerabilität gehören nämlich auch Offenheit und Empfänglichkeit, also die Möglichkeit überhaupt Eindrücke von außen zu bekommen.⁷³ Das bedeutet eben »auch die Möglichkeit der Befreiung von Leid, die Möglichkeit der Gerechtigkeit, ja sogar die Möglichkeit der Liebe«⁷⁴.

Neben der Ausgesetztheit des Körpers und der damit einhergehenden Vulnerabilität, ergibt sich aus der Verkörpertheit außerdem eine fundamentale Abhängigkeit (dependency). Körper sind auf vielfältige Unterstützung, wie beispielsweise Nahrung, Schutz oder Kleidung angewiesen, um existieren zu können.⁷⁵ Damit ein Leben lebbar ist, müssen also bestimmte Bedingungen vorliegen. Die körperliche Existenz beruht folglich auf einer Gebundenheit an andere, oder anders gesagt: »Diese Bindung des eigenen Überlebens ist eine konstante Gefahr des Sozialen – sein Versprechen und seine Drohung.«⁷⁶ Die Abhängigkeit sowie die Vulnerabilität führen dazu, dass Leben gefährdet (precarious) sind⁷⁷. Dies gilt für alle Leben, da es sich um soziale und körperliche Existenzen handelt.⁷⁸ Ebenso wie die Vulnerabilität wird auch die Gefährdetheit (precariousness) als ein Allgemeinzustand, der allen Leben gleichermaßen zukommt⁷⁹, eine »allgemeine und von allen geteilte Bedingung von Leben überhaupt«⁸⁰ verstanden. Sie ist keine nachträgliche Eigenschaft des Körpers, sondern »vielmehr ist das Gefährdetsein als solches mit der

69 Ebd., 61.

70 Vgl. ebd., 61. S. hier auch eine detailliertere Auseinandersetzung zum Verhältnis von Vulnerabilität und Anerkennung.

71 Butler hat in ihrer Arbeit zu hate speech ausführlich dargelegt, inwiefern und warum z.B. Sprache verletzen (injury) kann. (Vgl. dies., HS, 54.) Diese Vulnerabilität durch Sprache (linguistic vulnerability) gründet in der Abhängigkeit von der Anrede durch andere. (Vgl. ebd., 48.)

72 Vgl. dies., KuA, 50.

73 Vgl. dies., pTV, 195.

74 Dies., RdK, 64.

75 Vgl. ebd., 21.

76 Ebd., 64.

77 Vgl. ebd., 48.

78 Vgl. dies., Precarious Life, Vulnerability and the Ethics of Cohabitation, in: The Journal of Speculative Philosophy 26, 2 (2012) 134–151, 148.

79 Vgl. dies., RdK, 29.

80 Dies., KuA, 11.

Geburt koextensiv«⁸¹. Während Vulnerabilität die Möglichkeit der Gefährdetheit überhaupt erst eröffnet, bezieht sich der Begriff der Gefährdetheit mehr auf etwas, das in konkreten praktischen Situationen berücksichtigt werden sollte. Dabei wird Gefährdetheit nicht »als Eigenschaft des Subjekts, sondern als Merkmal sozialer Beziehungen«⁸² verstanden. Die Gefährdetheit des körperlichen Lebens zeigt auf, »dass unser Leben in gewissem Sinne immer schon in der Hand des Anderen liegt«⁸³, also nur als soziales verstanden werden kann. Leben sind also voneinander abhängig und aneinander gebunden.

Nun kann Gefährdetheit zwar wahrgenommen und berücksichtigt, aber dennoch nicht wirklich anerkannt (fully recognized) werden. Normen der Anerkennung können nämlich dazu führen, dass Gefährdetheit von Leben berücksichtigt oder verworfen wird. Obwohl es darum geht, die Gefährdetheit als Grundlage für Normen der Anerkennung zu etablieren, hieße dies dennoch nicht, dass dadurch »das als gefährdet Erkannte schon gemeistert, erfasst oder auch nur vollständig wahrgenommen würde«⁸⁴. Somit ist klar, dass Gefährdetheit nicht als Effekt von Anerkennung verstanden werden kann. Die jeweilige Ausprägung der Gefährdetheit (precariousness) wird als Prekarität (precarity) bezeichnet. Dabei wird Gefährdetheit als existenzielle Konzeption verstanden, während Prekarität einen politischen Begriff darstellt.⁸⁵ Prekarität basiert also auf Gefährdetheit, wird aber eben erst durch politische und soziale Umstände herbeigeführt,⁸⁶ denn sie kann »unter bestimmten politischen Bedingungen radikal verschärft oder radikal verleugnet«⁸⁷ werden. Dazu gehören beispielsweise die Organisation der Wirtschaft, soziale Beziehungen, unterstützende Infrastruktur oder soziale und politische Institutionen.⁸⁸ Die entscheidende Frage liegt nun darin, ob das Gefährdetsein wahrgenommen sowie politisch berücksichtigt wird.⁸⁹ Denn aus »der Wahrnehmung der Gefährdung eines Lebens ergibt sich natürlich nicht automatisch die Entscheidung zu dessen Schutz oder zur Sicherstellung der Bedingungen seines Fortbestandes und Gedeihens«⁹⁰.

81 Dies., RdK, 22.

82 Dies., MdGew, 243.

83 Dies., RdK, 21. Leimgruber plädiert dafür, diese, allen gemeinsame Gefährdetheit theologisch zu rezipieren. Vgl. Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 53.

84 Butler, RdK, 21.

85 Vgl. ebd., 11.

86 Vgl. dies., MdE, 13.

87 Dies., RdK, 52.

88 Vgl. dies., Precarious Life, Vulnerability and the Ethics of Cohabitation, in: The Journal of Speculative Philosophy 26, 2 (2012) 134–151, 148.

89 Vgl. dies., RdK, 20.

90 Ebd., 10.

Butler versteht Prekarität als eine mögliche Folge der Vulnerabilität und damit der Ausgesetztheit des Menschen, weshalb eine Welt anzustreben ist, »in der die körperliche Verwundbarkeit geschützt wird, ohne deshalb ganz beseitigt zu werden«⁹¹. Sie stellt beispielsweise die Frage, »warum und wie Armut in solch beunruhigender Weise zunimmt und was dagegen zu tun wäre«⁹². Aus der Vulnerabilität (vulnerability) und der Gefährdetheit (precariousness) des Körpers ergibt sich also die Möglichkeit der Prekarität (precarity), die die Gefährdetheit sichtbar macht. Butler definiert Prekarität als »den politisch bedingten Zustand, in dem bestimmte Teile der Bevölkerung unter dem Versagen sozialer und ökonomischer Unterstützungsnetzwerke mehr leiden und anders von Verletzung, Gewalt und Tod betroffen sind als andere«⁹³. Prekarität meint also den Umstand, dass es Körper gibt, die nicht das haben, was sie zum Leben brauchen und »die noch nicht als Lebewesen geschätzt werden«⁹⁴. Sie ist damit eine Folge von »ökonomischen und sozialen Bedingungen, die die Möglichkeit unseres bloßen Fortbestands zerstören, weil sie uns die Aussicht auf ein lebenswertes Leben rauben«⁹⁵. Oder anders gesagt: Prekarität macht »die Versäumnisse und Ungleichheiten sozialökonomischer und politischer Institutionen«⁹⁶ sichtbar. Die Gefahr der Prekarität kann folglich durch die politischen Verhältnisse minimiert oder maximiert werden.⁹⁷ Um Prekarität zu minimieren ist es nötig, dass unterstützende Lebensbedingungen »aufrecht erhalten werden, das heißt, sie existieren nicht als statische Größe, sondern als reproduzierbare gesellschaftliche Institutionen und Beziehungen«⁹⁸. Dabei handelt es sich beispielsweise um soziale Beziehungen oder eine stabile Infrastruktur.⁹⁹

Dabei sollte bedacht werden: »Kein Mensch entgeht der prekären Dimension des Soziallebens – sie ist, so könnte man sagen, das Verbindende unserer Nichtgegründetheit.«¹⁰⁰ Allerdings ist die Unterstützung von Leben und damit auch Prekarität ungleich verteilt, wobei Diskriminierungen wie Sexismus und Rassismus eine Rolle spielen.¹⁰¹ So sind beispielsweise Menschen ohne Papiere, illegalisierte Arbeiter*innen, Geflüchtete, Frauen mit Schleier in Frankreich oder Trans-Men-

91 Dies., GL, 60.

92 Dies., MdE, 150.

93 Dies., pTV, 48.

94 Ebd., 237.

95 Dies., Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 122.

96 Dies., pTV, 33.

97 Vgl. dies., KuA, 32.

98 Dies., RdK, 30.

99 Vgl. dies., pTV, 23, 173.

100 Ebd., 158.

101 Vgl. ebd., 67.

schen in der Türkei in besonderer Weise gefährdet.¹⁰² Ob ein Leben unterstützt wird oder nicht, »hängt grundlegend von den sozialen und politischen Netzwerken und Kreisläufen ab, in denen sich unser Körper bewegt«¹⁰³. Denn Betrauerbarkeit, also die Wahrnehmung (apprehension) eines Lebens als betrauerbar, ermöglicht erst die Wahrnehmung eines Lebens als prekär.¹⁰⁴ Und diese ist wiederum von Normen der Anerkennung geprägt.¹⁰⁵ Daraus ergibt sich die offene Frage, ob die Anerkennungsnormen zur materiellen Realität führen, »oder ob diese materielle Realität umgekehrt dafür sorgt, dass bestimmte Gruppen nicht gesehen werden müssen, denn beides scheint sich gleichzeitig zu ereignen«¹⁰⁶. Jedenfalls lässt sich festhalten, dass die ungleiche Verteilung von Prekarität eng mit den etablierten Anerkennungsnormen zusammenhängt.¹⁰⁷ Dabei ist Prekarität ein »gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Zustand, aber keine Identität«¹⁰⁸ und überschreitet daher Identitätskategorien wie beispielsweise Geschlecht oder Religion¹⁰⁹, weshalb Butler den Begriff der ›Klasse‹ nicht verwendet.¹¹⁰ Prekarisierung ist für Butler also ein Prozess, »der für eine Bevölkerung ein Klima der Unsicherheit schafft«¹¹¹. Bestimmte Leben gelten als entbehrlich¹¹² und sind damit auch dem »Gefühl einer beschädigten Zukunft«¹¹³ ausgesetzt. Hier gibt es einen Zusammenhang zur Frage der Betrauerbarkeit und deren unterschiedliche Verteilung: »Bestimmte Menschenleben werden in hohem Maße vor Verletzung geschützt und die Nichtachtung ihrer Ansprüche auf Unversehrtheit reicht aus, um Kriegsgewalten zu entfesseln. Andere Menschenleben werden nicht so schnell und entschlossen Unterstützung finden und werden nicht einmal als ›betrauenswert‹ gelten.«¹¹⁴

Butler beobachtet im Nationalismus und politischen Liberalismus etwas, das sie als Schisma oder Paradox bezeichnet.¹¹⁵ Dieses Schisma liegt in dem Versuch, die eigene Gewalt gegen andere zu rechtfertigen, während die eigene Vulnerabilität immunisiert wird.¹¹⁶ So kann es sein, dass allein die »Erweckung dieses Anscheins [...]

102 Vgl. ebd., 110.

103 Dies., KuA, 39.

104 Vgl. dies., RdK, 23.

105 Vgl. ebd., 57.

106 Ebd., 31.

107 Vgl. dies., MdE, 126.

108 Dies., pTV, 80.

109 Vgl. dies., RdK, 37.

110 Dies., Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels, Konstanz 2019, 13.

111 Dies., MdE, 67.

112 Vgl. dies., pTV, 25.

113 Dies., MdE, 67f.

114 Dies., GL, 49.

115 Vgl. dies., RdK, 148f.

116 Vgl. dies., KuA, 32.

zu einem Ziel der Gewaltanwendung«¹¹⁷ wird. Doch für den Menschen, der konstitutiv vulnerabel ist, gibt es keine Möglichkeit der vollständigen Abschirmung von Verletzungen, vielmehr liegt das Menschliche gerade im Schwanken zwischen der Einforderung der eigenen Unversehrtheit und dem Wissen um dessen Unmöglichkeit.¹¹⁸ Daher kann die »Anerkennung eines verallgemeinerten Zustandes der Gefährdung«¹¹⁹ zur Überwindung des angesprochenen Schismas beitragen.

3.4 Auswertung

Butler und Metz beschäftigen sich, wie dargestellt, mit den Folgen fehlender Anerkennung, mit Leid und Elend der Opfer und Besiegten, mit Gefährdetheit und Prekarität. Metz geht es bei dieser Auseinandersetzung eben nicht um eigenes Leid, sondern um das fremde Leid, das Leid der Anderen, welches allerdings Auswirkungen auf die eigene Position, bis hin zur »Verletzung der eigenen religiösen Gewissheiten«¹²⁰ hat und haben muss. Auch Butler formulierte ihre Überlegungen zur Gefährdetheit und Vulnerabilität auf der Grundlage einer sozialen und körperlichen Ontologie der Interdependenz. Den beiden Ansätzen ist hier also eine alteritätstheoretische Ausrichtung gemeinsam.

Metz beschreibt seinen Ansatz einer theodizeesensiblen Theologie folgendermaßen: »So versuche ich keine Theologie mehr zu treiben mit dem Rücken zu den unsichtbaren oder gewaltsam unsichtbar gemachten Leiden in der Welt: weder mit dem Rücken zum Holocaust noch mit dem Rücken zu den sprachlosen Leiden der Armen und Unterdrückten in der Welt (und quer durch unsere Kirche).«¹²¹ In dem Hinweis auf das gewaltsam unsichtbar gemachte Leiden zeigt sich eine Sensibilität für die Frage danach, welches Leiden als Leiden sichtbar wird. Diesem Gedanken geht Metz allerdings nicht weiter nach, während Butler ihn ausführlich bespricht. Dabei stellt sie die Frage danach, wessen Leben als Leben zählt, wer folglich überhaupt betrauerbar ist und inwiefern dies normativ gerahmt ist.

Metz fordert zur solidarischen Unterstützung und Anerkennung der Opfer und Besiegten, der Armen und der Anderen auf. Diese hier vorgenommenen Benennungen werden nicht näher erläutert, so dass es scheint, als ob klar wäre, wer gemeint ist. Diese scheinbare Sicherheit der Benennung wird durch Butler hinterfragt, indem sie deutlich macht, dass keineswegs klar ist, wer »die Opfer« oder »die Anderen« sind. Analog zu ihrer Kritik am Subjektbegriff tritt sie also einen Schritt zurück

117 Dies., RdK, 164.

118 Vgl. dies., KeC, 104.

119 Dies., RdK, 52.

120 Metz, Mp, 39.

121 Ders., ZB, 96.

und analysiert die Wirkungen des Rahmens, sprich der Normen. Auf diese Weise zeigt sich: Nur bestimmte Subjekte/Leben/Andere können überhaupt als Subjekte/Leben/Andere erscheinen und andere nicht. Nämlich nur dann, wenn sie innerhalb eines bestimmten Rahmens erscheinen. Subjekte/Leben/Andere, die nicht erscheinen können, sind in Folge dessen auch nicht anerkennbar und von ihnen erlebtes Leid daher auch nicht beklagbar oder erinnerbar.¹²² Diese Rahmen oder Erscheinungssphären, auf denen die normative Konstitution des Menschlichen beruht, sind dabei auf ein konstitutives Außen angewiesen. Oder anders gesagt: Das Menschliche wird auf Kosten des Nicht-menschlichen produziert.¹²³ Um die konstitutive Exklusion von Anerkennung zu reflektieren ist also ein »kritisches Nachdenken darüber, wie die Norm des Menschlichen konstruiert und aufrechterhalten wird«¹²⁴ notwendig, um so die Möglichkeiten von Anerkennung auszudehnen, auch wenn es nie gelingen kann, dass alle anerkennbar sind. Butler spricht hier auch von einem Paradox: »Obwohl die Anerkennung [...] ausgeweitet wird, bleibt das Feld der Nichtanerkehbaren paradoxerweise erhalten und weitet sich entsprechend ebenfalls aus.«¹²⁵

So ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen »den Einen und den Anderen« bzw. »den Anerkennbaren und den Nichtanerkehbaren«. Für Metz besteht eine Kultur der Anerkennung auch in der Frage nach dem »Verhältnis der Einen zu den bedrohten und ausgeschlossenen Anderen«¹²⁶. Er kritisiert die Auffassung Habermas' von der Begegnung gleichberechtigter Diskurspartner*innen und weist darauf hin, dass gesellschaftliche Verhältnisse wie Unterdrückung und Ausschluss unbedingt mitgedacht werden müssen. Daher kann das Verhältnis der Einen zu den Anderen nicht ohne die Berücksichtigung von Gerechtigkeit gedacht werden¹²⁷, beispielsweise durch Durchbrechung von Tausch- und Konkurrenzlogiken.¹²⁸ Eine »Zuwendung der Einen zu den bedrohten und geopferten Anderen«¹²⁹ kann so zu

122 Leimgruber formuliert anhand dessen eine Herausforderung für die Theologie: »Wenn sie [die künftige Pastoraltheologie] sich mit der ›Option für die Armen‹ beschäftigt, gehört dazu nicht nur ein reflektierter Standpunkt, inwiefern ›die Armen‹ als vollwertig menschlich anerkannt werden, sondern auch, wo aufgrund der unausweichlichen machtförmigen Diskursivität die eigenen blinden Flecken in der eventuellen Nichtanerkennung der ›Armen‹ als lebbares Leben liegen.« Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 50.

123 Vgl. Butler, pTV, 59.

124 Ebd., 59.

125 Ebd., 13.

126 Metz, Mp, 160.

127 Vgl. ebd., 194.

128 Vgl. ebd., 160f.

129 Ebd., 204.

notwendig asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen führen und ist ein Beitrag zum Kampf für das solidarische Subjektsein aller. Auch Butler denkt über dieses Verhältnis nach und spricht von einer »Veränderung des Verhältnisses zwischen den Anerkennbaren und den Nichtanerkehbaren«¹³⁰, die angestrebt werden sollte, diese wird von ihr allerdings nicht näher erläutert. Auffällig ist hier, dass Metz das benannte Verhältnis als ein ›von – zu‹ beschreibt, während Butler von ›zwischen‹ spricht. Hierin zeigen sich die verschiedenen Verständnisse von Handlungs- und Veränderungsmöglichkeiten, auf die in Kapitel 7.6 näher eingegangen wird.

Sowohl Metz als auch Butler verknüpfen also die Frage nach der Ausweitung von Anerkennung mit ihren Auseinandersetzungen zu Armut bzw. Prekarisierung. Metz bezieht sich immer wieder auf die Leidenden und Armen, auf die Ausgeschlossenen und Unterdrückten, auf die Opfer und Besiegten. Dabei verweist er auf Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Ungleichheit als Ursache für das Leiden, also auf sozial-politische Dimensionen. Er thematisiert Armut und die Armen, zieht dabei zwar keine kausale Verbindung zwischen Nicht-Subjektwerdung und Armut, nennt jedoch Unterdrückung und Armut in einem Atemzug. Dabei nimmt er allerdings keine theoretische Analyse zum Begriff der Armut vor, und erläutert nicht, wieso Menschen überhaupt vulnerabel und daher prekarisierbar sind.

Butler versteht die christliche Verantwortung als die »Notwendigkeit, für die Armen zu sorgen«¹³¹. Sie kritisiert, dass jedoch nicht hinterfragt wird, »warum es überhaupt in dieser Weise Armut geben muss«¹³². Dies wiederum leistet Butlers Analyse zur Prekarität, als einer materiellen Folge von Anerkennungsnormen. Butler bietet mit ihren Überlegungen zur Anerkennung, Interdependenz und Prekarisierung sowie zum Zusammenhang zwischen Anerkennungsnormen und Prekarität eine theoretische Grundlage zum Verständnis von Armut als gesellschaftlichem Phänomen. Daraus ergeben sich auch Hinweise darauf, wieso die Gefährdung bestimmter Leben nicht wahrgenommen bzw. nicht berücksichtigt wird. Auf diese Weise zeigen sich auch erste Ansätze für Veränderungsmöglichkeiten, die über ein bloßes Einfordern der Berücksichtigung von Gefährdung hinausgehen.¹³³ Die von Butler vorgelegte Analyse einer gemeinsamen körperlichen Vulnerabilität als Grundlage der Gefährdetheit und der Prekarität erscheint dabei kompatibel mit dem Verständnis von Leid und Armut bei Metz.

Ein Unterschied in der Herangehensweise liegt in der Benennung.¹³⁴ Metz spricht von ›den Leidenden‹, ›den Opfern‹, ›den Anderen‹¹³⁵ oder ›den Armen‹. Mit

130 Butler, pTV, 12.

131 Dies., MdE, 150.

132 Ebd., 150.

133 S. dazu Kapitel II 7.2

134 Zur Bedeutung von Benennungspraktiken s. Kapitel II 4.2

135 Zu einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Begriff des ›Anderen‹ siehe u.a. Bauer, Christian, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven

dieser Bezeichnung wird eine Identifizierung im Hinblick auf einen Zustand bzw. eine Eigenschaft vorgenommen – auch wenn er immer wieder ausdrücklich auf die dahinter liegenden politisch-sozialen Prozesse wie Unterdrückung hinweist. Butler hingegen spricht von ›den Prekarierten‹ und eben nicht vom ›Prekariat‹, wodurch der Fokus auf dem Prozess der Prekarisierung liegt, dem gewisse Leben mehr ausgesetzt sind als andere. Die Rede von Vulnerabilität oder Prekarität kann allerdings grundsätzlich riskant sein, da sie dazu verwendet werden kann, bestimmte Gruppen als vulnerabel zu definieren und damit diesen Zustand festzuschreiben.¹³⁶

Zusammenfassend zeigt sich, dass die Rede von ›den Armen‹ oder ›den Leidenden‹ bei Metz insofern wichtig ist, als dass durch sie versucht wird, das Leiden und die zugrundeliegende Unterdrückung zu thematisieren und eben nicht zu ignorieren. Butler wendet ein, dass die Benennungspraktik selbst aber unter Umständen problematisch sein kann, da sie zu Festschreibungen und Definitionen führen kann. Butlers Analysen weisen zudem daraufhin, dass die Frage, welches Leiden sichtbar wird, auch auf diskursiver Ebene gestellt werden muss. Durch eine konstitutive Exklusion der Anerkennung können nicht alle als ›Arme‹ oder ›Leidende‹ erscheinen, sind nicht alle betrauerbar. Hierin zeigt sich auch die wichtige Verbindung zwischen Anerkennungsnormen und Prekarität. Wer nicht betrauerbar ist, dessen Gefährdung wird auch nicht wahrgenommen und dessen Unterstützungsbedarf wird demzufolge nicht berücksichtigt. Auf diese Weise kann Butlers Auseinandersetzung mit Betrauerbarkeit und Prekarität aus meiner Sicht als wichtige Ergänzung für die NPTh gelesen werden.

und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute), Stuttgart 2017, 333–347. Penzold, Michael/Tchoungui, Thomas (Hg.) Wer ist der Andere für mich? Beiträge zu einer theologischen Begegnung mit Afrika (Ökumenische Religionspädagogik 8), Berlin/Münster 2014. Fuchs, Brigitte/Haslinger, Herbert, Die Perspektive der Betroffenen, in: Ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1, Mainz 1999, 220–230.

136 Vgl. Butler, pTV, 186ff.

