

Judith Butler und die Theologie der Freiheit

Werner, Gunda

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Werner, G. (2021). *Judith Butler und die Theologie der Freiheit*. (Religionswissenschaft, 22). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839455074>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Gunda Werner

Judith Butler und die Theologie der Freiheit

[transcript]

Religionswissenschaft

Gunda Werner
Judith Butler und die Theologie der Freiheit

Gunda Werner (Prof. Dr.) ist ordentliche Universitätsprofessorin für Dogmatik und Leiterin des Instituts für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Sie war Visiting Fellow am Pontifical College Josephinum in Columbus (Ohio), am Boston College (Massachusetts), an der Fordham University in New York sowie an der Ferdowsi University in Mashhad (Iran).

Gunda Werner

Judith Butler und die Theologie der Freiheit

[transcript]

Ganz besonderer Dank gilt: dem Land Steiermark in seinen Agenden Wissenschaft und Forschung, dem Verein zur Förderung der Theologie sowie dem Dekanat an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, der Diözese Graz-Seckau für ihre großzügigen Druckkostenzuschüsse.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5507-0

PDF-ISBN 978-3-8394-5507-4

<https://doi.org/10.14361/9783839455074>

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort	9
A Kapillarische Machtwirkung auf dem Feld der Subjekttheorie	
Theologische Relevanz	13
1. Verortung in der feministischen Landschaft – zwischen Backlash und kritischer Rede als Ort der Theologie	14
2. Ein interdisziplinärer Dialog zwischen Philosophie und Theologie zur Wirkung von Macht	17
3. Wie säkular ist die säkulare Welt? Denkanstöße von Judith Butler	21
B Unterwerfung und Kontrolle	
Michel Foucaults Subjekttheorie	29
1. Erste theologiegeschichtliche Case Study: Verinnerlichung von Sünde und Wiedergutmachung im 13. Jahrhundert	30
2. Bildung des Subjekts in der Unterwerfung; Foucaults Studie <i>Überwachen und Strafen</i>	33
3. Zweite theologiehistorische Case Study: Institutionalisierung der Kontrolle in der Ohrenbeichte und ihre machtförmigen Konsequenzen	40
4. Parrhesia – vom Sujet zum Subjekt	49
4.1 Parrhesia in ihren historischen Ambivalenzen	51
4.2 Parrhesia in der christlichen Umdeutung	56
5. Erste theologische Parrhesia-Rezeption: Parrhesia als Weg aus der Krise der Kirche?	60
5.1 Praktisch-theologische Rezeption	61
5.2 Systematisch-theologische Rezeption	63
5.3 Moralthologische Rezeption	66
6. Was von Foucault zu lernen wäre	67

C	Menschlich-Werden in Freiheit – Subjektwerdung bei Judith Butler	71
1.	Judith Butler und die Theorie der Subjektivation – Grundlagen der Subjektphilosophie	72
1.1	Keine Verabschiedung des Subjektes – Dekonstruktive Konstruktion der Subjekte	74
1.2	Die doppelte Performativität der Sprache	78
2.	Rekonstruktion der Subjektphilosophie Butlers	79
2.1	Diskursive Freiheit – Implikationen der Subjekttheorie	81
2.2	Fragliche Freiheit – Subjektconstitution als Subjektivation	92
3.	Judith Butlers Subjekttheorie in konkreten Bezügen	110
3.1	Untersuchungen zu Trauer und Melancholie	110
3.2	Freiheit des Subjekts zwischen Rechenschaft und Anerkennung	125
3.3	Menschlich-Werden in Vergebung und Gnade: Die Grenze ethischer Forderungen	139
4.	Was von Judith Butler zu lernen wäre	148
D	Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik). Möglichkeiten und Grenzen des Subjekt Denkens von Foucault und Butler	155
1.	Vermachtet – ermächtigt: An der Grenze der Vernunft menschlich werden	155
1.1	Der kritische Blick auf Butlers subjektphilosophische Voraussetzungen	156
1.2	Kritische Rückfragen zur Handlungsfähigkeit des Subjekts im Diskurs...	161
1.3	Foucaults Machttheorie in der Interferenz von Macht und Freiheit	170
2.	Menschlich-Werden in fraglicher Freiheit – eine Weiterentwicklung der Subjektphilosophie Butlers	171
E	Herausforderungen für eine Theologie der Freiheit	177
1.	Dritte theologiehistorische Case Study: Gender und Freiheit in der Entwicklung des Frauen-Marienbildes	180
2.	Gender-Normierungen und freiheitliches Handeln im Widerstand – Anfrage an katholische Argumentationslinien	209
3.	Parrhesia als Herausforderung für katholische Theologie und kirchliches Handeln	214
3.1	Vierte theologiehistorische Case Study: Vertragen sich Parrhesia und das Offene Wort im kirchlichen Kontext?	216
3.2	Zweite theologische Rezeption der Parrhesia: Fragen an die Parrhesia als Paradigma in monarchischen Bezügen	224

F	Skizze einer Theologie der Freiheit	231
1.	Performative Versammlung als Ort der je eigenen Freiheit	233
2.	Die Trias <i>Freiheit</i> – (<i>Gender</i>) <i>Körper</i> – <i>Macht</i> (<i>Kritik</i>) als Strukturelemente einer Theologie der Freiheit	237
2.1	Freiheit als unbedingtes Sich-Verhalten und Fähigkeit, anzufangen	238
2.2	(<i>Gender</i>) <i>Körper</i> – Normativität und Embodiment	242
2.3	<i>Macht</i> (<i>Kritik</i>) als Dissens	246
3.	Eine Theologie der Freiheit: kreativ – performativ – kritisch	250
	Literatur	255

Vorwort

Die Konflikte um einen lebhaften öffentlichen Raum, in dem es möglich ist, ungefährdet und ohne Gewalt sein zu dürfen, haben in den letzten Monaten erneut an Schärfe gewonnen. Wie sehr sich alltagsrassistische, Frauen- und LGBTI-unterdrückende, antisemitische, fremdenfeindliche, also menschenverachtende Strukturen in den Alltag eingegraben haben, bezeugen die Nachrichten¹ auf der einen, Buchveröffentlichungen² auf der anderen Seite. Damit steht ein Thema erneut auf der Tagesordnung, zu dem sich Judith Butler in den letzten Jahren vermehrt öffentlich geäußert hat: Denn sie hat sich mit der Frage nach dem Wert des Lebens, danach, um wessen Leben getrauert wird oder werden darf, beschäftigt. Deswegen hat sie ihre wissenschaftlichen Auseinandersetzungen über Veröffentlichungen, die zu Meilensteinen sowohl der feministischen als auch der gendertheoretischen Diskurse wurden, zu fundamentalen ethischen Fragen nach der Anerkennung auch des Lebens, das nicht ungefährdet in der Öffentlichkeit erscheinen kann oder aber durch das Raster der Definition des Humanen fällt, weitergeführt. Butler bietet weitreichende Theorieangebote, wie Öffentlichkeit, Performativität, Versammlung, Körperlichkeit und Freiheit im Kontext eines gefährdeten und gefährdenden öffentlichen Raumes verstanden werden kann. Meines Erachtens sind diese Einsichten für Theologie außerordentlich aufschlussreich, weswegen ich über Jahre zu Judith Butler und damit zugleich auch zu Michel Foucault in ihrer Relevanz auch für die Theologie geforscht habe. Das Ergebnis ist das vorliegende Buch, das auf eine bald 25-jährige Entstehungsschichte dadurch zurückblickt, weil ich mich im Studium schon damit beschäftigt habe, welche Konsequenzen die Gendertheorie Butlers wie auch die Machttheorie Foucaults für die

1 Zu denken ist hier an gewaltvolle Erfahrungen von Menschen, die nicht in den weißen Mainstream passen wie auch die Demonstration dagegen, so durch die Black Live Matters Bewegung.

2 Vgl. Unter vielen Beispielen: A. Haster: 2020; K. Manne: 2019.

theologische Anthropologie besitzen. Über viele Jahre hinweg ist diese zum Teil sehr detailreiche und differenzierte Studie entstanden, die in manchen Einzelfragen auch in anderen Zusammenhängen und anderen Formen inzwischen veröffentlicht wurde. Allerdings fehlen den bisherigen Veröffentlichungen eine durchgehende Systematik und Zielsetzung, beides möchte ich mit diesem Buch nachholen.

Mein Anliegen ist es, Theologie und Freiheit – angesichts der kritischen Fragen von Butler und Foucault – an theologisches Arbeiten und institutionelle Strukturen und Festlegungen wie auch der weiterführenden Theoreme erneut zusammenzudenken. Damit stelle ich mich in die Tradition von theologischen Entwürfen, die sich dezidiert der Aufnahme von modernen Freiheitskonzepten verschrieben haben.³ Allerdings sehe ich für eine Theologie der Freiheit drei wesentliche Strukturmomente gegeben, die das Erforschen von bestehenden und das Erarbeiten von neuen Einsichten konstitutiv prägen. So bestimmt eine Theologie der Freiheit, dass sie sich um die Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* strukturiert, eine Trias, die zugleich die Kennzeichen dieser Theologie ausmachen, nämlich dass sie *kreativ – performativ – kritisch* ist. Diese drei Momente leiten sich in kritisch-konstruktiver Aufnahme wesentlicher Grundannahmen von Judith Butler und Michel Foucault her. Dabei habe ich die subjektphilosophischen Voraussetzungen als wesentliches Thema im Blick. Denn meines Erachtens entscheidet sich an der Antwort auf die Frage, wie der Mensch gedacht wird, letztlich alles. Die Anthropologie wird zu einem Dreh- und Angelpunkt, weil an der Perspektive, was der Mensch kann und wie er verstanden wird, zugleich die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit und Freiheit ebenso entschieden wird wie die Möglichkeit, sich zu verhalten, kritisch zu sein, in Widerstand oder in die Affirmation zu gehen.

Dieses Buch ist auf mehreren Ebenen strukturiert und kann auch in diesen Einzelkapiteln je allein verständlich werden. So arbeite ich *erstens* detailliert auf, wie sich das Subjektverständnis von Judith Butler im Laufe der Jahre verändert hat und welche Kritik und Themen hier inkludiert sind. *Zweitens* rekonstruiere ich zwei grundlegende Themen bei Michel Foucault, nämlich seine Machtkritik und seine Untersuchungen zur Parrhesia. Diese Studien zu Butler und Foucault werden theologisch konkretisiert. Denn *drittens* erarbeite ich drei theologiegeschichtliche Case Studies, an denen diese Themen

3 Hier denke ich insbesondere an die Theologie von Thomas Pröpper, von der ich herkomme und von woher ich meine eigenen theologischen Reflexionen starte.

von Butler und Foucault nachgewiesen werden können. Dazu kommen *viertens* vier theologische Rezeptionen der Foucault'schen Parrhesia und ihre Problematik im katholischen Kontext. Flankiert werden diese vier Ebenen mit Zusammenfassungen des Erkannten. Den Abschluss bildet eine Skizze der Theologie der Freiheit.

Konkret folgt einer Einordnung des Themas in gegenwärtige politische, soziale und gesellschaftliche Ereignisse in theologisches Arbeiten (A) eine Darstellung der Studie von Michel Foucault zur Geburt des Gefängnisses, die sein Subjektverständnis der Subjektivierung leitet wie auch seine Studien zur Parrhesia, die die Subjektivierung aus einer anderen Perspektive beleuchten.⁴ Hier sind die ersten beiden theologischen Case Studies zur Subjektivierung in christlicher Bußpraxis⁵ und die theologischen Rezeptionen der Parrhesia verortet. Dieser Abschnitt endet mit der Frage, was von Foucault zu lernen wäre. Im daran anschließenden Kapitel (B) steht die Subjektphilosophie Judith Butlers im Mittelpunkt der Rekonstruktion. Auch hier steht am Ende die Überlegung, was theologisch von Butler zu lernen wäre. Das dritte Kapitel (C) setzt sich kritisch mit der Subjektphilosophie Butlers auseinander, indem exemplarische Kritiker:innen behandelt werden. Ebenso wird der Ansatz von Foucault kritisch reflektiert. Das letzte Unterkapitel leitet dann zu den abschließenden Kapiteln über, in denen gefragt wird, wie mit Butlers Subjektbegriff weitergearbeitet werden kann. Das nächste, stärker systematisch-theologisch angelegte Kapitel (D), untersucht die Herausforderungen, die durch die beiden Entwürfe entstehen. In diesem Kapitel stelle ich zwei weitere theologiegeschichtliche Case Studies vor, die sich zum einen der Gender-Thematik annehmen und sie in den Kontext der katholischen Kirche setzen, insbesondere wird auf das Zueinander von Frauen- und Marienbild hingewiesen. Zum anderen wird zur Parrhesia eine theologiegeschichtliche Case Study rekonstruiert. Ebenso beschäftigt sich dieses Kapitel mit zwei weiteren theologischen Rezeptionen der Parrhesia. Das abschließende Kapitel (E) entwirft konstruktiv eine Theologie der Freiheit, in dem die Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* theologisch entfaltet wird und Möglichkeiten des theologischen Ausarbeitens aufgewiesen werden.

4 Das sind: *Überwachen und Strafen*, v.a. die letzten drei Vorlesungen »Totale und asketischen Institutionen«; »Gesetzeswidrigkeit und Delinquenz«; »Das Kerker-system.« (M. Foucault: 2008c, S. 935-1017.)

5 Die Studie zur Bußpraxis orientiert sich an meiner Habilitationsschrift: G. Werner: 2016.

Dieses Buch ist auch das Ergebnis eines eigenen biographischen Weges mit Theologie. An den unterschiedlichen Stadien sind viele Menschen kritisch, unterstützend, ermahnend, humorvoll, genervt, ermutigend, begleitend beteiligt gewesen. Für den kritischen Blick auf Teile des Buches danke ich Pf. Joachim Lenz, Pf. Henriette Crüwell, Dr. Helmut Jansen in den Jahren 2010/2011, Prof. Dr. Thomas Pröpfer und Prof. Dr. Michael Ross für die andauernde Ermutigung, wissenschaftliche Theologie zu betreiben, beide erleben die Fertigstellung nicht mehr. Nicole Montoney danke ich für wichtige und intensive drei Monate in Columbus, Ohio, im Frühjahr 2010, Prof. Dr. Mary Ann Hinsdale in Boston und Prof. Dr. Christine und Brad Hinze New York für die Gastfreundschaft im Frühjahr 2018. Ich danke Prof. Dr. Judith Butler für ein inspirierendes und ermutigendes Gespräch im März 2010. Prof. Prof. Dr. Magnus Striet hat mich ermutigt, an der Relevanz Judith Butlers für die Theologie zu arbeiten und mit ihm verbinde ich inspirierende Diskussionen zu dem Thema. Meinen Kolleg:innen Prof. Dr. Dr. Walter Schaupp, Prof. Dr. Bradford Hinze, Dr. Daniel Minch, Prof. Dr. Ute Leimgruber, Prof. Dr. Georg Essen, Prof. Dr. Saskia Wendel, Prof. Dr. Bernhard Anuth und Prof. Dr. Dr. Norbert Lüdecke danke ich für kollegialen Rat sowie für ihre hilfreichen Veröffentlichungen zur richtigen Zeit. Ich bin dankbar und glücklich, dass mein Leben von Menschen begleitet wird, von denen ich einige namentlich nennen möchte, weil sie die letzten drei Jahre dieses Buches sehr geprägt haben: insbesondere Sigrid Schraml, Britta Balt, Petra Tuin, Jürgen Deelmann, Prof. Dr. Judith Könemann, Prof. Dr. Stefan Böntert, Piroska Marothy, Dr. Thomas M. Schimmel, Peter Classen, Dr. Klara und Dr. Michael Sarholz sowie Pf. Joachim Lenz.

Die Druckkostenzuschüsse der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, des Landes Steiermark, der Diözese Graz-Seckau sowie des Vereins zur Förderung der Theologie haben die open access Veröffentlichung ermöglicht. Herzlichen Dank! Ich danke dem Team des Fachbereichs Dogmatik in Graz für die Unterstützung, insbesondere Fr. Judith Borstner, die die Fußnoten und die Literaturliste soweit vorbereitet hat, dass die Lektorin Angelika Wulff kein Chaos vorgefunden hat. Ihr danke ich für das sorgfältige Lektorat.

Graz und Bochum im Februar 2021

A Kapillarische Machtwirkung auf dem Feld der Subjekttheorie

Theologische Relevanz

»It is that continuing need to literalize the ground, that sure anchor, that transcendental and, hence, fundamentally religious consolation, that keeps us from learning, from being able to hear, and to read how it is that we might now live politically *in medias res*.«¹

Aus dem gegenwärtigen theologischen Diskurs ist die intensive Beschäftigung mit der Macht und ihrer Wirkung nicht mehr wegzudenken. Die Enthüllungen des sexuellen Missbrauchs von Klerikern an Minderjährigen und die des geistigen und spirituellen Machtmissbrauchs bis hin zu Korruption: Diese Vergehen und Schandtaten sind nicht mehr zu verdecken und stehen im Licht der Öffentlichkeit – aber auch der Versuch von Veränderungen und Reformen.² Zugleich stehen mit diesen Themen, – wenn auch etwas verdeckter, weil anders benannt –, die Themen der Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit im Mittelpunkt.³ Welche Bedeutung das Geschlecht hat und wie es zu verstehen ist, wird im Dialog mit zeitgenössischen Theoretiker:innen, wie Judith Butler, theologisch intensiver diskutiert als dies in offiziellen Verlautbarungen wahrzunehmen ist. Ein Thema ist derzeit etwas in den Hintergrund

1 J. Butler: 1995, S. 131.

2 Ich verweise an dieser Stelle nur exemplarisch auf diese neueren Veröffentlichungen: K. Hilpert et al.: 2020; M. Remenyi/Th. Schärtl: 2019.

3 Vgl. J. Rubio: 2020, S. 196-205.

gerückt, dass noch in den letzten Jahren in der deutschsprachigen Theologie zu hitzigen Debatten geführt hatte: die Freiheit.⁴

Ich möchte den Vorschlag machen, dass die Trias, also *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)*, die Themen und die Hermeneutik einer Theologie der Freiheit, die sich durch Judith Butler und Michel Foucault auf der einen Seite, durch theologiegeschichtliche Case Studies zu dieser Trias auf der anderen Seite, konstituieren könnte. Für den Beginn sind an dieser Stelle grundlegende Voraussetzungen zu klären, denn dieses Buch schreibt sich in eine Situation des ›Backlashs‹ von insbesondere feministisch-gendertheoretischen Gleichheitsbestimmungen (1.) ein. Zudem ist es notwendig zu erläutern, wie ein interdisziplinäres Gespräch zwischen der Theologie und den Philosophien Judith Butlers und Michel Foucaults aussehen könnte (2.). Als Theologin interessiert mich die Reflexion Judith Butlers auf die Frage, ob die säkulare Gesellschaft wirklich so säkular ist (3.), deswegen, weil sich in der strikten Trennung Argumente halten, die wiederum festlegende Gendertheorien begründen.

1. Verortung in der feministischen Landschaft – zwischen Backlash und kritischer Rede als Ort der Theologie

Die Theorien Judith Butlers zu Gender und Verkörperung von Gender⁵ haben seit der Erstveröffentlichung von *Gender Trouble* den Diskurs um das Geschlecht grundlegend verändert. Längst ist deutlich geworden, dass Butler mit ihrer Hinterfragung der Dichotomie von ›sex-gender‹ weit über die Geschlechterfrage hinaus geht und zu einem sehr grundsätzlichen Gerechtigkeitsdiskurs anregen will, der sich im Kern – so meine These – um die *Freiheit* dreht. Diesen Diskurs fundiert sie durch ihre Antworten auf die Frage, wer als Mensch zählt und wer nicht. Erkennbar ist die Antwort an der Lesbarkeit des Menschen, welche sich unter anderem in der Betrauerbarkeit verdeutlicht. Um wen darf – öffentlich – getrauert werden?

4 Die Debatte um die Frage der Freiheit ist als theologischer Schlagabtausch zwischen Karl-Heinz Menke und Magnus Striet zu lesen gewesen und nimmt langanhaltende Diskussionen auf. Dazu aktuell auch: S. Wendel: 2020; K.-H. Menke 2017; M. Striet: 2018.

5 J. Butler: 1991; dies.: 1995; dies.: 2009a.

Butler bietet den Gedanken an, dass »das Denken des Möglichen«⁶ selbst für eine politische Theorie als eine Norm zu verstehen sei. Wäre die Möglichkeit eine normative Vorstellung, so Butler weiter, würde sich die Frage nicht mehr um die Gender-Vielfalt als Möglichkeit der vielfältigen Formen drehen, als wäre es also eine Frage des Geschmacks, sondern dann wäre die Möglichkeit als das Bestreben zu denken, als »etwas, von dem wir hoffen, es werde fair verteilt sein, etwas, das sozial garantiert sein könnte, etwas, das nicht für selbstverständlich gehalten werden kann, insbesondere dann nicht, wenn es phänomenologisch aufgefasst wird.«⁷ Für Butler würde sich damit eine normative Hoffnung eröffnen, eine Philosophie der Freiheit zu konzipieren, die »mit der Fähigkeit zu tun [hat; GW], zu leben, zu atmen und sich zu bewegen.«⁸ Die Möglichkeit als Notwendigkeit stellt sich vor allem für die Menschen, die auf die Möglichkeit möglich zu werden, noch warten. Um diese Menschen geht es Butler. Diese Möglichkeit des Möglich-Werdens hängt, so Butlers steile These, sehr viel stärker von gegenderten Körperpraxen ab, als es zunächst scheint. Damit verdeutlicht Butler, das Gender eine politische Kategorie ist. Gender als Kategorie braucht einen Körper und somit bedeutet dies, dass Gender zugleich als die Verkörperung der Ort für die Einschreibungen der normativen Diskurse ist. Daraus folgt: Damit die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt verkörpert möglich zu sein und öffentlich zu werden gegeben ist, muss Gender als Kategorie innerhalb eines normativen Diskurses anerkannt sein. Insbesondere die Betonung der Körperlichkeit in der Öffentlichkeit wird zur Schnittstelle, weil sich in ihr verdeutlicht, dass eine Lesbarkeit des Mensch-Seins wesentlich davon abhängt, wer wie – und wie gefährdet – öffentlich sein kann.

Wie relevant diese Themen sind, zeigt sich insbesondere in den letzten Jahren, in denen es scheint, dass die Errungenschaften des Feminismus und der Gender-Theorien immer deutlicher hinterfragt werden. In der feministischen Wissenschaft wird inzwischen sogar von einem »Backlash«⁹ gesprochen, mit dem präzise beschrieben werden kann, wie bereits errungene Freiheiten und Gleichberechtigungen politisch zurückgedrängt werden.¹⁰ Denn dieser »Backlash« macht deutlich, dass die Themen der Gender Theorie sich

6 J. Butler: 2009a, S. 56.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Vgl. M. Näser-Lather/A. L. Oldemeier/D. Beck 2019; Autor*innenkollektiv Fe:In: 2019.

10 Dazu aktuell: Strube et al.: 2021.

um die Frage von Gerechtigkeit drehen und keineswegs abstrakte Gedanken-spiele oder theologisch irrelevante Einsichten sind, sondern dezidiert den Kern dessen betreffen, wofür Theologie einstehen müsste: die Anerkennung der Würde eines jeden einzelnen Menschen. Geht man der Dynamik dieses »Backlashs« analytisch auf den Grund, ist eine Machtkonstellation zu finden, die sich aus spezifischen Weltansichten zusammensetzt. Die Akteure sind der Überzeugung, dass bestimmte, mit dem Begriff ›Gender‹ zu verbindende Liberationsbewegungen die Fundamente der bestehenden Gesellschaft zerstören wollen.¹¹ Diese bestehenden Fundamente werden wiederum in der heterosexuellen Familienordnung mit zugewiesenen Rollenbildern, welche wiederum von unterschiedlichen Voraussetzungen gespeist werden, eng gefasst. Die religiöse Sprachwelt mit ihren festgelegten ontologischen Bestimmungen überrascht auch in der politischen Sprache. Die Vorstellung wird verfestigt, dass es eine Wesensbeschreibung vom Menschen als Mann und Frau gäbe und diese unmittelbaren Auswirkungen auf das Selbstverständnis habe. Die Art und Weise, wie sich Subjekte bilden, könne also auf einen unmittelbaren Kausalzusammenhang zurückgeführt werden, so die Protagonisten. Diese sei der göttliche Wille oder die Naturordnung.¹² Dieser Kausalzusammenhang ist zugleich der Gegenstand philosophischer Kritik, denn in dieser Kritik wird *zum einen* das Machtgefüge dieser Vorannahmen offengelegt und *zum anderen* ihre Kontingenz verdeutlicht. Diese philosophischen Ansätze verorten sich in dem Denkverständnis der genealogischen Kritik.¹³ Weil sich in der Art und Weise, wie sich Subjekte in einem vorgegebenen Diskurs konstituieren dürfen oder sich gegen einen Diskurs kritisch und gefährdet konstituieren, und weil sich die Machtwirkungen auf Subjekte daran ablesen lassen, wird genau dieser Prozess wie auch seine Möglichkeitsbedingungen genealogisch.

11 Vgl. dazu bereits J. Butler: 2009a, S. 292-295.

12 Die lehramtlichen Dokumente (siehe Kapitel E) argumentieren von der offenbarten Schöpfungsordnung her, aus der heraus sich spezifische Wesenseinsichten zum Frausein und Mannsein ergeben. Ähnliche auf das Wesen des Mannes, der Frau konzentrierte Argumentationen sind auch in politischen oder vopolitischen Debatten zu finden, so exemplarisch im ›Schulbuchstreit‹ in Baden-Württemberg.

13 Vgl. Zum Begriff und der Methode der genealogischen Kritik hier im Buch Kapitel C.

2. Ein interdisziplinärer Dialog zwischen Philosophie und Theologie zur Wirkung von Macht

Die Ergebnisse einer Kritik, die als genealogische Kritik jede Annahme, jeden Diskurs als historisch bedingt hinterfragt, legen dezidiert offen, dass im Zentrum der Geschlechter- und Freiheits-Diskurse die Machtfrage steht. Macht ist dabei ein hochkomplexer Vorgang, der sich in unterschiedlichen Formen und Weisen und darin ebenso offensichtlich wie diffundiert zeigt. Die Frage nach der Macht ist eine ebenso anthropologisch, also menschlich, wie theologisch relevante Frage, die sich in der gegenwärtigen Zuspitzung in der römisch-katholischen Kirche erst recht zeigt.¹⁴ Weil Macht in religiösen Kontexten ein diffuser Begriff ist, ist es umso notwendiger, diesen ausführlich und aus verschiedenen theoretischen Perspektiven zu beleuchten. Allerdings besteht mein Erkenntnisinteresse gerade nicht in einem ausschließlich binnenkirchlichen Diskurs, so sehr dieser *vereinzelt* Ort und Anlass für weitergehende Analysen sein wird, sondern in einem theologischen Interesse, um zu verstehen, wie sich Subjekte unter spezifischen machtförmigen Bedingungen bilden.

Für die theologischen Forschungen ist bei dieser Fragestellung eine interdisziplinäre Perspektive unerlässlich, um die kapillarischen Machtwirkungen auf das Subjekt besser verstehen zu können. Zugleich kann eine theologiehistorische Untersuchung dieser Machtwirkungen die Mechanismen der Macht an den Stellen erhellen, an denen sich kirchliche Rituale aktiv auf die Veränderung des Subjektverständnisses ausgewirkt haben. Die Möglichkeiten dieser Subjektbildung stehen also im Mittelpunkt eines interdisziplinären Gesprächs mit der Philosophie Judith Butlers und Michel Foucaults auf der einen, mit systematisch-theologischen, theologiehistorischen wie auch weiteren philosophischen Entwürfen auf der anderen Seite. Meine These dabei ist, dass die Philosophie der Freiheit, wie Butler sie beschreibt, für die Theologie leitend sein könnte – wenn Butlers *Subjektbegriff* an entschiedenen Stellen geklärt wird. Dies kann aus einer theologischen wie philosophischen Per-

14 Vgl. die 2018 herausgegebene sogenannte Missbrauchsstudie MHG, die aus dem MHG Forschungsprojekt »Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz«, hervorgegangen ist (vgl. MHG Forschungsprojekt: 2018); dazu auch: M. Striet/R. Werden: 2019; K. Hilpert et al.: 2020; G. Werner: 2020b, S. 65-83; dies.: 2019a, S. 139-173; dies.: 2019c, S. 147-174; dies.: 2019b, S. 66-78; dies.: 2020a, S. 209-222.

spektive geschehen. Zudem zeigen die immer wieder eingebauten dogmengeschichtlichen Diskurse eindrucksvoll die – auch durch die Erforschungen Michel Foucaults bestärkten – Prozesse der Subjektivierung durch Rituale¹⁵ und können daher nicht nur binnentheologisch, sondern auch für die Subjektphilosophie im Anschluss von Butler und Foucault erhellend sein.

Denn in der näheren Erforschung der Wirkungen der Macht auf das Subjekt stellt sich heraus, dass Michel Foucault einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Bedingungen, wie sich im christlichen Abendland ein neues, vom Denken der Antike verschiedenes, Subjekt herausbildete, geliefert hat. Dieses ist vor allem durch die Kontrolle als Selbst- und Fremdkontrolle und durch das Geständnis geprägt.¹⁶ Diese Konstruktionsbedingungen des Subjekts gelten nicht nur für den innerkirchlichen Bereich, für das Christentum als solches, sondern auch zunehmend für die sich säkularisierenden gesellschaftlichen Segmente der Kontrolle, so das Gefängnis, die Schule, das Militär und andere mehr. Dieses Verständnis des Subjekts als unterdrücktes ›*sujet*‹ ergänzt Foucault in seinen letzten Untersuchungen durch die Denkmöglichkeit des ›*Subjekts*‹ als einer aktiv widerständigen Größe.¹⁷ Den Kern dieser späten Untersuchungen bildet die antike *parrhesia*¹⁸, das Wahrsprechen.¹⁹ Im Wahrsprechen zeigt sich die ganze Ambivalenz des Subjekts.

Judith Butler wiederum gehört zu den prominenten Rezipientinnen von Foucaults Subjektphilosophie und verortet diese sowohl in der Genderfrage

15 Die Ritualforschung verdankt ihre Einsichten insbesondere der Forschungsleistung von Emile Durckheim, der sich intensiv mit der gesellschaftlichen Bedeutung von Ritualen auseinandersetzt hat, weil ihn interessiert hat, was eine Gesellschaft zusammenhält, so J. Bergmann: 2000. Hier bekommen also Rituale eine bestimmende Funktion, die nicht nur religiöse Systeme definieren. In den Bewertungen von Bindungsmechanismen religiöser Systeme werden die Entdeckungen Durckheims religionssoziologisch bedeutsam, weil sie – bei mancher Zeitgebundenheit, so etwas die eindeutige Aufteilung in religiös und profan – erhellen, was religiöse Systeme stabilisiert oder eben nicht stabilisiert. Insbesondere der Handlungscharakter als auch der symbolische Ausdruck, die neben der Institutionalisierung bedeutsam sind, macht Rituale in ihrer Materialität zu einem relevanten Forschungsgegenstand auch für Arbeiten, die sich mit den Diskursen und ihren Normen auseinandersetzen, weil sie daran erinnern, dass Inhalte nur symbolisch und damit verkörpert transportiert werden können.

16 Vgl. M. Foucault: 2012a; ders.: 2009; ders.: 2012b; ders.: 2008a; ders.: 2008b.

17 Vgl. dazu hier im Buch zu Foucault im Kapitel C.

18 Vgl. zum antiken Verständnis dieses Begriffs B. Beer: 2015.

19 Vgl. dazu M. Foucault: 2009; ders.: 2012a und 2012b.

als auch in der politischen Ethik. Butler geht es im Kern darum, zu verstehen, warum ein Subjekt sich konstituiert und wie es zu einem widerständigen Subjekt wird, selbst wenn das Subjekt sich dabei gefährdet.²⁰ Die kritische Auseinandersetzung mit Foucault führt Butler zu einer Subjekttheorie, die die Macht der Diskurse in ihren Inhalten deutlich stärker betont und ihre kollektive Macht ausdeutet. Als kollektive Auswirkung von machtvollen Diskursen lassen sich wiederum aber die gender-kritischen Argumente und Aktionen – also die andere Seite des Gender-Diskurses – verstehen, die sich seit den 2000ern etabliert haben und zum beschriebenen gender-kritischen Diskurs führen.

In dieser Arbeit geht es um eine Rekonstruktion dieser beiden philosophischen Subjektphilosophien in ihrer Bedeutung für die politische Wirksamkeit und für die ethische Positionierung des Subjekts. Die konkrete Situation des ›Backlashs‹ wirft die Frage von Foucault auf, wie ein Subjekt ›wahrsprechen‹ kann, welche Bedeutung also die Parrhesia bekommt. Als theologische Forschung liefert die Untersuchung im Ausblick eine theologisch kontextualisierte Parrhesia, die ich als eine Theologie der Freiheit verstehe, die gerade durch die Parrhesia, die Verkörperung und die Performativität lebt. Wie sehr diese Parrhesia nötig ist, zeigt wiederum die Verschränkung theologiehistorischer und philosophischer Rekonstruktionen von den Bedingungen der Subjektconstitution, die das Subjekt durch Kontrolle und Geständnis in einer Erstunterwerfung konstituieren, aus dem der Ausweg nur die Ermächtigung erscheint, die wiederum für Foucault in der Parrhesia, für Butler im kritischen Subjekt zu finden ist. Ich möchte diese beiden Momente zusammendenken und daraus eine Subjektphilosophie zur Diskussion stellen, die die Parrhesia als freiheitliche Ermächtigung des Subjekts denkt.

Die totalisierende Wirkung von Diskursen beschreiben exemplarisch genommen sowohl Michel Foucault als auch Judith Butler. Inhaltlich kann diese Machtförmigkeit an genuin theologischen Begriffen festgemacht werden. Denn in der Kontrolle über das Subjekt in historisch ausgeprägten Geständnisfiguren geht es um die Selbstkontrolle des Subjekts mit dem Ziel der Vermeidung von Sünden. Innerhalb des theologischen Diskurses sowie

20 Diese Fragestellung zieht sich wie ein roter Faden durch das Werk Judith Butlers, allerdings ist dieser Zugang zum Subjektverständnis kritisch hinterfragt. Deswegen werde ich mich ausführlicher mit dieser Frage beschäftigen. Aktuell dazu: B. Grümme/G. Werner: 2020.

des kirchlichen Handelns entwickelte sich eine Anthropologie, die die Sündhaftigkeit des Menschen zweifach zum Ausgangspunkt ihrer praxeologischen Strukturen machte. Denn zum einen wurde der Mensch seit Augustinus²¹ als durch die Ursünde als Erbkategorie von Anfang an korrumpiert und nur durch die Gnade Gottes gerettet gedacht. Zum anderen blieb auch nach der Taufe und ihrer rechtfertigenden Gnade die Fähigkeit des Sündigens in seiner Unfähigkeit nicht zu sündigen erhalten. Dies hatte letztlich rituelle Konsequenzen, aus denen sich die bis in die heutige Zeit bestehende Einzelbeichte entwickelte.²² Eben diese anthropologische Voraussetzung hat – mit der Brille der Machtanalyse betrachtet – spezifische machtförmige Rituale zur Folge. Nicht die Rituale als solche, sondern die sich darin ausdrückenden Machtoperationen sollen immer wieder als Beispiele beschrieben werden. Dabei lasse ich mich von der Annahme leiten, dass diese subjektkonstituierenden Machtoperationen auch noch dort wirken, wo sie längst aus ihrem ursprünglichen religiösen Setting herausgelöst sind.

Insbesondere Judith Butler erinnert immer wieder daran, dass die Frage nach dem Subjekt in seinen konkreten Bezügen durch die Kategorien von *sex* und *gender* geprägt ist. Für den kirchlichen und den theologischen Kontext ist dieser Befund verschärft anzutreffen, denn dort ist die Geschlechterfrage durch eine lange Tradition und theologische Geschichtsschreibung einseitig perspektiviert. Die Unterordnung der Frauen wurde nicht nur jahrhundertlang gepredigt, sie wurde auch gelehrt und in pastoraler Praxis umgesetzt. Auch die theologische Wissenschaft ist von ihr nicht frei und deswegen werde ich in konkreter theologiegeschichtlicher Anwendung der Gendertheorie die Genealogie der Binarität der Geschlechter in römisch-katholischer Lesart nachzeichnen. Diese theologiegeschichtlichen Rekonstruktionen können nichts verändern, wohl aber die relativieren und die Wirkungsweisen von Hermeneutiken offen legen sowie gegenwärtige Argumente hinterfragen.

Die Ambivalenz und Gleichzeitigkeit der Bildung des Subjekts als Kontrolle und Unterwerfung desselben kann also in einem Prozess der Formung der Persönlichkeit angesiedelt werden. Diese Ambivalenz und Gleichzeitigkeit sind nicht nur als wesentliche Motive der Entwicklung der Sünden- und Beichttheologie in der Neuzeit festzumachen, sie erweisen sich zudem als die grundlegenden Eigenschaften der Disziplinarmacht jener Institutionen, die sich als Gegenwelt zur Gesellschaft verstehen und organisieren, zu denken ist

21 So eindrucksvoll rekonstruiert von K. Flasch: 1995; ders.: 2017.

22 Dazu ausführlich: C. Werner: 2016.

hier an das Militär, das Gefängnis, die Schule, das Kloster oder auch das Hospital. Damit ist aber das Thema der machtgeleiteten Subjektbildung in allen Bereichen zu finden. Zugespitzt formuliert: wenn Subjektbildung als Unterwerfung und Ermächtigung zu denken ist, wie und wieso gibt es Widerstand gegen dieses System? Gibt es dann überhaupt Freiheit?

3. Wie säkular ist die säkulare Welt? Denkanstöße von Judith Butler

Insbesondere das Diffundieren religiöser Signaturen in säkulare Kontexte macht deutlich²³, dass die Frage danach, wie säkular die säkulare Welt ist, zu der bestehenden Debatte um die Bedeutung von Religion für die Gesellschaft hinzugefügt werden sollte. Für ein theologisches Nachdenken über die Machtwirkungen auf das Subjekt ist dies aus verschiedenen Gründen relevant. So wird *erstens* eine interdisziplinäre Rekonstruktion des Geständnisses und der Kontrolle aufzeigen können, dass sich religiöse Machtstrukturen in säkularen Formen wiederholen. Dies wird insbesondere mit Michel Foucault, aber auch an Rekonstruktion des Umgangs mit der Sünde zu zeigen sein. *Zweitens* ist Judith Butler eine Denkerin, die sich auf der Grenze säkularer, religiöser und säkular-religiöser Thematiken und Semantiken bewegt. Dies ist nicht nur in bestimmten Ausformulierungen ihres Subjektverständnisses offensichtlich – Magnus Striet spricht von einem säkularen Gnadendenken²⁴, sondern auch in der theologisch relevanten Frage, wie eine Theologie nach Auschwitz möglich sein könne²⁵. Zudem, *drittens*, kritisiert Butler eine zu schnelle Zustimmung zur Säkularität des Säkularen. Diese letzten beiden Themen sollen hier vorgestellt werden.

Butler macht deutlich, dass sie sich vor jeder Frage von Sex und Gender und vor dem Nachdenken über die Komplexität internationaler ethischer Beziehungen mit der Identität, Philosophie und Theologie im jüdischen Kontext beschäftigt hat.²⁶ »What of Theology could remain after the Nazi death

23 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2016, S. 116-121; H.-J. Höhn: 2007; ders.: 1998; M. Ebertz: 1998; ders.: 1997.

24 Vgl. M. Striet 2020.

25 Vgl. dazu S. Wendel: 2020a.

26 Vgl. G. Werner 2018, hier S. 184f.

camps?²⁷ Diese Frage musste sie ebenso beschäftigen wie die Frage, ob eine Ethik noch möglich ist. Die jüdische Bildung, die Butler in ihrer Jugend prägte, bringt sie mit der Textkritik in Berührung und lässt sie die Frage nach dem Wie des Lebens verknüpfen mit der Frage nach dem Wie des Umgangs mit Texten²⁸. »To know how to live, one had to know how to read, and one had to be able to develop an interpretation of what one read.«²⁹ Dieses Studium führt sie zu der Erkenntnis, dass im Lesen bereits die Unterscheidung der Fragen nach Gott, dem Religiösen, dem jüdischen Glauben und dem Säkularen zu treffen ist. »One could thus become very Jewish in the absence of God without precisely becoming secular. The negation of God formed a historical horizon within which thought began and within which it would suffer its own foundering time and again. God survived as a lost thought.«³⁰ Die Frage nach einer jüdischen Identität begleitet sie bis heute aus unterschiedlichen Perspektiven. Ihr Anliegen liegt im Bemühen, das Gerüst jüdischer Werte, die ihr in den Studien und im Elternhaus begegnen, zu einer Ethik zugehörig zu postulieren – gerade vor dem Hintergrund der Tatsache, dass ihre Familie im Holocaust ermordet wurde. Dennoch will sie im Bedenken der historischen Realitäten um eine mögliche jüdische Identität ringen, die auch reflektiert, welche Bedeutung es hat, dass fast die Hälfte der israelischen Bevölkerung keine europäischen Juden seien. »I would suggest that, philosophically, the question of the Arab Jews opens up the question of the ›Other‹ who is at the heart of identity, the one who can only be expelled or occupied at the expense of oneself.«³¹ Vor dem Hintergrund ihrer Kritik an der gegenwärtigen Politik Israels und den damit einhergehenden Vorwürfen des Antisemitismus ihr gegenüber möchte sie sich stärker als jemand verstehen, die aus den offenen Debatten des talmudischen Ringens um die Interpretation herkommt und zugleich das Religiöse und Säkulare in einer Identität als binäres System stark hinterfragt.³²

Deswegen hinterfragt sie an konkreten Anlässen diese Binarität grundsätzlich. Denn allem Anschein nach changieren die eindeutigen Grenzen zwi-

27 J. Butler: 2006, S. 278.

28 Vgl. auch J. Butler: 2009a.

29 J. Butler: 2006a, S. 278.

30 Ebd., S. 279.

31 Ebd.

32 Vgl. ebd., S. 281. Ilse Müllner verdeutlicht, dass die Debatte um Butlers Einstellung zum Staat Israel theologisch eine schwierige Ausgangsposition darstellt, die weiter ausgeführt werden müsste. Vgl. I. Müllner: 2020, S. 101.

schen säkular und religiös deutlicher als vorausgesetzt, wie Butler *einerseits* an der 2005 entstandenen Diskussion um die dänischen Cartoons³³, *andererseits* im Blick auf exemplarische Immigrationspolitik europäischer Staaten aufzeigen kann. Die monolithische Perspektive auf das Gegensatzpaar säkular-religiös scheint daher immer weniger möglich zu sein. Wirklich konkret wird die Unklarheit aber erst im Moment des kritischen oder satirischen Aktes, denn dann ist zu klären, wie säkular Kritik tatsächlich ist oder sein kann. In einem Gespräch zwischen Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler und Saba Mahmood³⁴ werden die Irritation angesichts der ›Cartoons‹ zur Sprache gebracht. Asad stellt die grundsätzliche Frage, wie die unterschiedlichen Deutungen von Aggression und Gewalt zu verstehen seien. Wie könne es sein, dass die Gewalt, die im Namen Gottes geschehe, die säkular-liberale Empfindlichkeit deutlich mehr schockiere als die Gewalt, die im Namen einer säkularen Nation oder einer Demokratie ausgeführt werde? Gerade weil dem so sei, so Butler wiederum, sei doch zu fragen, wie säkular das Säkulare denn sein könne.³⁵

»We realize that we have already judged or evaluated the worth of certain lives over others, certain modes of death dealing over others, and the realization is at the same time a judgment, an evaluation, namely, that such differential judgments are unjustified and wrong.«³⁶

Gerade an dem Streit um die Cartoons könne aufgedeckt werden, dass der erste Eindruck, es stünde die religiöse, irgendwie irrationale und vormoderne Welt gegen die säkulare Welt, einem zweiten Blick nicht standhält.³⁷

»It would seem that we are being asked to understand this battle as one between, on one hand, a presumptively secular framework tied to an ontology

33 Am 30. September 2005 wurden in der dänischen Zeitschrift *Jyllands-Posten* Karikaturen unter dem Titel »Das Gesicht Mohameds« veröffentlicht, die in der Folge einen Sturm der Entrüstung und eine Diskussion über Säkularismus, Aufklärung, Trennung von Religion und Staat und Religions-, Presse-, Kunst- und Meinungsfreiheit nach sich zog. Auf diese Ereignisse bezieht sich die Diskussion, die in dem 2007 abgehaltenen Symposium stattgefunden hat. Sie ist veröffentlicht als: T. Asad et al.: 2009.

34 Vgl. T. Asad: 2009a; J. Butler: 2009b.

35 Vgl. J. Butler: 2009c, S. 107.

36 Ebd., S. 108.

37 Vgl. ebd., S. 109.

of the subject as self-owned and, on the other hand, a nonsecular framework that offers an ontology of the subject as dispossessed in transcendence.«³⁸

Das Säkulare ist wohl eher als ein Ort zu verstehen, so Butler, an dem religiöse Traditionen in nachreligiösen Bereichen weiterleben. So ist eine säkulare Welt gerade eben nicht einer religiösen entgegenzusetzen.

»Indeed, the binary framework crumbles further when we consider modes of secular criticism that take place in religious context (for example the discourse of the current pope) as well as modes of religious reasoning that recur with secularism (for example, Protestant commitments to the distinction between public and private life that have become essential to modern liberalism).«³⁹

38 Ebd., S. 119.

39 Ebd., S. 120. Besonders die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche ist spannend. Im Kontext der Gender-Debatte nimmt Butler ausführlich Bezug auf das Schreiben Kardinal Ratzingers »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt vom 31.7.2004«. (J. Butler: 2006a, S. 288). Wenngleich es nicht ersichtlich ist, dass sich Ratzinger direkt mit Butler auseinandersetzt, weil er keine Literaturangaben in Zitaten jenseits der Schriftbezüge, also der Zitate und Verweise auf die Heilige Schrift, macht (ebd.), ist doch die Reflexionsrichtung zu erkennen. Ohne auf die inhaltliche Auseinandersetzung eingehen zu wollen, möchte ich an dieser Stelle die Überlegungen Butlers zu der Tatsache, dass es dieses Schreiben überhaupt gibt und welche Reaktionen darauf ihrer Ansicht nach wünschenswert wären, darstellen. Butler möchte sich nämlich nicht der säkularen Argumentation, die weder das Schreiben noch den Papst noch die Kirchen ernstnimmt, anschließen. Ebenso wenig möchte sie die verteidigende katholische Haltung einnehmen. Aufgrund der Machtposition und der möglichen Beherrschung des Diskurses ist es aber nötig, eine Haltung einzunehmen, die es erlaubt, einen dritten Weg zu wählen. Argumentativ bezieht sich Ratzinger auf den Schöpfungsbericht in Genesis, um die sexuelle Differenz zwischen Mann und Frau abzuleiten. Butler schlägt nun vor (ebd., S. 289), mit dem Status der Geschichte selbst anzufangen, um zu sehen, welche anderen Lesarten sich noch anbieten. »If religionists are to engage and challenge the papal authority within its own terms, they will have to offer ways of thinking through the relationship of embodiment and transcendence; biology and social practice and process; the meanings of justice, love and equality; and the revisable character of papal authority itself.« (Ebd.) Auch wenn Butler das selbst nicht macht, plädiert sie entschieden dafür, dass es Menschen gibt, die sich mit diesen Reflexionen auseinandersetzen, damit es für die päpstliche Autorität schwerer würde, sich ohne jeden Wettbewerb selbst zu legitimieren. Wenn säkulare Denker:innen sich einfach abwenden, dann bleibt diese Welt so bestehen und es gibt keine Pluralität im Denken. »And I say this not because pluralism alone will ease our minds but because the proliferation of

Neben der Verlinkung von religiöser und säkularer Wahrnehmung erscheint besonders die Verlinkung von säkularen Konzepten mit einem Konzept von Freiheit als ein Kennzeichen der Moderne problematisch. Es macht den Eindruck, als seien Fortschritt und Freiheit die Garanten der Moderne und ihre besonderen Güter.⁴⁰ Butler hinterfragt diese Verbindung fundamental.⁴¹ »The link between freedom and temporal progress is often what is being indexed when pundits and public policy representatives refer to concepts like modernity or, indeed, secularism.«⁴²

Dies verdeutlicht Butler in einem zweiten Beispiel. Die Konfliktsituation, in die eine solche Kombination gerade Menschenrechtler:innen bringen kann, wird deutlich am Beispiel, dass Butler wiederholt analysiert: die Kombination aus »*sexual politics*« [im deutschen Sprachraum nicht wirklich gut zu übersetzen] und antiislamischer Praxis.⁴³ Sie expliziert diesen Zusammenhang an einem Beispiel der Rechte von Frauen. »This happens most frightfully when women's sexual freedom or the freedom of expression and association for lesbian and gay people is invoked instrumentally to wage cultural assaults

possible interpretations may well lead to the subversion of an authority that grounds itself in what may not be questioned. In such a world, questions, loud and clear, remain intrinsic goods.« (Ebd.). Vgl. J. Butler: 2008a, hier S. 10ff; R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp: 2000, S. 83.

40 Vgl. J. Butler: 2008a, S. 3.

41 Vgl. S. Ali: 2008, hier S. 35f. Sie unterstreicht die Konsequenzen der Denkfigur der Moderne, die in ihrem Kern die Freiheit beansprucht. In der Regel führe das dazu, dass diese Moderne die Erscheinung einer Demokratie annimmt, die sich zum Programm gemacht habe, die (durch Religion) Unterdrückten zu befreien. Modern sein heiße damit, nicht vormodern zu sein.

42 J. Butler: 2008a, S. 3.

43 Butler bezieht sich dabei unter anderem auf die Einwanderungspolitik in den Niederlanden 2006. Dort müssen bestimmte Immigranten Bilder zweier sich küssender Männer anschauen, um ihre Toleranz unter Beweis zu stellen. (Vgl. J. Butler: 2009c, S. 130; dies.: 2008a, S. 5). Ausgenommen sind Menschen, denen Modernität unterstellt wird: »The presumptively modern includes the following groups who are exempted from having to take the test: European Union nationals, asylum-seekers and skilled workers who earn more than €45,000 per year. Also exempt are citizens of the USA, Australia, New Zealand, Canada, Japan and Switzerland, where presumably homophobia is not found or where, rather, importing impressive income levels clearly preempts concerns over importing homophobia.« (J. Butler: 2008a, S. 3f.) Butler stellt in der Gemengelage abschließend fest: »Certainly, I want to be able to kiss in public – don't get me wrong. But do I want to require that everyone watch and approve before they acquire rights of citizenship? I think not.« (Ebd., S. 5).

on Islam that reaffirm US sovereign violence.«⁴⁴ Der Kampf um Gleichberechtigung scheint in einem zu hinterfragenden Konzept der Säkularisierung instrumentalisiert zu werden, um andere – in der Regel religiöse Minderheiten – zu unterdrücken und zu diffamieren. So wird die direkte Verbindung zwischen den »*sexual politics*«, der säkularen Gesellschaft und der Kultur als Begründungsnorm hergestellt.

»Thus, the debates on sexual politics invariably become bound up with the politics of new immigrant communities, since both rely on foundational ideas of culture that precondition the allocation of basic legal entitlements. If we understand these ideas of culture as secular, then it seems to me that we may well not have a sufficient vocabulary for understanding the traditions from which these ideas of culture are formed – and by which they continue to be informed – or for the force by which they are maintained.«⁴⁵

Die politischen Beispiele und ihre Analysen führen bei Butler zum Schluss, dass die Säkularität des Säkularen grundsätzlich zu hinterfragen ist. »But I am less sure that our ideas of secularism do not already carry religious content, and that we are, with any of these positions, invoking an unalloyed secularism.«⁴⁶ Säkularismus, so Butler, ist nicht nur als eine eindeutige Form zu finden, er ist zudem nicht frei von Absolutheiten und Dogmatismen, was Butler als mindestens ebenso problematisch betrachtet wie der religiöse Dogmatismus. Allerdings sei selbst dieser doch flüchtiger und weniger konstant als angenommen werde. »Consider that religion is not simply a set of beliefs or a set of dogmatic views, but a matrix for subject formation whose final form is not determined in advance, a discursive matrix for the articulation and disputation of values and a field of contestations.«⁴⁷

In der Quintessenz ist also beides vielschichtig und uneindeutig, weder gibt es also den *einen* Begriff der Religion, noch den *einen* der Moderne. In diese Unklarheiten gehören zudem die Vorstellungen über Kultur und Freiheit sowie die Beziehung dieser Größen zueinander. Gerade aber in dieser oszillierenden Situation sieht Butler sowohl das Subjekt als auch die Politik. Weil Butlers Denken zunehmend konsequent nach dem Preis, den das Festhalten an bestimmten religiösen, säkularen oder philosophischen Begrifflichkeiten

44 Ebd.

45 Ebd., S. 8.

46 Ebd., S. 13.

47 Ebd.

hat, fragt, führen ihre Überlegungen in den Bereich der Ethik. So weist sie darauf hin, was es bedeutet, am Freiheitsbegriff nur dann festhalten zu können, wenn dieser die möglichen Opfer mitbedenkt und so der Versuchung entkommt, die jeweils anderen Freiheiten zu konterkarieren. »Maybe then we can rethink freedom, even freedom from coercion, as a condition of solidarity among minorities [...].«⁴⁸ In der genealogischen Kritik⁴⁹ bleibt der Religionsbegriff ebenso wie die Säkularität denkbar, allerdings erst nach der grundlegenden Analyse der Implikationen.

Diese Analyse kann für ein theologisches interdisziplinäres Nachdenken über die Bedingungen des Subjektseins und seine intersubjektiven Konsequenzen durch eine längere theologiehistorische Rekonstruktion überraschende Erkenntnisse hervorbringen. Denn diese verdeutlicht wie sehr rituelle Formen und Subjektbildungsprozesse miteinander verbunden sind und auch bleiben – auch in den säkularisierten Formen. Prominent hat dies Michel Foucault untersucht, der im Folgenden deswegen das Material für diese genealogische Analyse liefern soll. Dabei werden seine Untersuchungen in einer ersten Case Study materialdogmatisch dergestalt angereichert werden, dass die Beichte als der Ort identifiziert werden kann, an dem sich die Ambivalenz der Subjektbildung am deutlichsten zeigt.

48 Ebd., S. 21.

49 Vgl. A. M. Riedl: 2017.

B Unterwerfung und Kontrolle

Michel Foucaults Subjekttheorie

Die Subjekttheorie Michel Foucaults besteht aus ausführlichen historischen Genealogien, die deswegen theologisch interessant und relevant sind, weil Foucault in seinen Untersuchungen explizit auf christliche Rituale und ihre Geschichte eingeht. Deswegen ist eine theologiehistorische Einordnung der erste Schritt, um die Erkenntnisse Foucaults theologisch würdigen zu können. Foucault beschäftigt sich über weite Strecken seiner Tätigkeit mit der Frage, wie es kommt, dass Subjekte gebildet werden und welche Bedingungen dabei wirken. Dabei interessiert ihn die Macht, die das Subjekt formt und in das hinein das Subjekt geformt wird. Die Bildung des Subjekts als ein kontrolliertes, unterworfenes Subjekt kann als eine Geschichte dessen erzählt werden, was später als Entwicklung neuzeitlicher oder moderner Subjekte verstanden werden wird. Deswegen ist dieses Kapitel in drei große Themenkreise aufgeteilt:

1. Eine theologiegeschichtliche Einordnung untersucht die Veränderung des Sündenbegriffs und des Umgangs mit der Sünde als eine Transformation im 13. Jahrhundert, die die neuzeitlichen und modernen Diskurse um das Subjekt und die kritischen katholischen Diskurse bestimmen. Diese Situation ist also eher paradox.
2. In einem zweiten Schritt wird es darum gehen, das eigentliche Thema, nämlich die Macht, in den verschiedenen Facetten zu untersuchen. Auch hier steht einerseits wieder eine katholische Besonderheit Patin, nämlich die Beichte. Auf der anderen Seite wird die Untersuchung Foucaults aus Überwachen und Strafen diese Dynamik der Beichte erweitern.
3. Zugleich führt dies zum dritten Themenkreis, der sich mit der Parrhesia beschäftigt, und damit also mit der Form, in der sehr früh die Form

der Seelenleitung gedacht wurde. Die theologischen Reaktionen runden diesen dritten Teil ab.

1. Erste theologiegeschichtliche Case Study: Verinnerlichung von Sünde und Wiedergutmachung im 13. Jahrhundert

Die Signaturen einer Subjektvorstellung, die wesentlich davon geprägt ist, über sich selbst Erkenntnisse zu sammeln und sich selbst zu Bewusstsein zu kommen, gehen weit ins Mittelalter zurück.

Man wird sagen können, dass zwei der grundlegenden Transformationen im 13. Jahrhundert stattgefunden haben, indem zum einen von einer Sündenvorstellung Abstand genommen wird, die Sünden als reine Tat ohne Bewusstsein und damit mit Tatstrafen sühnbar verstanden hatte.¹ Zum anderen evozierte die Entscheidung der Ohrenbeichte eine ganz eigene und neue Dynamik. Zusätzlich entwickelte sich bis in das 12./13. Jahrhundert hinein ein Bewusstsein für eine Ambivalenz, die in der Bußpraxis, die zwischen der Buße zu den Ostertagen, der individuellen Buße und der *Contritio* sich zeigte. Denn, so Atria Larson², es entwickelte sich eine Trennung zwischen zwei ver-

1 Dogmengeschichtlich ist diese Sündentransformation durch eine Veränderung der Bußpraxis flankiert worden. Denn die öffentliche Buße ist bis zum IV. Laterankonzil gängige Praxis gewesen, gleichwohl sie schon ab dem 6. Jahrhundert durch die private Buße, wie sie im irisch-schottischen Kirchen üblich war, ein konkurrierendes Ritual bekommt, die der heute üblichen Praxis am nächsten kommt: »Alle Christen, Laien und Kleriker konnten, so oft sie gesündigt hatten, zu einem Priester kommen, um ihm ihre Sünden zu bekennen oder auch, wenn sie sich im Gewissen dazu verpflichtet fühlten, sich von ihm nach ihrem Lebenswandel befragen zu lassen.« (Vgl. zur Dogmengeschichte: Vorgrimler: 1978, S. 94; auch Werner 2016, S. 234-254). Sünde wurde durch Bußbücher definiert und mit einem Katalog der Buße ergänzt, die sogenannte Tariffuße, die sich allerdings nur nach großem Protest als gängige Praxis durchsetzen ließ, so die Synode von Toledo 589, can. 11 (98) und mehrere Synoden in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Die Folge der Auseinandersetzungen war eine »Dichotomie« (C. Vogel) des Bußverfahrens« (so Vorgrimler 1978, S. 100) bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. »Einerseits bestand die Tendenz zur Wiederbelebung der nie völlig verschwundenen alten öffentlichen Buße, andererseits konnte und wollte man die private sakramentale Buße, die ihre Vorzüge für die pastorale Praxis hatte, nicht völlig abschaffen« (ebd., S. 100). Das Ergebnis war ein Kompromiss, der für »schwere öffentliche Sünden öffentliche Buße nach dem alten Bußwesen, für schwere geheime Sünden geheime Buße nach dem System der Tariffuße« (ebd.) vorsah.

2 Vgl. A. Larson: 2020, S. 105-122.

schiedenen Formen des Urteils über den sündigen Menschen: So kann der Mensch als Sünder vor Gott verstanden werden, der durch die Reue bereits die Vergebung der Sünden erhalten hat. Zugleich kann der Mensch von der Kirche immer noch als sündig verstanden werden, obwohl er oder sie doch bereits mit Gott versöhnt ist. Dieses Auseinanderklaffen gilt auch für den umgekehrten Fall einer Vergebung der Sünden durch die Kirche und einem bleibenden Sünder:in-Sein vor Gott, weil die Reue nicht ausreichend war. Wie also geht Vergebung?³ Diese Frage verbindet sich unmittelbar mit der Betonung der Einsicht und des Willens. Eine der theologischen Auswege lag darin, dass die Reue erst dann vollkommen ist, wenn sie auch den Gehorsam gegenüber der Kirche im Bekenntnis gegenüber dem Priester einschließt.⁴ Abaelard macht, so Larson weiter, auf eine weitere Differenzierung in den verschiedenen Bußpraktiken mit ihren Satisfaktionspraxen aufmerksam. Denn er beobachtet, dass die Verurteilung im Hier und Jetzt durch den Menschen eine soziale Dimension hat⁵, die unterschiedliche Ziele einnehmen kann: zur Wiedergutmachung, als Pädagogik und andere mehr.

Das 13. Jahrhundert bildete also die grundlegenden Signaturen für das Verständnis der subjektiven Handlungen und ihrer Beurteilungen bis in die Moderne hinein aus. Interessanter- und überraschenderweise ist dies insbesondere am Sündenverständnis abzulesen, weil die kirchlich institutionelle Verfassung des Bußinstituts ein verändertes Bewusstsein des Subjekts motiviert und zugleich die Zweifel an einem im Katalog der Strafe abzuarbeitenden Sündenverständnis akut wird.⁶ Die epochale Denkformtransformation kann folgendermaßen beschrieben werden: das Verständnis von Sünde wandelt sich von einer an äußerer Vergeltung orientierten Tatsünde zu einem Verständnis, in dem erst die innere Zustimmung zur Sünde diese als Sünde qualifiziert. Mit dieser Veränderung wurde die Reue als wesentliches Merkmal, schließlich dann auch notwendiger Bestandteil der Vergebung hinzugefügt. Exemplarisch für die Veränderung steht bereits im ausgehenden 12. Jahrhundert Petrus Abaelard, dessen Verurteilungen auf der Synode von Sens

3 Ebd., S. 110.

4 Ebd., S. 111.

5 Ebd., S. 112.

6 Einen überaus vielseitigen Überblick gibt M. N. Ebertz: 2004. Zu diesem Thema vor allem ab S. 142.

um 1140 die Veränderung verlangsamt⁷ hatte, geistesgeschichtlich allerdings nicht mehr aufgehalten werden konnte.⁸

Abaelard hatte nämlich hervorgehoben, dass eine sündige Handlung an die Motivik derselben gebunden sei und die willentliche Zustimmung brauche. »Diese Zustimmung aber nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d.h. Schuld der Seele, durch die sie die Verdammnis verdient und bei Gott haftbar wird.«⁹ Nicht die Tat ist Sünde, sondern die innere Disposition macht sie zu einer Sünde. Aber erst die Veränderung des sakramentalen Formates und mit ihm das Verständnis der Absolution konnte das Zueinander von Kontrolle des Subjekts und dessen Bildung perfektionieren.¹⁰

Die schließlich – durchaus kontroverse – Entscheidung auf dem IV. Laterankonzil 1215, die Ohrenbeichte, also die Einzelbeichte, als einzig zulässige Form zu installieren, entsprach dabei aber genau der angesprochenen doppelten Intention von der Bildung innerer Erkenntnis auf der einen und der Kontrolle innerer (Glaubens-)Regungen auf der anderen Seite.¹¹

Mit dieser Entscheidung ist aber nicht nur ein folgenschweres Instrumentarium der Kontrolle und Prägung auf Dauer gestellt worden, sondern auch der Umgang mit der Sünde in die Innerlichkeit gelegt. Vergessen wurde damit jedoch die gemeinschaftliche Dimension, eine Folge, die bis heute zu spüren ist. Auf diese Weise wird also ein Szenario institutionalisiert, das den Umgang mit der Sünde endgültig verinnerlicht und ins Private legt. Zu dieser Privatisierung gehört auch die *Satisfactio*, also die Wiedergutmachung, die nicht mehr gemeinschaftlich öffentlich ist, um die gestörte Ordnung der Gemeinschaft wiederherzustellen. Michael Ebertz, der diesen Prozess sehr genau rekonstruiert hat, führt dazu aus:

»Pastoraler Einbau der Ohrenbeichte in die Lebensgeschichte und Riten und pastoraler bzw. katechetischer Ausbau der individuellen Eschatologie haben zum Aufbau nicht nur der kirchlichen Gnadenanstalt, sondern auch einer kirchlicherseits erzeugten, zumindest miterzeugten personalen Selbsterforschungs-, Selbstkontroll- und Selbstbeherrschungsapparatur beigetragen [...]«¹²

7 Vgl. P. Hünermann/H. Denzinger: 1991, DH 721-739.

8 Vgl. A. Hahn: 1982, hier S. 408f.

9 P. Abaelardus: 2011, S. 155.

10 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2016.

11 Vgl. P. Prodi/W. Reinhard: 2001.

12 M. N. Ebertz: 2004, S. 143.

Hier wird aber genau auf das zurückgegriffen, was in den Forschungen von Michel Foucault als ›Pastoralmacht‹ definiert wird. Um diese den ganzen Menschen bis in sein Innerstes bestimmende Macht zu begreifen, rekonstruiert Foucault die Geschichte der Überwachung des Menschen. Denn – so der Gedanke dahinter – die Überwachung und Kontrolle der Seele und des Subjekts wird im Laufe der Neuzeit und der Moderne säkularisiert und perfektioniert in den Anstalten, die sich um die ›Disziplinen‹ bemühen. Dies rekonstruiert Foucault minutiös am Beispiel des Gefangenen.

2. Bildung des Subjekts in der Unterwerfung: Foucaults Studie *Überwachen und Strafen*

Foucault entwickelt seine grundlegenden Gedanken in *Überwachen und Strafen*¹³, das Werk, in dem es vorrangig um die Konstituierung des Subjekts als gefangener Mensch geht.¹⁴ Dabei beschränkt sich Foucaults Herrschaftsbegriff der Gesellschaft nicht auf Gefängnisse, sondern weitet sich auf Schulen, Fabriken etc. aus. Er geht davon aus, dass es überall dort Strukturen gibt, die ähnlich wirken wie ein Gefängnis, auch wenn sie einen anderen Inhalt haben. In *Überwachen und Strafen* wird »Bestrafung als komplexe gesellschaftliche Funktion betrachtet [...] in der Perspektive der politischen Taktik; [...] die Technologie der Macht soll also als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden. [...]«¹⁵ Foucault beobachtet, dass die Justiz die Seele und den Körper beachte. Hat sich durch die Form der Überwachung »die Art und Weise, in welcher der Körper von den Machtverhältnissen besetzt wird, transformiert [?, GW].«¹⁶ Der Körper sei dabei, so Foucault, das einzig sicher erreichbare Gut der Überwachung.¹⁷

In der Veränderung der Justiz und der Entdeckung des Menschen als »homo-oeconomicus« wird der Gefangene u.a. nach dem »Prinzip der Nichtöffentlichkeit«¹⁸ behandelt.

13 Vgl. M. Foucault: 2008c, S. 701-1019; vgl. Butler 2000e, hier S. 336f.

14 Vgl. Thiem: 2008, 28ff.

15 M. Foucault: 2008c, S. 726.

16 Ebd.

17 Vgl. ebd., S. 727f.

18 Ebd., S. 826f.

»Die Züchtigung und die durch sie zu erreichende Besserung sind Prozesse, die sich zwischen dem Häftling und seinen Aufsehern abspielen. Diese Prozesse führen zu einer Umformung des gesamten Individuums – seines Körpers und seiner Gewohnheiten durch die Arbeiten, zu der es gezwungen wird, seines Geistes und seines Willens durch die geistliche Fürsorge, deren Gegenstand er ist.«¹⁹

Insgesamt beobachtet Foucault Ende des 18. Jahrhunderts drei Möglichkeiten, Strafe zu organisieren.²⁰ Wenngleich die Form der Bestrafung immer weiter ausgefeilt wurde, ist der wirkliche Erfolg ausgeblieben. Daher stellt Foucault die Frage,

»wozu der Misserfolg der Gefängnisse gut ist. [...] Vielleicht sollte man nach dem suchen, was sich hinter den offenkundigen Zynismus der Strafjustiz verbirgt, die den Verurteilten nach Abbüßung seiner Strafe mit einer Reihe von Stigmatisierungen nachsetzt [...] und damit denjenigen als Delinquenten verfolgt, der als Täter seine Strafe verbüßt hat.«²¹

Foucault setzt die These, dass »das Strafsystem [...] eine geschlossene, abgeordnete und nützliche Gesetzeswidrigkeit« produziert.²² »Der Kreislauf der Delinquenz ist nicht das Nebenprodukt eines Gefängnisses, das beim Beseren versagt; er ist vielmehr das unmittelbare Ergebnis eines Strafsystems, das zur Kontrolle der Gesetzeswidrigkeiten einige davon in einen Mechanismus von »Bestrafung/Bewährung« einschließt, dessen wichtigste Elemente die Verwahranstalten sind.«²³ Foucault beendet seinen Durchgang durch die

19 Ebd., S. 829.

20 Vgl. ebd., S. 835. Die erste beruht auf dem Monarchenrecht, »die beiden anderen berufen sich auf eine präventive, utilitaristische, korrektive Konzeption eines Rechts zu strafen, das der gesamten Gesellschaft eignen soll.« Als weiteren Übergang macht Foucault die Entwicklung der panoptischen Anstalt fest. »Wir haben es hier also mit zwei entgegengesetzten Bildern von Disziplin zu tun. Auf der einen Seite die Disziplin als Blockade, als geschlossene Anstalt, die innerhalb bestimmter Grenzen auf negierende Funktionen ausgerichtet ist: Bannung des Übels, Unterbrechung der Beziehungen, Aufhebung der Zeit. Auf der anderen Seite die Disziplin als panoptischer Betrieb, als Funktionszusammenhang, der die Ausübung der Macht verbessern, d.h. beschleunigen, erleichtern, effektiver machen soll: ein Entwurf subtiler Zwangsmittel für eine künftige Gesellschaft.« (Ebd., S. 915).

21 Ebd., S. 980.

22 Ebd., S. 986.

23 Ebd.

Geschichte mit der Beobachtung, dass die Psychologie in ihrer Entstehung eine Nähe zu Gefängnissen habe.²⁴

»Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren. Eine bestimmte Politik des Körpers, eine bestimmte Methode, die Anhäufung der Menschen gefügig und nützlich zu machen, machte die Eingliederung bestimmter Wissensbeziehungen in die Machtverhältnisse erforderlich; sie verlangte nach einer Technik zur Verflechtung der subjektivierenden Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung; sie brachte neue Verfahren der Individualisierung mit sich.«²⁵

Was Foucault über die Jahrhunderte von Einkerkering und Gefängnis beobachtend analysiert, fasst er im Prozess der Subjektivierung zusammen. Gerade aufgrund seiner inhaltlichen Verortung geht dieser Prozess zentral durch den Körper. Anfangs noch zur Schau gestellt, ist er im Laufe der Entwicklung der Ort, an dem sich durch Strafe und Kontrolle die Subjektivierung vollzieht. Es ist aber eben darum nicht die äußerliche Machtbeziehung, die den Häftling reglementiert. »Ganz im Gegenteil wird der Häftling geformt, genauer noch formuliert durch seine diskursiv konstituierte ›Identität‹ als Häftling.«²⁶ Die Macht wirkt also nicht einseitig auf den Häftling ein, sondern sie aktiviert ihn als Subjekt.

»Subjektivierung ist also weder einfach Beherrschung, noch einfach Erzeugung eines Subjekts, sondern bezeichnet eine gewisse Beschränkung in der Erzeugung, eine Restriktion, ohne die das Subjekt gar nicht hervorgebracht werden kann, eine Restriktion, durch welche diese Hervorbringung sich erst vollzieht.«²⁷

Die Identität des Häftlings wird totalisiert und so zu einem Teil des Gefängnisses. Genau deswegen wird der Gefangene zu seinem eigenen Gefängnis.

»Wenn der Diskurs Identität produziert, indem er ein Reglementierungsprinzip bereitstellt und durchsetzt, das das Individuum zutiefst durchdringt,

24 Vgl. ebd., S. 1007ff.

25 Ebd., S. 1016f.

26 M. Foucault: 2008c, S. 726; vgl. J. Butler: 2001, S. 81.

27 J. Butler: 2001, S. 82.

totalisiert und vereinheitlicht, dann scheint jede ›Identität‹ als totalisierende genau als solche ›den Körper einkerkernde Seele‹ zu fungieren.«²⁸

Diese Erkenntnis setzt Foucault weiterhin auf die Beherrschung und Kontrolle jenseits des Gefängnisses um.

In der großangelegten Studie *Überwachen und Strafen*²⁹ untersucht Michel Foucault das Gefängnis wie auch das Militär als machtförmige Institutionen, die ihre Mitglieder fundamental prägen und verwandeln wollen. In seiner Analyse hebt Foucault aber immer wieder auf Verallgemeinerbarkeit der Mechanismen der Disziplinierung ab, die spätestens seit dem 18. Jahrhundert zu finden seien. Als entscheidendes Motiv benennt Foucault nun die »peinliche Kontrolle der Köpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte«³⁰, ein Motiv wiederum, das ja bereits in der Entwicklung der Beichte begegnet. Dieses Gelehrig- und Nützlich-Machen des Subjekts im Sinne einer Methodik nennt Foucault nun *Disziplin(en)*, die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts zur üblichen Form der Herrschaft geworden seien. Die Disziplin arbeitet mit wenigen, hoch effektiven Methoden, die sich im Blick auf die »gelehrigen Körper«³¹ auf vier Merkmale konzentrieren: auf die Verteilung der Individuen im vorgegebenen Raum (1), Kontrolle der Tätigkeiten (2), Organisation von Entwicklungen (3) und Zusammensetzung der Kräfte (4). Mit diesen Methoden bringt die Disziplin eine Individualität hervor, die zugleich jene entbehrt, weil sie in das System der gleichen Individualitäten eingeschlossen ist. »Die Mittel der guten Abrichtung«³² bedienen sich unterschiedlicher Mechanismen, die durch den Einsatz einfacher Mittel erfolgreich sind: es sind die hierarchischen Überwachungen (1), die normierten Sanktionen (2) und die Einführung von Prüfungen (3). Die Disziplin wird zur Dressur, die »kräftige Körper heranzuzüchten«³³ hat und folglich Gefahren dieses Ziels auszublenden hat. Das berühmte Panoptikum ist die Konsequenz dieser Disziplinmacht, die die Überwachung in allem zum Ziel hat. Deswegen ist der Foucault'sche Panoptismus auch die Methodik der Disziplin, die alle anderen Methoden in sich einschließt. Historisch kann Foucault dies im Kontext der Pest rekonstruieren. Selbst wenn dort die umfassende Überwachung jeder

28 Ebd., S. 83.

29 M. Foucault: 2008c.

30 Ebd., S. 839.

31 Ebd., S. 837.

32 Ebd., S. 875.

33 Ebd., S. 878.

Person, jedes Hauses überlebensnotwendig ist, verselbständigen sich diese Motive anschließend.³⁴ Die Überwachung hat zwei Funktionen:

1. Die Überwachung ist eine Weiterentwicklung im Umgang mit der Epidemie, denn die Lepra, so Foucault, wird durch den Ausschluss der Kranken bekämpft. Da geht es nicht um das Wissen und Dokumentieren, sondern um den größtmöglichen Abstand zu den Ausgeschlossenen.
2. Die Überwachung ist also ursprünglich für den Notfall perfektioniert worden und hat sich anschließend zu einem Mechanismus weiterentwickelt, der, weil er so einfach ist, vielfältig einsetzbar ist. Dabei will Foucault letztlich darauf hinaus, das historische Ereignis der pestbefallenen Stadt in ein Sinnbild zu überführen, dass diese »verpestete Stadt« als »Utopie der vollkommen regierten Stadt/Gesellschaft« erscheinen lässt, allerdings auch als eine Stadt, die »im allgemeinen Funktionieren einer besonderen Macht über alle individuellen Körper erstarrt«³⁵.

Diese Ausführungen Foucaults lesen sich 2020/21, mitten in der Corona-Pandemie, aktueller denn je. Denn in der derzeitigen Situation scheint es, dass sich die zwei Systeme miteinander verbunden haben. So werden Menschen über »social distancing« voneinander getrennt, in ihren Wohnraum verbannt, in der Bewegungsfreiheit eingeschränkt und zugleich werden die Kranken ausgeschlossen und in Quarantäne gesetzt. Außerdem werden die besonders Gefährdeten vereinzelt und in Isolation gebracht. Ich möchte mich hier überhaupt nicht zu der Frage äußern, wie nötig oder ethisch angemessen diese Vorgehensweisen sind, sondern nur darauf hinweisen, dass mit diesen Verfahren auch eine weitere Ordnung in Gang gesetzt wird, die auch nach Beendigung der Anwendungen dieser Regeln weiter bestehen bleiben könnte.

34 Vgl. ebd., S. 900-910. Foucault macht vor allem darauf aufmerksam, dass die grundlegende Veränderung daran festzumachen ist, dass der Ausbruch der Lepra zu einer Trennung der Gesunden von den Kranken geführt habe. Die Pest habe eine lückenlose Überwachung zu Folge gehabt, in der die Registrierung und Kontrolle aller Bewohner(innen) der Stadt organisatorisch und technisch durchgeführt wurde. »Der Leprakranke wird verworfen, ausgeschlossen, verbannt: ausgesetzt; draußen lässt man ihn in einer Masse verkommen, die zu differenzieren sich nicht lohnt. Die Pestkranken hingegen werden sorgfältig erfasst und individuell differenziert – von einer Macht, die sich vervielfältigt, sich gliedert und verzweigt. Die große Einsperrung auf der einen Seite und die gute Abrichtung auf der anderen.« (Ebd., S. 903).

35 Ebd., S. 904.

Sei es real durch neue Gesetze, neue Überwachungsmöglichkeiten, sei es real in der intrapsychischen Verfassung, die die Begrenzung und Vorschriften so internalisiert hat, dass sich das Sozialverhalten nachhaltig verändert hat.

Im 19. Jahrhundert nähern sich die beiden Modelle des Ausschlusses und der Überwachung an, indem ehemals Ausgeschlossene nun in institutionelle Überwachungen eingegliedert werden. Das Panoptikum zergliedert dabei die zu beobachtende Masse in Individuen, die wiederum ungefährlich sind, weil sie in der dauernden Beobachtung vereinsamt und handlungsunfähig werden. Die eigentliche Unterwerfung geht »mechanisch aus einer fiktiven Beziehung hervor, so dass man auf Gewaltmittel verzichten kann«³⁶, um die Absicht der Macht durchzusetzen. Dahinter steht die Logik des Überwachens, dass der Überwachte/die Überwachte die Überwachung bereits so internalisiert hat, dass die Überwachten sich bereits selbst überwachen. Die Unterwerfung in der Überwachung hat durch die dauernde Präsenz der Überwachenden diese fiktive Beziehung konstruiert, die bereits keine eigenständige Wahrnehmung des Subjekts jenseits des in der Überwachung Unterworfenen mehr ermöglicht. Die überwachten Subjekte haben ihr Überwacht-Sein bis in die körperliche Ausdrucksform übernommen, weil sie bis in die körperlichen Ausdrucksformen (gleiche Kleidung, gleicher Schritt, gleiche Zeiten zum Essen und Schlafen und Reden etc.) überwacht sind. Dieser Zirkel ist bei Foucault kaum zu unterbrechen und unterscheidet sich damit von der Ambivalenz und Gleichzeitigkeit von Bildung und Kontrolle, wie es die neuzeitliche Entwicklung der Beichte bis zur Moderne noch möglich machte. Das Panoptikum also ist »das Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus«³⁷, vielseitig einsetzbar und wird »zur allgemeinen Formel«³⁸ der Disziplinarinstitutionen. Mit dieser Verallgemeinerung findet zugleich eine Transformation statt, die zu einer Verflüssigung und damit gleichzeitig Ausweitung des Panoptikums führt. Denn die Mechanismen der Disziplinarmacht weiten sich über den faktisch bewachten Raum aus und übernehmen die Kontrolle ihrer Umwelt gleich mit. Besonders deutlich wird dies, so Foucault, bei den christlichen Schulen, die neben den eigenen Schüler(innen) auch gleich die Eltern und das familiäre Umfeld kontrollieren.³⁹

36 Ebd., S. 908.

37 Ebd., S. 911.

38 Ebd., S. 915.

39 Vgl. ebd., S. 917f.

Die Analysen Foucaults bieten dezidierte Einblicke in die Funktionalität von Macht. Gerade weil Foucault an der Funktionsfrage von Macht festhält, kann er deren diskursive und zugleich anonyme Struktur offenlegen. Macht ist »keine personale Potenz, sondern ein anonymer Vorgang. [...] Macht ist ein Verfahren, nicht jemand, der so oder so verfährt«⁴⁰. Als solche Macht ist sie durchdringend, absolut und ermöglicht keinem, auch nicht dem Machtvollen, ein Außerhalb dieser Macht. Foucaults Analysen lassen an folgenden Punkten aufhorchen:

1. Bei der Bedeutung, die die Gleichheit der Individuen für das jeweilige Individuum bekommt. Durch die Auflösung der Gruppe verunmöglicht die Disziplinarmacht zugleich Solidarität und gemeinsame Aktionen, sie befördert Schweigen und Vereinzelung obwohl alle gleich aussehen.
2. Die Macht braucht keine großen Instrumente, um zu wirken. Die fiktive Beziehung durch die Allgegenwärtigkeit der Kontrolle reicht bereits aus, um zu einer Selbstkontrolle und Selbstidentifizierung als bemächtigtes Subjekt zu führen.
3. Die Disziplinarmacht ist in der allgemeinen Formel des Panoptikums in einem Prozess der Ausweitung begriffen, der weit über den zu bewachenden Bereich hinausgeht.

Für das Subjekt gibt es kein Außerhalb der Macht. Weil Macht so umfassend ist, gibt es kein Entrinnen.⁴¹ Die Ambivalenz und Gleichzeitigkeit von Bildung und Kontrolle, wie es die neuzeitliche Entwicklung der Beichte bis zur Moderne noch möglich machte, ist aufgehoben. Das Panoptikum also ist »das Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus«⁴², vielseitig einsetzbar und wird »zur allgemeinen Formel«⁴³ der Disziplinarinstitutionen. Mit dieser Verallgemeinerung findet zugleich eine Transformation statt, die zu einer Verflüssigung und damit gleichzeitig Ausweitung des Panoptikums führt. Denn die Mechanismen der Disziplinarmacht weiten sich über den faktisch bewachten Raum aus und übernehmen die Kontrolle ihrer

40 H.-J. Sander: 2003, hier S. 113.

41 Vgl. dazu auch G. Werner: 2019a; dies.: 2019c, S. 147-174; dies.: 2020d, S. 209-222; M. Röhl/R. Nigro 2017; H. Kämpf: 2008; G. Unterthurner: 2008; K. Schubert: 2008.

42 Ebd., S. 911.

43 Ebd., S. 915.

Umwelt gleich mit. Besonders deutlich wird dies, so Foucault, bei den christlichen Schulen, die neben den eigenen Schüler(innen) auch gleich die Eltern und das familiäre Umfeld kontrollieren.⁴⁴

Was kann das Subjekt dennoch tun?⁴⁵

3. Zweite theologiehistorische Case Study: Institutionalisierung der Kontrolle in der Ohrenbeichte und ihre machtförmigen Konsequenzen

Durch die Institutionalisierung der Kontrolle der Sünde bei gleichzeitiger Erwartung der Bildung der inneren Regungen des Subjekts im Prinzip ist mit dem Konzil von Trient erneut auf die Ohrenbeichte festgelegt. Nachtridentinisch bleibt der kirchliche Wunsch der Kontrolle allerdings nicht bei diesem Sakrament bestehen. Es addieren sich, eben besonders nach der Reformation durch die Konfessionalisierung auf der einen, die beginnende Loslösung von kirchlicher Vormundschaft durch die Philosophie und die erstarkende Naturwissenschaft auf der anderen Seite, andere Formen hinzu.⁴⁶ Die Verantwortung der oder des Einzelnen für ihr/sein Inneres und daraus folgernd für ihre/seine Taten werden immer weiter ausgeweitet⁴⁷, und auf diese Weise

44 Vgl. ebd., S. 917f.

45 Vgl. dazu auch G. Werner: 2019a; dies.: 2019c; dies.: 2020d; M. Röhl/R. Nigro 2017; H. Kämpf: 2008; G. Unterthurner: 2008; K. Schubert: 2008.

46 Ebertz führt als weiteres verstärkendes Element das Aufstellen des Beichtstuhls an, der sowohl das Geheimnis als auch den öffentlichen Raum verband und durch die Discretion ermöglichte, an Leitfäden orientierte detaillierte Fragen zu stellen. Der regelmäßige Eucharistieempfang hatte nicht nur die häufigere Beichte zur Folge, sondern mit ihr die regelmäßige Gewissenserforschung, »all diese und andere Maßnahmen zur Gewissensmodellierung, zur Steigerung von Selbstzwängen über die Verinnerlichung von Fremdzumutungen, die sich durch neue Formen der wechselseitigen Abhängigkeit im 16. und 17. Jahrhundert ergaben, liegen in der Linie der Erzeugung des ›modernen Selbst.« (M. N. Ebertz: 2004, S. 144) Zudem zählt Ebertz die Einführung der Kollektiverstkommunion sowie die Kontrolle des regelmäßigen Beichtens von Schulklassen an. (Vgl. ebd.) »Hiermit wurden bereits Kinder zumindest in Ansätzen mehr oder weniger kontinuierlich damit konfrontiert, auch ihren Affekthaushalt selbständiger kontrollieren und steuern zu lernen und die Trennung des Handelns von den eigenen Impulsen einzuüben.« (Ebd., S. 144f., S. 149f.) Vgl. zum Beichtstuhl: Gisevius: 2020.

47 Vgl. A. Prosperi: 2001, S. 175-197. Prosperi untersucht in diesem Zusammenhang die weitreichenden Entscheidungen, die im Nachgang des Konzils von Trient getroffen

Veränderungen evoziert, in denen »zentrale, [und] für die Handlungssteuerung des modernen Menschen konstitutive Prozesse«⁴⁸ hervorgebracht wurden. Im Kern, so meine These, geht es bei diesen Veränderungen um den Machterhalt von Institutionen, die – durch die wachsende Mündigkeit der Subjekte, die aufgrund ihrer Bildung, der Fähigkeit zur Selbstreflexion und der Selbsterkenntnis zu *kritischen* Subjekten werden – in ihrem umfassenden Anspruch gefährdet sind. Allen voran wird dies für die katholische Kirche gelten. Im Folgenden geht es um die Prozesse und Strukturen der Machtförmigkeit wie auch der Machterhaltung dieser Institution. Sie dient als Case Study für Foucaults Machtanalysen.

Die Steigerung des kirchlichen Machtanspruchs auf den Menschen wird immer umfassender verstanden und institutionalisiert. Dies betrifft unterschiedliche Bereiche und unterschiedliche Formen, die je miteinander in einer Dynamik stehen. Zunächst kann die Inquisition und ihre Verquickung mit der Beichte als erstes Beispiel dienen.⁴⁹ Adriano Prosperi verdeutlicht die Problematik der nachtridentinischen Kirche, die auf der einen Seite den Zölibat verschärft, auf der anderen Seite aber von den Beichtenden umfassende, eben auch bis ins kleinste sexuelle Detail, Bekenntnisse erwartet. Prosperi wörtlich: »Die sakrale Funktion des Sündenrichters erforderte einen nicht in die Sünden des Fleisches verwickelten Priester.«⁵⁰ Für eine weiterführende Kontrolle, die auch vor Gericht verwendet werden konnte, denn die Beichte steht unter dem Beichtgeheimnis und bildet somit ein Forum Internum, konnte diese zweite Befragung nur vor oder nach der Beichte stattfinden.⁵¹ Vor dem eigentlichen sakramentalen Akt kann und sollte gefragt werden, ob häretische Handlungen oder Gedanken vorliegen. Die Verquickung von Beichte und Inquisition stellt nicht nur die theologische Entscheidung vor Augen, die

wurden, um sexuelle Übergriffe von Priestern auf weibliche Poenitenten zu verhindern und zu ahnden (vgl. ebd.).

48 M. N. Ebertz: 2004, S. 145.

49 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2016; dies.: 2019a; dies.: 2019c; dies.: 2020d; dies.: 2020e. Die Darstellung orientiert sich an diesen Arbeiten.

50 A. Prosperi: 2001, S. 196.

51 Dahinter stand die Notwendigkeit, eine Beichtkontrolle einzurichten, die durch zwei Fragen strukturiert wurde: durch die Frage zur Häresie, denn von der Beantwortung hing im weiteren Verlauf ab, ob es zur Beichte kam oder zur Inquisition, und durch die Frage zum sexuellen Verhalten, die aber nicht mehr nur eine moralische war (vgl. ebd., S. 196).

Beichte weiterhin im Sprachspiel des Gerichts zu belassen, sondern sie verweist auf die tiefer liegende theologische Problematik, so Prosperi, dass die »in sich selbst geschlossene Kirche [...] in der Absicht, sich als perfekten Körper darzustellen, ein Polizeisystem [schuf], damit das Beichtsakrament nicht an gesellschaftlichem Ansehen verlöre«⁵². Denn problematisch waren für diese Kirchenkonzeption unter anderem die bestätigten Fälle der sexuelle Übergriffe auf Frauen in der Beichte, der Tatbestand der sogenannten *sollicitatio*.⁵³ In der Beichte sind diese aber nicht nur Häresie, sondern negieren damit das Sakrament und beschädigen das Ansehen der Kirche.

Vor allem aber steht ein solches Verständnis der Beichte als Gericht in einer unübersehbaren Spannung: Zwischen der Beichte als juridischer Konstruktion und Schutz der Institution – im Zweifel durch die Inquisition – und den subjektiven Akten der Reue, des Bekennens und der Genugtuung des Beichtenden, die stärker die seelsorgend-ärztliche Seite des Priesters betonen. Allerdings kann ohne diese Elemente das Sakrament nicht zu stande kommen. Dies geschieht nun nur noch in der sogenannten »Ohrenbeichte« und bewegt sich damit im Bereich hochpersonalisierter Kontrolle der inneren Regungen durch die eigene Erkenntnis, die aber ebenso durch den Priester angeregt und kontrollierbar ist. Mit anderen Worten: Dieser *erste* institutionelle Machterhalt in der frühen Neuzeit verdeutlicht die Vorstellung der makellosen, heiligen Kirche mit ihren ebenso makellosen, kultisch reinen Amtsträgern. Diese Dynamik ist mit den Untersuchungen von Foucault zur Parrhesia weiterzudenken.

Allerdings bietet die Neuzeit eine weitere Veränderung, die die Machtförigkeit dieser makellosen Kirche und ihrer Amtsträger grundlegend in Frage stellt und eine neue Reaktion zum Machterhalt hervorruft. Michael Ebertz kann in seiner ausführlichen Studie zum Glauben an die Ewigkeit nachweisen, dass die radikale Veränderung der erkenntnisleitenden Prinzipien und der wissenschaftsförmigen Annahmen der Welt- und Naturwahrnehmung durch die Gläubigen das Setting der Kontrolle nachhaltig verändert. Denn

52 Ebd., S. 196. Die dogmenhistorische Spitzfindigkeit an dieser Stelle sei auch genannt: Die Anstrengung, das Prinzip der Sündenvergebung sakramental zu begründen und mit einem Kirchenbild der perfekten Gesellschaft, ohne eine genuin ekklesiologische Begründung zu verbinden oder auch nur eine Einbindung des Sakraments in den Gesamtkontext einer geistgeleiteten Überlieferungsgemeinschaft zu liefern, wird mehr als deutlich.

53 Vgl. ebd., S. 197.

vor allem die aufkommenden (Natur-)Wissenschaften führen zu einer Kollision mit den bisher gängigen theologischen Strafmotiven.⁵⁴ Es stellt sich eine kognitive Diskrepanz ein, die zwischen den Predigten auf der einen, den wissenschaftlichen Erkenntnissen auf der anderen Seite verläuft. Die intellektuellen Kreise des 17. und 18. Jahrhunderts lösen diese Dissonanz durch die Umdeutung dogmatischer Kernbereiche, denn sie glauben nicht mehr an die Deutung, dass z.B. die unmittelbare Strafe Gottes durch Donner und Blitz, Erdbeben und Feuer geschieht. Das angeeignete eigene naturwissenschaftliche Wissen ist zu umfangreich, um sich von derartigen Drohpredigten einschüchtern zu lassen. Zudem werden die biblischen Quellen zunehmend eigenständig gedeutet, und zwar – dies ist wesentlich –, in Übereinstimmung mit den gegebenen eigenen Wissensbeständen. Das bedeutet eine relevante Transformation, denn die Bibellektüre bekommt eine kritische Reflexion aufgrund eigenen Wissens und nicht aufgrund der Predigten oder Aussagen kirchlicher Autoritäten. Um nicht in weiten Bereichen die Bindung der Gläubigen an die Kirche zu riskieren, musste institutionell reagiert werden, indem sowohl liturgisch-pastoral als auch das Verständnis der Sünde und ihrer Folgen, eben auch bis in die Ewigkeit, neu figuriert werden musste. Diese theologische Veränderung transformiert allerdings auch das Gottesbild und nicht nur die Vorstellung der persönlichen Sünde und ihrer Strafen:

»Die vernünftige Gottesverehrung richtete sich vor allem auf Naturwahrnehmungen und auf vernunftbezogene Analogieschlüsse aus der Alltagswelt. Katholische Kinder lernen aus ihren reformpädagogischen Schulbüchern Gott als weisen Schöpfer und Erhalter einer funktionierenden Natur kennen.«⁵⁵

Auf diese Weise entsteht eine signifikante Binnendifferenzierung im katholischen Kirchenalltag, die – so Michael Ebertz und Andreas Holzem – sich vor allem am Emporsteigen des neuzeitlichen Bürgertums festmacht. Dieses

54 Ausführliche Beschreibung bei M. N. Ebertz: 2004, S. 149ff. Dass die Skepsis gegenüber dem überkommenen Unsterblichkeitsglauben gerade in protestantisch geprägter Gelehrsamkeit des doppelten Ausgangs des eschatologischen Gerichts zu einem Wiederaufleben der origenistischen Apokathastasis-Lehre führte, scheint – so Ebertz – Hand in Hand mit der sich entwickelnden pädagogischen Vorstellung einherzugehen, die den Strafen zugesprochen wurde. (Vgl. ebd., S. 152f.)

55 A. Holzem: 2015b, S. 764.

wendet sich vom gewöhnlich empfundenen Kirchenvolk ab und erklärt zentrale Elemente kirchlicher Überlieferung als weniger bis nicht mehr verbindlich.⁵⁶ Diese neue Konstellation innerhalb des Katholizismus, die sich nicht mehr primär an den Ständen orientiert, sondern die Trennlinie an kognitiven Dissonanzen beschreibt, die sich zwischen gebildeten Laien und Klerus *auf der einen* und ungebildeten Laien und als rückständig empfundenem Klerus *auf der anderen* Seite darstellt, prägt die kirchliche Realität.⁵⁷ Der Verlust der alltäglichen Plausibilitätsbasis in Glaubensfragen auch bei den katholischen Laien geht mit einer regen theologischen Reflexionskultur einher.⁵⁸ Diese ist aber mit der gleichzeitigen Pädagogisierung sowie der Moralisierung des Subjekts wahrzunehmen, so dass es den Eindruck macht, dass lediglich die Signaturen der Deutung verschoben werden. Spätestens das 18. Jahrhundert entwickelt sich zu einem pädagogischen Jahrhundert, in dem die anthropologische Idealvorstellung prägend ist, dass der Mensch beides perfekt ausbilden könne: die Kräfte der Seele und des Verstandes.⁵⁹ Diese Entwicklung ist in der Selbsterfahrung des aufgeklärten Menschen nicht mehr wegzudenken und umgeht dabei weder das katholische Milieu noch die Glaubensgrundlagen des religiösen Menschen als solchem. Die Idealtypisierung von Jesus als dem perfekten Lehrer geht mit den verändernden Bildungsstrukturen Hand in Hand.⁶⁰

Allerdings ist der in den letzten Jahrzehnten vielbeschworene Plausibilitätsverlust christlicher Glaubensinhalte gerade nicht in der üblichen Verfallsmetapher des christlichen Glaubens seit dem Mittelalter durch philosophische Reflexionen zu kausalisieren, sondern es handelt sich um eine selbstorganisierte Entwicklung, die ihren Ursprung wohl deutlich stärker in der kirchlichen Aufforderung zu suchen hat, für die inneren Bewegungen und Affekte nicht nur verantwortlich zu zeichnen, sondern diese auch noch zu ergründen, begründen und zunehmend als eigene Biographie erzählen zu können, als in den Philosophien der Aufklärung.⁶¹ Denn es ist ja gerade nicht erst die Aufklärung mit ihren religionskritischen Implikaten, die sowohl tradierte

56 Vgl. M. N. Ebertz: 2004, S. 155.

57 Vgl. ebd., S. 156.

58 Vgl. ebd., S. 159f.

59 Vgl. A. Holzem: 2015b, 761f.

60 Vgl. ebd., S. 762.

61 Vgl. ebd.; A. Hahn: 1982; M. N. Ebertz: 2004; u.a.

Überlieferungen nachhaltig hinterfragt als auch das Subjekt zum verantwortliche handelnden Akteur seiner Handlungen macht. Sondern die ›laisierte‹ Kultur, so Michael Ebertz, hat ihren Herauslösungsprozess aus der ›normativen Vormundschaft und Kontrolle der kirchlichen Gnadenanstalt«⁶² schon längst begonnen. Diese Autonomisierungstendenzen, die Michael Ebertz am Beispiel von Totenzetteln und Testamenten bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts extrahiert, zeigen sich vor allem in der Distanzierung von einer jenseitigen Sünden- und Jenseitsvorstellung, die sich nun primär als »*innerweltliches Jenseits* der Überlebenden«⁶³ zeitigt. Weniger die Sorge um das Jenseits prägt die religiös-emotionale Perspektive auf das Leben, sondern die Frage, worin das Andenken im Diesseits besteht. Damit verbindet sich die Sorge darum, wie das Leben als moralisch und monitär geordnetes den Nachkommen übergeben werden kann. In einer Spannung zu diesen Tendenzen, zu denen auch der beinahe komplette Wegfall der Totenmesse gehört, steht der bleibende Umgang mit dem traditionellen Sakrament der Beichte und damit mit den Sünden. Selbst wenn sich also Loslösungsdynamiken aus der kirchlichen Vorherrschaft belegen lassen, wirkt es doch so, dass die Folie, auf der das Leben gedeutet wird, dennoch innerhalb der Grenzen des Religiösen verbleibt und seien diese auch noch so porös. Ungelöst ist also die Frage, ob die von Michael Ebertz so emphatisch betonte Verschiebung im Wissens-, Begründungs- und damit auch im Machtverhältnis zwischen Klerus und Laien an einem wesentlichen Punkt christlichen Lebens, nämlich der Lebensführung und ihrer Heilsrelevanz, tatsächlich nachhaltig und umfassend zu grundlegenden Umbrüchen in der Religionsausübung und Subjektgestaltung geführt hat.⁶⁴ Diesen Schritt wird tatsächlich erst die Aufklärung gehen. Die zweite Linie der Veränderung nach Trient lässt sich durch den Einfluss der Bildung und Pädagogisierung feststellen, die das gläubige Subjekt aus der alles normierenden Heilsanstalt der Kirche herauslöst und zur Eigenverantwortung führt. Dem entspricht der *zweite* Versuch des Machterhalts durch eine veränderte Pastoral und eine stärkere theologische Ausbildung der Kleriker.

62 M. N. Ebertz: 2004, S. 171.

63 Ebd., S. 157 [kursiv im Original]. So habe sich bis zum Ende der 18. Jahrhunderts das Testament in eine »säkularisierte Verfügung« (ebd., S. 173) verändert, an der auch das 19. Jahrhundert nichts mehr ändere. 1820-1829 bestimmen nur noch 10% eine Seelenmesse in ihrem Testament.

64 Vgl. J. Casanova: 2015, S. 45-69; S. 65 betont den zweifachen Exodus von Männern im 19. Jahrhundert aus der katholischen Kirche: die Intellektuellen zu Beginn des 19. Jahrhunderts und die Künstler in der Mitte/Ende des 19. Jahrhunderts.

Andreas Holzem betont gegenüber diesen Autonomisierungstendenzen der neuzeitlichen intellektuellen Kreise allerdings deutlich kritischer die bleibende pastorale Macht, die sich in der Verkündigung lediglich einer Umetikettierung unterzieht, um Argumentationsfiguren zu finden, die in der Verkündigung als »vernünftige Lehre, bürgerliche Sitte und ganzpersonale Erleuchtung«⁶⁵ appliziert werden und führt damit eine *dritte* Form des Machterhalts in der Transformation der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation der Neuzeit ein. Allerdings steht dieser volksaufklärerische Konservatismus aber gerade in einem gewissen Gegensatz zum Selbstentwurf der pädagogischen Begeisterung. Dies ist meines Erachtens bei aller vorfindbaren Autonomisierung seit dem 17. Jahrhundert nicht zu unterschätzen. Der heftige Disput um die Reue⁶⁶ zum Beispiel konnte ja nur deswegen so eskalieren, weil ein Restunbehagen gegenüber einer der laxen Moral beschuldigten Seelsorge dort geblieben ist, wo die Konsequenzen zu spüren sind: in der Buße.

Eine Vergebung der Sünden für nur eine noch so geringe Reue stellt das gesamte System der Sakramentalität und der Ernsthaftigkeit von Sünde in Frage.⁶⁷ Dabei ist diese Entwicklung ausgesprochen paradox. Denn gerade die Individualisierung der Beichte und damit der Subjektivitätsschub des Sündenverständnisses führt ja überhaupt erst zu dem Moment, in dem der Mensch sich als verantwortlich handelndes Subjekt versteht und seine Handlungen in einen biographischen Zusammenhang stellt, der dann mit John Locke Identität genannt wird.⁶⁸ Zugleich hat diese Individualisierung dogmatisch die Konsequenz, dass die Vergebung der Sünden als sakramentaler Vorgang ihre ekklesiologische und soziale Dimension faktisch verliert.⁶⁹

Zum Ende der Neuzeit findet eine weitere Veränderung statt, die eine neue Form des versuchten Machterhalts dokumentiert. Denn diese unterschiedlichen Elemente, also die Individualisierung sakramentaler Praxis, die Kontrolle der inneren Regungen durch die sich erweiternden Bußkataloge, die Pädagogisierung und Moralisierung des Subjekts, die intellektuelle Verschiebung der Wissensbestände mit ihrer Konsequenz einer wachsenden kognitiven Dissonanz unter den Gläubigen, die erneute Ermahnung des Konzils

65 A. Holzem: 2015b, S. 765.

66 Vgl. G. Werner: 2016, S. 254-258; 2017d.

67 Vgl. H. Vorgrimler: 1979; G. Werner: 2016, S. 254-258; dies.: 2017e. So die Stilllegung des Streits per Dekret vom 05.05.1667 (DH 2070).

68 Vgl. G. Essen 2001, S. 146-151.

69 Vgl. G. Werner: 2016, S. 332-334; J. Hahn, Judith/G. Werner: 2020.

von Trient zur jährlichen Osterbeichte stehen durchaus spannungsvoll zu der pastoralen Praxis der Vervielfachung der Teilnahme an kirchlichem Gnadenhandeln von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Denn mit der Verstärkung der Moralisierung des Subjekts, die allerdings weniger das aufgeklärte Selbstbewusstsein als die gehorsame Befolgung zum Ziel hatte, wurde die Individualisierung des Sündenbewusstseins wieder in die Gnadenanstalt eingeeht.⁷⁰

Der Bruch, der durch das Erstarken des katholischen Konservatismus nach 1800 festzumachen ist, kann wohl nicht groß genug veranschlagt werden und seine Voraussetzungen bleiben auch noch in der Phase einer aufgeklärten Theologie bis Mitte des 19. Jahrhunderts und der von ihr geprägten katholischen Frömmigkeit gegeben.⁷¹ Die Folgen dieser Entwicklung, die sich in dem Zueinander von Beichte und sonntäglicher Eucharistie als kirchlicher Praxis ausdrücken, sind nicht nur ein Sündenverständnis, das sich erneut an den Taten orientiert, sondern auch ein Machtgefüge, das sich amtstheologisch fundiert und göttlich legitimiert. Die mitlaufende Folie dieser Entwicklung ist die ambivalente Metapher des Gerichtes, in der der Priester den Richter symbolisiert. Diese ist mit der Metapher der Krankheit kontrastiert, in der der Priester als Arzt stilisiert wird. So wird die Situation der Beichte changierend zwischen Gericht und Arztbehandlung codiert. In beiden Fällen ist das Abhängigkeits- und Machtgefüge zwischen dem beichtenden Subjekt und dem die Absolution spendenden Priester total. Diese *vierte* Entwicklung betont daher auch konsequent die bleibende Pastoralmacht der Kirche, die das gläubige Subjekt in ihren Machtstrukturen kontrolliert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die theologische Entwicklung des Sündenverständnisses und der Umgang mit diesem in der Beichte und der Seelenführung zunächst zu einer gewissen moralischen Selbständigkeit des Subjekts führt. Diese geht einher mit der wissensgeleiteten Umformung angedrohter Strafen Gottes in ein von Naturwissenschaften und philosophischer Reflexion geprägtes Verständnis von Sünde und Strafe. Zudem bleibt die in Trient erneut dogmatisierte Struktur der Ohrenbeichte sozial so gut wie folgenlos und hatte bis auf die Satisfactio, die in der Regel ebenfalls privat durch Gebete oder Geld strukturiert war, keinerlei kirchliches Außen mehr.

70 Vgl. J. Dallen: 1986; G. Werner: 2016, S. 195-199.

71 Vgl. U. Lehner: 2016, S. 217.

Die Biographisierung des sündigen Subjektes in der Innenschau eigener Affekte und Regungen führt nicht nur zu einer neuen Literaturgattung des Tagebuchs und des Romans, sondern lässt den altkirchlichen Beruf des Seelenvaters als Arzt und Richter wiederbeleben. In diesen zusammenspielenden Motiven und Strukturen finden sich die Signaturen für selbst durch die Aufklärung hindurch bleibende kirchliche Machtformigkeit über das Leben der Einzelnen oder des Einzelnen. Diese können sich in dem Maße totalisieren, in dem das Gedankengut aufgeklärten Denkens faktisch und theologisch in einem Nischendasein marginalisiert und schließlich unmöglich gemacht wird.⁷² Die nahtlose Vereinnahmung aller Bereiche des Lebens durch den erstarkenden Ultramontanismus im Entwurf einer abgeschlossenen katholischen Gegenwelt zeitigt besonders dort Konsequenzen, wo sich Bildung und Persönlichkeitsentwicklung treffen: nämlich genau im Feld von Schule und Erziehung und in der kollektiven Vorbereitung auf die Erstkommunion, die bereits seit dem 17. Jahrhundert eine biographische Vorverlagerung der Erstbeichte zu Folge hat.⁷³

Die Konsequenzen dieser Entwicklung sind bis heute spürbar und sicher auch eine der systemischen Ursache für die Möglichkeit gewaltsamer Übergriffe von Klerikern auf Minderjährige. Denn der Rückzug aus einer offenen gesellschaftlichen Diskurssituation, die Einführung paternalistischer Beziehungen zwischen Beichtkind und Beichtvater/Seelenführer, die sich durch das ganze Leben zieht und so eine Mündigkeit gegenüber dem eigenen Leben und Urteilen nur schwer entstehen lässt; die Wendung der Wahrheitsfrage zur Gehorsamsfrage, die eigene Begründungen und Reflexionen nicht mehr nur nicht mehr verlangt, sondern verhindert und darüber hinaus als häresieanfällig deklariert, sind die prägnantesten Signaturen dieser Entwicklung.⁷⁴ Die Reglementierung des Lebens durch die wöchentliche Beichte seit Mitte des 19. Jahrhunderts sowie die uneingeschränkte Machtdisposition der heiligen Kirche gegenüber dem als Sünder figurierten Gläubigen können in den Auswir-

72 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 776f; U. Lehner: 2016, S. 216f.

73 Vgl. M. N. Ebertz: 2004, S. 144f.

74 So die Entwicklung der lehramtlichen Ausweitung der Glaubensinhalte seit dem Breve *Tuas Libenter* von Papst Pius IX. in 1863 mit der Dogmatisierung am 24. April 1870 in der Konstitution »*Dei Filius*« (DH 3011) verbindlich erklärt, der Wiederholung in *Lumen Gentium* 25 auf dem II. Vatikanischen Konzil 1962-1965, wengleich die zugrunde gelegten Parameter der Offenbarung grundlegend transformiert wurden zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis, das aber umso mehr in der Spannung zum unbedingten Glaubensgehorsam steht.

kungen einer lebenslangen Abhängigkeit und der eigenen Sündigkeit kaum überschätzt werden.⁷⁵ Angesichts der Errungenschaften der Neuzeit und Moderne in ihren positiven Konnotationen der Selbstkontrolle, Erkenntnis und das Bewusstsein des eigenen Selbst und seiner Freiheit, ist diese Fremdkontrolle als beinahe zynisch zu beschreiben, weil die Unterwerfung unter ein Wahrheitssystem katholisch im »Wundstarrkrampf des Antimodernismus« (Otto Hermann Pesch) leitend wird.

Vor allem aber weisen diese theologiegeschichtlichen Ausführungen auf ein weiteres Phänomen hin, welches Foucault in den letzten Vorlesungen vor seinem Tod untersucht hat: Die Beobachtung nämlich, dass sich das Wahrheitsverständnis und das Wahrsprechen – insbesondere im Blick auf das Seelsorger:innen-Verhältnis – grundlegend verändert hat. Dies beschreibt die andere Seite der Medaille, die mit Foucault im Blick auf die Beichte beleuchtet werden konnte, also konkret der pastoralmächtige Zugriff auf das sündige Subjekt, dass sich »wahrmachen« soll, wobei dies vom Seelsorger nicht konkret, sondern nur abstrakt erwartet wurde.

4. Parrhesia – vom Sujet zum Subjekt

Gerade zwischen dem monumentalen Werk *Überwachen und Strafen* und der Studien zur Parrhesia ist eine wesentliche Veränderung des Denkens Foucaults wahrzunehmen. Petra Gehring stellt es knapp heraus: Foucault entdeckt die Freiheit als philosophisch und subjektkonstruktiv relevante Größe.⁷⁶ Steinkamp beschreibt diese Entwicklung, indem er die Differenz im Subjektverständnis von Foucault hervorhebt. Ist das Subjekt in *Überwachen und Strafen* ein unterdrücktes, vom Panoptikum vereinzelt⁷⁷, erscheint es in den letzten Vorlesungen als ein durch die Kritik ermächtigt Subjekt.⁷⁸ Foucault verortet dieses veränderte Subjektverständnis historisch in der Ausdifferenzierung der Wissenschaften im 16. Jahrhundert, in jener Zeit also, in der die Philosophie sich nicht nur ausdifferenzierte, sondern auch die Parrhesia der Vorherrschaft der Seelsorge entrissen hat.⁷⁹ In dieser Zeit, in der Mitte der Neuzeit

75 Vgl. R. M. Scheule: 2002, S. 843; U. Silber: 1996, S. 20.

76 Vgl. P. Gehring: 2012, hier S. 16, 19, 28.

77 Vgl. H. Steinkamp: 1999, S. 52.

78 Vgl. ebd., S. 53.

79 Vgl. M. Foucault: 2012a, S. 437.

also, entsteht ein kritisches Subjekt, welches dann in der Aufklärung kulminiert. Für Foucault bedeutet die Aufklärung vor allem, die folgenden Fragen zu klären:

»Wie ist es möglich, daß man nicht *derartig*, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen regiert wird?«⁸⁰

Ein unterdrücktes Subjekt kann ein kritisches werden, wenn es sich mit den unterdrückenden Strukturen auseinander- und in ein Verhältnis setzt. Foucault bleibt dabei explizit an der Macht interessiert und formuliert seine Verschiebung des eigenen Erkenntnisinteresses dementsprechend. Ihn interessiert weniger die Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts als die Bedingungen der Möglichkeiten, wie ein Subjekt entsteht. Die einseitige Konzentration auf die Macht wird allerdings ergänzt durch die These, dass Macht, Wissen und Selbstpraktiken nicht voneinander zu trennen sind.⁸¹ Diese Verschiebung versteht Foucault als eine dreifache: »[V]om Thema der Erkenntnis zu dem der Veridiktion, vom Thema der Herrschaft zu dem der Gouvernamentalität, vom Thema des Individuums zu dem Thema der Selbstpraktiken.«⁸² Diese drei Größen sind nur miteinander zu denken, so dass keine reduziert wird, obwohl sie getrennt untersucht werden können. In diesem eigenen Entwurf einer Interdependenz kann Foucault den Gedanken der Parrhesia als diejenige Praxis platzieren, die diese Größen praktisch formulierten. So sind die Größen der »*Aletheia, politeia, ethos*« sowohl »irreduzibel als auch unauflöslich miteinander verbunden.«⁸³ Foucault ist der Überzeugung, dass diese drei Größen den philosophischen Diskurs bis heute prägen. Der Parrhesia kommt die Bedeutung zu, dass sie »sich in einer Gesamtheit von Operationen verwirklicht, die der Veridiktion gestatten, in der Seele Wirkungen des Wandels hervorzubringen.«⁸⁴ Steinkamp interpretiert diese Veränderung als eine Wandlung hin zu einer befreienden Praxis, die sich in den Selbstpraktiken des Subjekts zeigt. Das Foucaultsche Subjekt der Parrhesia bilde eine »Utopie ethisch-politischer Praxis« aus, so Steinkamp konkret.⁸⁵

80 M. Foucault: 1992, S. 11f.

81 Vgl. M. Foucault: 2012b, S. 24.

82 Ebd.

83 Ebd., S. 95 [kursiv im Original].

84 Ebd., S. 94.

85 Vgl. H. Steinkamp: 1999, hier S. 56.

Von dem scheinbar objektiv unterworfenen Subjekt des Panoptikons hat Foucault im ethisch-autonom und souveränen freimütig sprechenden Subjekt der Parrhesia einen Kontrastentwurf gezeichnet. Die Ermächtigung des Subjekts zur Parrhesia ist für Foucault nach der minutiösen Analyse der griechischen Texte deswegen denkbar, weil sich in der Parrhesia eine Praxis der Selbstermächtigung des Subjekts gerade angesichts unterdrückender Strukturen zeigt.

Umgekehrt wäre also zu fragen, ob die Freilegung dieser ursprünglichen Selbstpraktiken nicht in einer direkten Konsequenz der historischen Untersuchungen Foucaults stehen. Ob also nicht gerade die Aufdeckung der Unterdrückungsmechanismen der Pastoralmacht und ihrer säkularisierten Formen die Frage nach einer Alternative deswegen eröffnet, weil sich in der Unterdrückung bereits der Widerstand in konträren Entwürfen demonstriert, die Foucault an der Mystik und der Revolution festmacht.⁸⁶ Die Rezeption Foucaults, besonders durch Judith Butler, wird deutlich machen, dass die Unterwerfung und Ermächtigung die beiden Mechanismen der Subjektivation sind und gerade *keine* Gegensätze.

4.1 Parrhesia in ihren historischen Ambivalenzen

In den Vorlesungen am Collège de France in den Jahren 1982-1984 stellte Michel Foucault die Parrhesia in den Mittelpunkt seiner philosophiegeschichtlichen und hermeneutischen Untersuchungen.⁸⁷ Sein Erkenntnisinteresse wurde durch die Interessensverschiebung geleitet, die nun mehr die Frage der Machteinwirkung auf das Subjekt in den Mittelpunkt stellt.⁸⁸ Die Geschichte der Parrhesia versteht er als ein Nachzeichnen von »Verdiktionspraktiken«⁸⁹, die anzeigen, wie sich Wahrheit und Macht in einer Praxis miteinander verbinden. In ausführlichen Textanalysen der griechischen Antike legt Foucault die vielfältige und durchaus ambivalente Begriffsgeschichte der Parrhesia als Praxis offen. In einem hermeneutischen Zugriff mit einem systematisch-theologischem Interesse an Subjektivierungspraktiken konzentriere ich mich im Folgenden auf die prägenden Merkmale dieser Geschichte, die ihre Bedeutung sowohl in der konkreten Situation als auch

86 Vgl. z.B. M. Foucault: 2012b, S. 433.

87 Vgl. M. Foucault: 2012a; ders.: 2012b; ders.: 2009.

88 Vgl. M. Foucault: 2012b, S. 23.

89 M. Foucault: 2009, S. 454.

als Differenzfolie zu der christlichen Aufnahme und Umdeutung des Begriffs haben.

Pan Rema, so die griechische Wurzel (παν ῥήμα), meint zunächst als politischer Begriff das Recht griechischer Bürger, alles zu sagen und ist den Frauen, Sklav:innen und Fremden (Metöken) nicht gegeben.⁹⁰ Mit dieser Bedeutung ist weder die politische noch die philosophische Bedeutung ausgeschöpft.

Parrhesia als ›freimütige Rede‹ zu übersetzen, entspricht dem grundlegenden Anliegen der Parrhesia, wenn sie primär als eine *Form* der Rede verstanden wird.⁹¹ Sie verdeutlicht grundlegend die Haltung, alles zu sagen, eine Offenheit also, mit der der/die Sprechende dem Inhalt entspricht. In der Parrhesia geht es um mehr als eine Technik, es geht um die Subjektkonstitution. Denn indem das wahrsprechende Subjekt die Parrhesia vollzieht, konstituiert es sich selbst »als sich selbst gegenüber souveränes Subjekt und als zu sich selbst über sich selbst wahrsprechendes Subjekt«⁹². Es geht in dieser freimütigen Rede um die Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen. Deswegen, so Foucault sehr deutlich, steht sie *erstens* im Gegensatz zur Rhetorik und *zweitens* zur Schmeichelei.⁹³ Denn ersteres ist der technische, zweiteres der moralische Widersacher. Wenngleich die Parrhesia durchaus Momente der Rhetorik innehat, hat sie sich von der Schmeichelei grundsätzlich fernzuhalten.

Gerade mit dem Gegensatz zum Schmeicheln kann Foucault den Kern der Parrhesia erneut unterstreichen. Im Schmeicheln zeige sich, dass der schmeichelnde Mensch die Lücke dessen suche, der nicht alleine sein könne. Damit sei die schmeichelnde Rede das genaue Gegenteil der Parrhesia deswegen, weil die schmeichelnde Rede gerade nicht die Souveränität des Angesprochenen wiederherstelle, sondern diesen Menschen von dem Schmeichelnden

90 Vgl. ausführlicher in M. Foucault: 2012b, S. 24; ders.: 2012a, S. 104.

91 Beate Beer (B. Beer: 2015), skizziert wie Michel Foucault die Bedeutungsgeschichte der Parrhesia herausgearbeitet hat und stellt die Bedeutung der Parrhesia in der Septuaginta und ihren Rezeptionen, die in der Zuversicht besteht, eine Interpretation, die im frühen Christentum übernommen wurde und vorwiegend als ›fiducia‹ übersetzt wurde (Sp. 1022-1025), dar. Die Bedeutung des Gebetes kann zur Parrhesia hinzugefügt werden (Sp. 1025-1026). Foucault geht über diese Interpretation hinaus, wenn er die Veridiktionspraxis kritisch hinterfragt auf den Zusammenhang zwischen Wahrsprechen und Wahrleben.

92 M. Foucault: 2009, S. 454.

93 Vgl. ausführlich ebd., S. 455-465.

abhängig mache.⁹⁴ Der Parrhesia geht es also um die Wahrheit und die Freiheit, die in einem gegenseitigen wechselseitigen Verhältnis stehen. Durch die Parrhesia werden beide, der Sprechende und der angesprochene Mensch in ein autonomes, souveränes Verhältnis zu sich selbst geführt. Die Parrhesia hat damit eine eindeutig pädagogische Prägung: denn der wahrsprechende Mensch spricht in Einklang mit sich selbst und mit dem Ziel, dass sein Gegenüber in die Souveränität und Autonomie eigener Erkenntnis entlassen werden kann.⁹⁵

Die Parrhesia als wahrsprechende Rede orientiert sich am richtigen Zeitpunkt, dem *kairos*.⁹⁶ Es ist eine »auf das Selbst gerichtete Praxis«, in der der wahrsprechende Mensch in Übereinstimmung mit der Wahrheit lebt, es also eine »adaequatio zwischen dem Subjekt, das spricht und die Wahrheit sagt und dem Subjekt, das sich nach Maßgabe der von ihm gesprochenen Wahrheit verhält«, gibt.⁹⁷ Das Subjekt ist also identisch mit dem Aussagesubjekt.

Drittens ist die Parrhesia von der performativen Aussage zu unterscheiden.⁹⁸ Ist eine performative Aussage in einem klar beschriebenen Bereich mit einer von vorneherein definierten Aussageabsicht und -wirkung beschrieben, sagt die Parrhesia im rechten Augenblick die Wahrheit aus, ohne die Wirkung zu kennen. Damit ist das Wahrsprechen eine Redeform, die »einen Bruch darstellt, ein Risiko eröffnet.«⁹⁹ Foucault fügt hier eine weitere Bestimmung ein. In der Parrhesia geht es also nicht nur um die Wahrheit und die Souveränität des Subjekts, sondern auch um den Mut des Sprechens und um die Kongruenz des Sprechenden Subjekts mit dem Inhalt der Rede. Der »Parrhesiastiker« ist damit »derjenige, der seine eigene Freiheit eines Sprechenden Individuums geltend macht.«¹⁰⁰

Zusammenfassend stellt sich die Parrhesia, so Foucault, in fünf Merkmalen dar¹⁰¹:

1. Sie ist als eine spezifische Art des Sprechens zu beschreiben.
2. Mit ihr ist eine Art des Wahrheit-Sagens gemeint.

94 Vgl. ebd., S. 462.

95 Vgl. ebd.

96 Vgl. ebd., S. 469.

97 Ebd., 495.

98 Vgl. M. Foucault: 2012a, S. 87-93.

99 Ebd., S. 89.

100 Ebd., S. 93.

101 Vgl. ebd., S. 93-94.

3. Der wahrheitssagende Mensch eröffnet durch die Art des Sprechens ein Risiko für sich selbst.
4. Dieses Risiko bedeutet, dass sich der sprechende Mensch an die Wahrheit bindet und damit sich selbst als Partner und Partnerin der Wahrheit konstituiert. Die Wahrheit ist mit einem selbst verbunden.
5. Die Parrhesia ist eine mutige Haltung, eine wahrhaftige Haltung.

In dieser Wahrhaftigkeit der Rede als Verpflichtung zur Wahrheit vollzieht sich, so Foucault, die höchste Ausübung der Freiheit. Diese Freiheit besteht nun in der Selbstbindung des Subjekts an die erkannte eigene Wahrheit und ihre souveräne und mutige Äußerung. Dieses Kennzeichen wird sich in der christlichen Tradition grundlegend verändern!

Innerhalb der griechischen Antike hing die Parrhesia, so Foucault, zunächst am Recht des Sprechens.¹⁰² Auch dermaßen eingeschränkt ist die Parrhesia eine politische Struktur und im Bereich der Politik angesiedelt.¹⁰³ Damit ist die Parrhesia als politisches Sprechen *erstens* das Recht des Sprechens eben von Geburt an. Es ist dem Subjekt (als griechischem Bürger) ontologisch gegeben.¹⁰⁴ *Zweitens* kommt dieses Sprechen in zwei Ausprägungen vor. Es kann entweder Ungerechtigkeit anklagen, also einen unrechtmäßigen Gebrauch der Macht als Machtmissbrauch aussprechen. Dann ist es eine gerichtliche Parrhesia. Oder das Sprechen ist ein moralisches Sprechen, indem es Fehler eingesteht und anderen verhilft, eben dies auch zu tun.¹⁰⁵

Allerdings ist das Verhältnis zwischen der Parrhesia und den Regierungsformen hoch ambivalent. Kann es einerseits keine Demokratie ohne Parrhesia, keine Parrhesia ohne Demokratie geben, macht Foucault andererseits darauf aufmerksam, dass die Demokratie zugleich die Parrhesia gefährdet.¹⁰⁶ Denn die Beziehung zwischen der Demokratie und der Parrhesia ist nicht

102 Vgl. ebd., S. 104.

103 Vgl. ebd., S. 100.

104 Vgl. ebd., S. 200. Die Politeia (Πολιτεία) bezeichnet sowohl die formale Verfassung, Zustand und Beschaffenheit eines griechischen Staates wie auch das Bürgerrecht. Das Privileg dieses Bürgerrechts stand einzig freien, männlichen Erwachsenen zu, die von Bürgern abstammten. Männern ohne dieses patrilinear ererbte Recht konnte es für erwiesene Wohltaten verliehen werden, es bestand jedoch kein rechtlicher Anspruch. Bürgern, die sich gravierender Verbrechen schuldig gemacht hatten, konnte es ganz oder teilweise entzogen werden. (P.) Rhodes: 2001, Sp. 26.)

105 Vgl. ebd., S. 201.

106 Vgl. ebd., S. 202-224, 236-375.

gleichrangig. Foucault geht vielmehr von einem konstitutiven Rechteck der Parrhesia aus, das aus dem Einfluss, also dem faktischen politischen Spiel, der Demokratie als formaler Verfassung, der moralischen Einstellung, nämlich des Mutes zur Wahrheit, und dem wahren Diskurs, also dem vernünftigen Logos als Bedingung der Wahrheit ausgeht. Eine Parrhesia gibt es erst, wenn sich verschiedene Personen miteinander auseinandersetzen, die einem Rang entsprechen.¹⁰⁷ Jedoch sind nicht alle gleich befähigt, die Wahrheit zu sagen, aber gleich berechtigt, zu sprechen. Damit wird, so Foucault, durch die wahre Rede eine Differenz in die Demokratie eingebracht und die Frage nach dem Einfluss stellt sich. Denn nur durch die Parrhesia kann die Demokratie bestehen, allerdings wird in der Demokratie eine Unterscheidung derer eingeführt, die etwas zu sagen und etwas zu leiten haben. Die Paradoxa im Zentrum der Beziehung der Parrhesia zur Politeia, so Foucault, bestehen dann darin: »eine dynasteia, die an die wahre Rede gekoppelt ist, und eine politeia, die an die genaue und gleiche Verteilung der Macht gekoppelt ist.«¹⁰⁸

Mit der Veränderung der Politikform zu einer autokratischen Herrschaft verschwindet die Parrhesia jedoch nicht, sondern verändert ihre politische Form. Sie spaltet sich auf, indem sie *erstens* als politischer Akt agiert, *zweitens* zu einer psychagogischen Rede, die sich an einen Menschen als Seelenführung wendet, wird und *drittens* als philosophische Praxis auftritt.¹⁰⁹ Foucault zeichnet damit die Verschiebung der Bedeutung der Parrhesia nach, die in verschiedenen Regierungsformen ihren Platz bekommen soll.¹¹⁰ Der Philosoph, der furchtlos gegenüber Fürsten und Herrschern die Wahrheit redet, wird zum philosophischen und geistesgeschichtlichen Topos.¹¹¹ Exemplarisch führt Foucault dies an Sokrates aus, der unerschrocken die Wahrheit sage und mutig die Konsequenzen auf sich nehme. Radikale Bedeutung sieht er bei den Kynikern, seinem Steckenpferd in den Vorlesungen 1983 und 1984. Denn der Kyniker sei der radikale Parrhesiast, der »durch seine Lebensform der Selbstbestimmung zu einer berücksichtigenden historischen Kategorie« werde.¹¹²

107 Vgl. M. Foucault: 2012a, S. 221-224.

108 Ebd., S. 236.

109 Vgl. ebd., S. 247f.

110 Vgl. ebd., S. 478.

111 Vgl. St. Goertz: 2011.

112 Ebd., S. 7; u.a. M. Foucault: 2012b, S. 389-394.

Es sind in der antiken Praxis und ihrer Philosophie bereits vier wesentliche Verschiebungen der Bedeutung der Parrhesia zu finden, so Foucault:¹¹³

1. Die Parrhesia soll ihren Ort in den unterschiedlichen Regierungsformen finden und hat so eine notwendige und universelle Funktion im Bereich der Politik.
2. Die Parrhesia entwickelt eine Doppeldeutigkeit, denn die Freiheit der Rede bedeutet eben auch, dass sie nicht an die Wahrheit gebunden sein muss, also der Schatten der Parrhesia die Schmeichelei wird; und im Kontext von Herrschern kann es ein Gesetz des Schweigens geben, so dass die Wahrheit nicht gehört werden soll.
3. Die Parrhesia richtet sich sowohl an einzelne als auch an die Gruppe als Kollektiv. Damit transformiert sich die Parrhesia aber als eine Rede, die sich direkt an die Regierung richtete zu einer Art der Selbstregierung, die dann andere regieren will. Dies kann politisch wie auch moralisch geschehen.
4. Die Rhetorik spaltet sich von der Philosophie. Damit entsteht eine neue Kunst, nämlich die Unterscheidung von der Schmeichelei und die Frage, wer denn dann die Parrhesia ausüben kann. Foucault beschreibt diesen Wandel als zwei Brennpunkte der Parrhesia, einer politischen und einer philosophischen. Denn das Verschwinden der Demokratie lässt die Parrhesia eben nicht verschwinden, sondern verschiebt die Bedeutung auf das philosophische Feld.¹¹⁴ Hier bekommt der philosophische Topos des Wahrsprechens selbst unter Lebensgefahr seine Bedeutung und seine anhaltende, auch moralisch-ethische Präsenz. Allerdings wird sich die Bedeutung der Parrhesia in der frühen christlichen Rezeption erneut und zwar grundlegend und einflussreich bis heute verändern.

4.2 Parrhesia in der christlichen Umdeutung

Die späten Vorlesungen Foucaults sind deswegen für die Theologie relevant und aufschlussreich, weil sie einen neuen geistesgeschichtlichen Weg aufweisen, der im Kontext der Parrhesia-Deutung als ein Sonderweg zu bezeichnen ist. Denn selbst wenn die Parrhesia im Laufe ihrer philosophischen und politischen Geschichte von der Doppeldeutigkeit, dem dunklen Schatten

113 Vgl. M. Foucault: 2012a, S. 478-381.

114 Vgl. ebd., S. 427f.

der Schmeichelei und des Schwätzens deutlicher eingeholt wird als noch bei den Kynikern, bezieht sich ihr Inhalt dennoch auf Selbsterkanntes, sei es die Wahrheit oder die Schmeichelei, also die Macht des Einflusses ohne die Wahrheit zu achten. Der wahre Parrhesiast, so Foucault entschieden, ist der Mensch, der das, was er oder sie sagt, auch wirklich lebt.¹¹⁵ Die ausgesprochene Wahrheit muss also durch den Menschen, sein Handeln und Lebenswandel bestätigt sein, kongruent sein. Die Wahrheit ist nicht nur eine ausgesprochene, sondern eine ebenso gelebte. In der sich entwickelnden psychagogischen Parrhesia bedeutet dies, dass der Parrhesiast für die ausgesprochene Wahrheit selbst einsteht, selbst die Wahrheit des eigenen Subjekts bezeugt.

Für das Christentum markiert Foucault exakt an dieser Stelle der Kongruenz und der Wahrheit die ersten zwei markanten Weichenstellungen. Denn obwohl die Idee der Seelenleitung übernommen wird, verwandelt sich der Ort und die Praxis der Wahrheit. Die Wahrheit entstammt nun nicht mehr der Reflexion und der Askese des Parrhesiasten, sondern aus einer Offenbarung, einem Buch und Gott. Daher liegt die Last der Wahrheit und des Wahrsprechens auf dem oder der/der oder die geleitet werden soll. Der/die Geleitete spricht nun über sich selbst in wahrer Rede.¹¹⁶ Dies bedeuten drei Veränderungen in der »Ökonomie des Wahrsprechens«¹¹⁷: Denn *erstens* ist die Wahrheit an von außen herangetragenen Wahrheiten zu bemessen, also an der Offenbarung. Diese Wahrheiten werden *zweitens* durch die autoritären Strukturen der Kirche verwaltet und als Wahrheiten bestimmt. *Drittens* wird die kynische Askese als eine Form der Selbstbeherrschung zugunsten eines Verzichts der Welt umgedeutet.¹¹⁸ Für die Parrhesia ist das die zweite große Veränderung, die aber zugleich eine inhaltliche und strukturelle ist. Die erste war die Verlagerung von der Politik in die Philosophie, hier findet nun die Verlagerung in die christliche Seelsorge mit Instrumenten statt, die Foucault als Pastoralmacht bezeichnet hat. Erst im 16. Jahrhundert, so Foucault, wird die neuzeitliche und moderne Philosophie die Parrhesia als eine der Hauptfunktionen der Philosophie neu entdecken und verteilen.¹¹⁹ Zugleich findet

115 Vgl. M. Foucault: 2009, S. 494.

116 Vgl. ebd., S. 498.

117 M. Foucault: 2012a, S. 437.

118 Vgl. M. Foucault: 2012b, S. 409f.

119 Vgl. M. Foucault: 2012a, S. 436f.

innerhalb der Theologie eine Einschränkung der freien Rede im Übergang zur Moderne statt.

Mit dieser Richtungsveränderung verändert sich aber die Art und Weise, wie ein Subjekt sich konstituiert. Insbesondere unterliegen die Veridiktionspraktiken einer grundlegenden Transformation, denn die Veridiktionspraktiken der christlichen Antike führen den Gedanken der Unterwerfung und des Gehorsams ein. Weil sich, besonders im klösterlichen Gehorsam, der oder die Geleitete der Seelenführung mit dem Ziel, die umfassende Wahrheit über sich auszusagen, ganz unterwerfen muss, wird daher von dem geleiteten Menschen eine umfassende Introspektion erwartet, während der Seelenleiter sich nicht offenbaren muss. Seine Autorität stammt nicht mehr aus ihm und einer kongruenten Rede selbst erkannter Wahrheit zum eigenen Leben, sondern aus dem eigenen Gehorsam gegenüber den Mittlern Gottes.¹²⁰ Wahr über sich zu sprechen findet in der Form des Geständnisses statt, so dass sich die Veridiktionspraxis als Wahrheitsakt und Gehorsamsakt vollzieht. Damit ist aber das Subjekt und die Wahrheit des Subjekts durch Größen und Kategorien von außen bestimmt und zudem durch die Obrigkeit in einer einzigen Maßnahme miteinander verbunden, nämlich der Introspektion und des Geständnisses. Das Subjekt konstituiert sich durch Unterwerfung und verfasst sich damit diametral zum Subjekt der Antike, das von einer nicht hintergehbaren eigenen und damit existenziellen Entscheidung zum Subjekt der eigenen Geschichte wurde, sich also durch Subjektivierung konstituierte.¹²¹ Das Christentum bildet folglich Praktiken aus, die der Antike des Platonismus und Kynismus gänzlich fremd waren, so Foucault, und diese sind im Kern die Askese und der Gehorsam. Beides zielt aber in der frühchristlichen Kirche und ihrer stärker asketischen Ausrichtung auf ein- und dasselbe Ziel ab, nämlich auf das andere, eben das jenseitige Leben. Der Gehorsam bezieht sich vornehmlich auf den christlich verstandenen Gott und auf den Willen Gottes in Form von Gesetzen und asketischer Moral sowie auf die, die als Diener Gottes leben und befehlen und diejenigen sind, die den Willen Gottes auslegen.¹²² Die Rolle der Parrhesia in den religiösen Kontexten ist damit von dem theologischen Verständnis des Menschen abhängig und zudem in eine Beziehung zur jeweiligen religiösen Institution mit ihren Machtstrukturen zu setzen.

120 Vgl. M. Foucault: 2009, S. 498 und F. Gros: 2009, hier S. 620.

121 Vgl. F. Gros: 2009, S. 621.

122 Vgl. M. Foucault: 2012b, S. 412f.

Dies bedeutet eben aber auch eine grundlegende Veränderung der Parrhesia¹²³, die Foucault in drei Varianten herausarbeitet, in der

1. wird die antike Bedeutung der Parrhesia beibehalten, in der
2. versteht Philo von Alexandrien die Parrhesia als eine Form des Verhältnisses zu Gott, die in der vertikalen Öffnung des Herzens zu Gott beschrieben ist, und
3. ist die Parrhesia eine Eigenschaft Gottes, so vor allem in den Texten der Septuaginta.

Zunächst wird das Verständnis der Parrhesia in der »Glückseligkeit des Menschen, der sich Gott zugewandt hat« gesehen sowie in der Gewissheit der Zuwendung Gottes: »Und Gott antwortet auf diese Bewegung des Menschen zu ihm durch den Ausdruck, die Offenbarung seiner Güte und seiner Macht.«¹²⁴ Die Parrhesia ist eine Seinsweise, eine menschliche Tätigkeit, eine Haltung, die sich nicht mehr offenbaren braucht, sondern die Gott auch so sieht. So ist die Parrhesia im NT als ein Vertrauen auf Gott und als Tugend verstanden. Sie wird zur apostolischen Tugend schlechthin, die die freimütige Rede praktiziert. Paulus wird zum Prototyp dieser Rede.¹²⁵

Die nachfolgenden Jahrhunderte fügen allerdings die schon beschriebenen grundlegenden Veränderungen ein, die sich an Askese und Gehorsam orientieren. Bedeutend ist die Verschiebung in der frühchristlichen Bedeutung der Parrhesia als Tugend. Der Gehorsam, so Foucault, verdunkelt dieses Verständnis der Tugend, des Mutes und des Vertrauens. Das Vertrauen wird näherhin ersetzt durch das »Prinzip eines zitternden Gehorsam«, denn der Christ, die Christin hat Gott und die Menschen, die Gottes Willen vertreten, zu fürchten.¹²⁶ Die sich ausbildenden institutionellen Strukturen, wie sie im Mönchtum und in der parochialen Struktur zu finden sind, übergeben die Leitung und Seelenleitung Priestern, Mönchen und Bischöfen, die exklusive Vertreter des Willens Gottes sind. Immer stärker wird der Gehorsam zum Schlüsselprinzip im Verhältnis des christlichen Menschen zu Gott und seinen Vertretern. Deswegen kann das Individuum nicht mehr aus sich heraus zum

123 Vgl. ebd., S. 417f.

124 Ebd., S. 422.

125 Vgl. M. Foucault: 2012b, S. 423f.

126 Ebd., S. 428.

Heil finden.¹²⁷ Theologisch gesprochen bekommt der Streit zwischen Augustinus und Pelagius um die Reichweite der Ursünde eine neue Bedeutung. Das Heil ist als vermitteltes erreichbar und zwar nur als durch *Autoritätsstrukturen* vermitteltes Heil. Sich auf Gott zu verlassen, ihm in Zuversicht zu vertrauen, also die eine überlieferte Bedeutung der Parrhesia, wird nun als Hochmut ausgelegt. Das Subjekt konstituiert sich als stets aufmerksames, sich selbst misstrauendes und sündiges Subjekt.¹²⁸

»Wo Gehorsam herrscht, kann es keine *parrhesia* geben.«¹²⁹ So Foucault kurz und knapp. Foucault schlägt abschließend vor, die mystische Tradition als die Strömung zu denken, in der sich der ursprüngliche Gehalt der Parrhesia erhalten konnte, allerdings findet der »anti-parrhesiatische Pol«, nämlich die asketische Tradition, das historisch und institutionelle Gewicht. Um diesen Pol haben sich letztlich alle kirchlichen und pastoralen Institutionen entwickelt und eingerichtet.¹³⁰

5. Erste theologische Parrhesia-Rezeption: Parrhesia als Weg aus der Krise der Kirche?

Die Macht des Wahrsprechens in der Praxis der Parrhesia wird in der – katholischen – Theologie unterschiedlich rezipiert. Auffallend innerhalb dieses theologischen Denkens sind die Bezüge zur Parrhesia im Kontext der Auseinandersetzung mit dem sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch Kleriker. Hier wird die Parrhesia explizit als Praxis des Wahrsprechens gegenüber dem Unrecht verstanden, so exemplarisch Michael Schüßler.¹³¹ Aber auch in der systematischen Theologie finden sich Ansätze einer Rezeption, die von Karl Rahner und von Joseph Ratzinger.¹³² Moraltheologischen betont Stephan Görtz die Parrhesia als Veridikationspraxis, in der Theolog:innen die antike Rolle der Berater:innen und Narren und Närrinnen übernehmen können.¹³³

127 Vgl. ebd., S. 429.

128 Vgl. ebd., S. 430.

129 Ebd., S. 433 [kursiv im Original].

130 Vgl. ebd.

131 Vgl. M. Schüßler: 2017a; ders.: 2017b.

132 Vgl. K. Rahner: 1966, S. 252-258; J: Ratzinger: 2010, S. 448-467.

133 Vgl. St. Goertz: 2011.

Der Parrhesia wird eine relevante Rolle innerhalb der Theologie und der katholischen Kirche eingeräumt und sie nimmt damit einen durchaus wichtigen Platz im Zueinander von Offenbarung, Macht und Gewissen ein.

5.1 Praktisch-theologische Rezeption

In der praktisch-theologischen Rezeption ist die Rezeption der foucaultschen Parrhesia in zwei Phasen rekonstruierbar:

In den späten 1990er Jahren rezipiert Hermann Steinkamp Foucault als Anregung und Irritation für die Pastoraltheologie.¹³⁴ Er setzt sich mit den Untersuchungen Foucaults zur Pastoralmacht wie auch zur Parrhesia auseinander. Gleichwohl die kritische Sicht Foucaults Verteidigungsreflexe hervorrufen könne, solle sich Pastoraltheologie auf diese einlassen, denn – so Steinkamp eindrücklich – Foucault verdeutliche durchaus ein strukturelles Problem und Risiko zugleich.¹³⁵ Denn gerade die Vorstellung, dass das Menschen Leiten und Führen nur geht, wenn die Seelsorgenden diese durch und durch kennen würden, spräche von einer Machtdisposition, die sich bis in das persönlichste Detail durchziehe. Macht ist nämlich, so könne die Pastoraltheologie von Foucault kritisch lernen, nur möglich, wenn das Wissen über den oder die zu Bemächtigte vorhanden ist.¹³⁶ Die Pastoralmacht erstrecke sich auf das ganze Leben und konzentriere die Produktion von Wahrheit auf der Seite des Individuums. Für diese Machtausübung müssen die Hirten das Wissen über die Seele, ihre Funktionen und über das konkrete Leben, vor allem in den Tabubereichen der Sexualität, erlangen. Letzteres ist bevorzugtes Thema im Geständnis, in der ritualisierten Form also in der Beichte.¹³⁷ Die festgelegte Form der Ritualisierung verfestigt diese Individualisierung zusätzlich.¹³⁸ Gerade aber die Konzentration auf die Führung und Leitung des Individuums hat eine problematische Sinnspitze, die dieses Verständnis in einen krassen Gegensatz zur Antike setzt. Denn das Christentum hat die Idee ausgebildet, dass der Mensch bis zum letzten Atemzuge auf dem Weg seiner Rettung und seines Heiles geleitet werden müsse. Damit dies möglich ist, werden spezifische Instrumente der griechisch-hellenistischen Welt

134 So prominent in H. Steinkamp: 1999.

135 Vgl. ebd.

136 Vgl. ebd., S. 21.

137 Vgl. ebd., S. 23.

138 Vgl. hier im Buch Kapitel B 1.; 2.

übernommen und zweckentfremdet. Diese sind die *Selbstprüfung* und *Gewissenslenkung*.¹³⁹ »Die (individuelle) Beichtpraxis wird zum institutionellen Ort der Gewissensprüfung (und der »Wissensgewinnung« des Pastors!).«¹⁴⁰

In der anwendungsorientierten Rekonstruktion von Foucault arbeitet Steinkamp sehr deutlich heraus, dass die Kritik die Option darstellt, sich aus der Unterwerfung zu befreien. So wie Kant die Aufklärung als Weg aus der Entmündigung verstanden habe, so konstruiere Foucault die Kritik als die Entscheidung, »so nicht regiert zu werden«.¹⁴¹ Wenn sich also das Subjekt zunächst als unterdrücktes erlebe und konstruiert sei, so sei es die Kritik, die zu einer »Entunterwerfung« führe.¹⁴²

Die Praxis der Parrhesia ist für Steinkamp dann die Gestalt, in der die kritische Haltung konkret wird. Für die Pastoral bedeutet dies, eine christliche Praxis zu entwerfen, die sich zu entscheiden hat, welcher Tradition sie folge, der »Tradition der ›Unterwerfungstechniken‹« oder der »Tradition der ›Kritik‹«. ¹⁴³ Die Parrhesia im Raum der Kirche als einem Macht-Ohnmachtsgefüge erinnere an die Tradition der Antike, dass der Parrhesiast dem Mächtigen die Wahrheit sage, damit dieser sich mit sich selbst beschäftige.¹⁴⁴ Auch wenn Steinkamp diese Perspektive nicht weiter ausführt, erscheint sie doch als ein wesentlich weiterführender Punkt in der Diskussion mit totalitärer Macht und Gehorsamsstrukturen. Für Steinkamp steht der Entwurf einer christlichen Freiheitspraxis, die sich in die Tradition der Kritik stellt, im Mittelpunkt. Das Ziel ist, so Steinkamp, eine individuelle und kollektive Selbstwerdung und eine »Anstiftung zur Solidarität« als Grundfunktion des Lehramtes.¹⁴⁵

Explizit thematisiert Steinkamp die Parrhesia in seiner Abschiedsvorlesung 2004. Die Parrhesia ist als eine »Wahrheit zwischen uns«¹⁴⁶ zu verstehen und als das Einüben von autonomem Handeln und Selbstsein.¹⁴⁷ Denn die Wahrheit zu sagen, bedeutet, sich zu sich selbst so in ein Verhältnis zu

139 Vgl. H. Steinkamp: 1999, S. 31.

140 Ebd.

141 Vgl. M. Foucault: 1992, S. 11f.

142 H. Steinkamp: 1999, S. 54.

143 Ebd., S. 104.

144 Vgl. ebd., S. 102.

145 Ebd., 104.

146 H. Steinkamp: 2005.

147 Vgl. ebd., S. 143.

setzen, dass dies möglich ist und dem Gegenüber die eigene Wahrheit eröffnet. Damit orientiert sich Steinkamp deutlich an der ursprünglichen antiken Bedeutung der Parrhesia, die er im Rückgriff auf Foucault auch rezipiert. Die vorfindliche Praxis der Beratung und der Therapie stelle diesen Ort der Parrhesia heute dar.

In der zweiten Phase wird die Parrhesia Foucaults von Michael Schüßler erneut aufgegriffen.¹⁴⁸ Er rezipiert Foucault in der theologischen Aufarbeitung der sexuellen Gewalt und des sexuellen Missbrauchs an Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch katholische Kleriker. Die totalisierende Prägekraft der Pastoralmacht zeigt angesichts der sexuellen Gewalt ihre fatalen Folgen. Schüßler fragt angesichts dieser Situation mit Foucault, ob ein Gegendiskurs möglich sei. Für Foucault, so Schüßler, stellt sich diese Frage zum Ende seines Lebens und zwar in der minutiösen Untersuchung der griechischen Antike und ihrer Veridiktionspraktiken.¹⁴⁹ Das von Foucault freigelegte Begriffsdreieck der Parrhesia, also Freiheit, Macht und Wahrheit, wird von Schüßler auf die pastorale Situation angewendet, indem an die Gründergestalt des Christentums, Jesus von Nazareth, so erinnert wird, dass dieser als Parrhesiast codiert ist.¹⁵⁰

»Jesus geht dabei gerade nicht in die Rolle eines pastoralmächtigen Hirten. Jede Attitüde der Belehrung gegenüber den Anderen fehlt. Die Parrhesia des Evangeliums deckt existentielle Wahrheiten des Lebens auf, die ›Wahrheit zwischen uns‹. Doch wem es gelingt, sie zu benennen, riskiert auch den Konflikt mit denen, für die diese Wahrheit gefährlich wird.«¹⁵¹

Allerdings führt der Schatten, der auf der Parrhesia lastet, geradezu zur Umkehrung, denn die Gehorsamsstruktur und die Unterwerfung führt wiederum zur alles umfassenden Pastoralmacht.

5.2 Systematisch-theologische Rezeption

Karl Rahner schreibt Ende der 50er Jahre einen Aufsatz zur Parrhesia, die er als Apostolatstugend des Christen¹⁵² versteht. Rahner bezieht sich in sei-

148 Vgl. M. Schüßler: 2017a; ders.: 2017b, S. 18–20.

149 Vgl. M. Schüßler: 2017b, S. 19.

150 Vgl. ebd., S. 20.

151 Ebd.

152 Vgl. K. Rahner: 1966, S. 252–258, hier S. 252.

nen Erläuterungen zur Parrhesia auf die Tugendlehre und deutet sie als ein Mut des Bekennens, auch in kritischen Situationen. Die Parrhesia geht zunächst zurück auf die Parrhesia Gottes und Christi.¹⁵³ Für Rahner geht der Bote dieses Gottes per se in eine Situation, die ihm fremd ist und sein Bekennen herausfordert, ohne darauf zu achten, ob es gehört werden will. Zugleich ist dieser Bote immer in der Gefahr, den Inhalt und das Mittel zu verwechseln, also nicht das Ziel und die Ewigkeit, letztlich also die Rettung vor Augen zu haben. Zudem sieht Rahner ein weiteres Problem dieses offenkundigen Bekennens.

»Des Mannes Scham geht auf die Seele. Der Priester und jeder andere ›Apostel, wenn er ein wirklicher Mann ist (es mag auch leicht Menschliches überhaupt sein), ist an sich der, der lieber schweigen würde, der das Unsagbare lieber ungesagt ließe, den es schmerzt, reden zu müssen und das unfassbare Geheimnis des Herzens auf den Markt zu tragen.«¹⁵⁴

Die Parrhesia ist für Rahner die paulinische Tugend, die es ermöglicht, diese schwere Situation zu tragen und in das Bekenntnis zu gehen. Diese Tugend, die vor allem als Aushalten der Schmerzen und der Gefahr verstanden wird, orientiert sich an den Schmerzen und der Gefahr, die Christus als fleischgewordenes Wort Gottes auf sich genommen hat. Es ist notwendig, so Rahner, die Bibel neu zu lesen, nämlich vom »schamlosen< Sichnichtschämen des Evangeliums, vom Bekennen Gottes vor den Menschen, von der Parrhesia, die es nur im Christentum gibt.«¹⁵⁵ Für Rahner hängt sogar an dieser Tugend das gesamte Christsein des/der Einzelnen. Nur der Mensch, der diesen Schmerz der Parrhesia kennt, ist wirklich Christ:in. Das Zeugnis-Geben und das Reden gelten für alle, sowohl für Priester als auch Laien.

»Man darf es uns anmerken, daß uns das Wort Gottes, das er auf unsere Lippen legte, schwerfällt. Denn nur so wird es glaubwürdig, nur so hat das Geredete auch den heiligen Ton des Schweigens, den es mitbringen muß, soll es nicht verwechselt werden mit dem Lärm dieser Welt.«¹⁵⁶

Die Zeitgebundenheit dieser Ausführungen fallen ins Auge und verweisen auf die vorkonziliare Zeit, die in einer vertieften Lektüre eines close-readings auch an den Zitaten sowie der deutlichen Rollenverteilung von Klerus und

153 Vgl. ebd., S. 254.

154 K. Rahner: 1966, S. 255.

155 Ebd., S. 256.

156 Ebd., S. 257.

Laien nachzuweisen ist. Allerdings fällt bei der Rekonstruktion der rahnerischen Argumente ein weiteres, meines Erachtens bedeutenderes ins Auge: Durch die Nicht-Aufnahme der griechischen Grundlage der Parrhesia fällt jegliche kritische Perspektive und jeglicher Bezug zur Subjektwerdung weg. Rahner vollzieht hier exakt das, was Foucault als die wesentliche Veränderung der Parrhesia analysiert hatte: von der Selbsterkenntnis und Selbstergründung hin zu einer Gehorsamsstruktur, die die Wahrheit an Gott, den heiligen Schriften und den Boten Gottes abgibt. In dieser Form ist die Parrhesia als kritische Instanz nur noch zu verstehen im Sinne einer Predigt und Ermahnung der anderen, um das Ziel des Lebens, Gott und das ewige Leben, nicht aus dem Blick zu verlieren. Diesem Ziel in der Haltung der Umkehr haben sich die Boten und ihr Gegenüber zu beugen.

Joseph Ratzinger¹⁵⁷ nimmt ebenfalls die Parrhesia aus dem Neuen Testament auf, aber in einer kritischen Weise gegenüber der in den ersten Jahren der 1960er Jahre, also unmittelbar vor dem Konzil, üblichen pastoralen Verkündigungspraxis der Kirche. Hier ist es die Kirche, die sich daran erinnern möge, dass es die Freiheit und das freimütige Zeugnis innerhalb der Kirche brauche. Der Freimut ist eine der »am meisten genannten Grundhaltungen des Christenmenschen«¹⁵⁸, dieser Freimut und die Freiheit sind geistgelenkt, denn er argumentiert mit dem Zitat aus 2 Kor 3,17: »Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit«. Ratzinger geht sogar einen Schritt weiter, wenn er die Parrhesia, den Freimut auch auf die Anfrage an die Kirche anwendet: Denn müsse man der Kirche doch

»nicht vorwerfen, dass sie in einem Zuviel an Sorge mitunter zu viel verlaublich, zu viel normiert [...], dass sie sich hinter äußeren Sicherheiten verschanzt, anstatt der Wahrheit zu vertrauen, die in der Freiheit lebt und solche Behütung gar nicht nötig hat?«¹⁵⁹

Allerdings findet sich, so hat Stephan Goertz betont, in der Neuauflage dieses Aufsatzes ein Hinweis, dass diese Formulierung auf die derzeitige Situation nicht mehr ganz zuträfe¹⁶⁰, ein Hinweis, der durchaus die Frage aufwerfen könnte, was die Veränderung herbeigeführt haben könnte und welche Rolle dabei die Machtfülle des Papstamtes spielt. Diese beiden Interpretationen

157 Vgl. J. Ratzinger: 2010.

158 Ebd., S. 467.

159 Ebd., S. 466.

160 Vgl. St. Goertz: 2011, S. 3.

bewegen sich in einem engeren Feld des Verständnisses, welches theologiegeschichtlich mit der Frage ergänzt werden müsste, wie sich eigener und theologischer Erkenntnisgewinn zur hierarchischen Gestalt der Kirche verhält.¹⁶¹

Eine weiter gefasste Argumentation legt Michael Böhnke vor, der Parrhesia als die rational verantwortete Rede über den Glauben, die auch in Freimütigkeit in der Öffentlichkeit stattfinden kann, versteht.¹⁶² Die Parrhesia findet ihr Fundament in der argumentativen Kraft und ist so als Gegenteil einer fundamentalistischen Glaubensüberzeugung zu verstehen. Diese rationale Verantwortbarkeit, wie Böhnke sie betont, gäbe den Anknüpfungspunkt für das Verständnis dessen, was Ignaz von Döllinger bereits Mitte des 19. Jahrhunderts als »Öffentliche Meinung«¹⁶³ deklariert hat. Die Theologie solle – so Döllinger – die Funktion eines öffentlich sprechenden Gegenübers zum Lehramt haben, und frei an Universitäten forschen und veröffentlichen dürfen. Nur so könne die Rationalität des Glaubens in seinen Begründungen und die Freiheit der Wissenschaft und ihrer öffentlichen Rolle als Kritik ermöglicht werden. Diese Position ist lehramtlich nicht toleriert worden und führte zu einer Verengung des Gehorsamsverständnisses auch für die wissenschaftliche Theologie und beendete damit eine Jahrhunderte alte Tradition kritischer Reflexion, mit Auswirkungen bis heute.¹⁶⁴ Dabei wäre von Foucault zu lernen, dass das »kritische, das reflexive Denken [...] demnach zur Wiederbelebung der positiven Parrhesia [führt], während der negative Kern, so Foucault, der christlichen Seelsorge anvertraut blieb.«¹⁶⁵

5.3 Moraltheologische Rezeption

Stephan Goertz weist darauf hin, dass der Moralthologie »die Umstände ihrer Entstehungsgeschichte, also die Funktion der Unterweisung der Beichtväter, lange tief in den Knochen«¹⁶⁶ saß. Damit war aber das moraltheologische Forschen und Handeln exakt in der Definition von Parrhesia verortet, die diese als Wahrheit-Sagen des sündigen Menschen gegenüber dem Beichtvater verstand. Für Goertz liegt dagegen die positive Interpretation der Parrhesia

161 Dies wird im nächsten Kapitel und im Ausblick am Ende thematisiert.

162 Vgl. M. Böhnke: 2000, hier S. 138.

163 Vgl. I. Döllinger von: 1863; G. Werner: 2015b; dies.: 2014.

164 Vgl. H. Wolf: 2010, S. 236-259.

165 St. Goertz: 2011, S. 16. Die Position und Debatte von Döllinger wird am Ende ausführlicher dargestellt und diskutiert werden.

166 Ebd., S. 18.

in der biblischen Bedeutung, in der sie ein Vertrauen gegenüber Gott ausdrückt. Würde dieses Verständnis zu Grunde gelegt, wäre es wieder denkbar, dass sich zwei moralische Subjekte begegnen. Deswegen ist es Aufgabe der Moralthologie, so Goertz weiter, sich daran zu erinnern, dass die *Parrhesia von der Freiheit und damit auch von der Autonomie nicht zu trennen ist*. Parrhesia im moralthologischen Kontext bedeutet, die Freiheit und Autonomie des handelnden moralischen Subjekts ernst zu nehmen und aus kausalen (Erb-)Sündenzusammenhängen herauszunehmen. Die biblischen Grundlagen bieten dann sogar noch ein kritisches Dispositiv gegenüber der antiken Vorstellung der Parrhesia, weil biblisch kein Mensch aufgrund seines Statutes von der Befähigung zur Parrhesia ausgeschlossen ist. Die Parrhesia Gottes zu den Menschen eröffnet also die Denkmöglichkeit eines sittlichen Subjektes, das frei handelt. Weiterhin erinnert die Parrhesia die Moralthologie daran, dass es um ein Wahrsprechen in die Gegenwart hineingeht, als eine kritische Haltung und Aussprache, »so nicht regiert zu werden«.¹⁶⁷ Die Parrhesia aufzugeben, daran erinnert Foucault, bedeutet, sich der kritischen Haltung zu entledigen und eine sklavische Gesinnung zu übernehmen. Dies entspricht nicht der Würde des moralischen Subjektes. »Und eine Institution«, so Goertz weiter, »die den Freimut ihrer Mitglieder nicht mehr zuließe, hätte ihren Platz in der Welt der Moral aufgegeben.«¹⁶⁸ In der Institution der Kirche, so Goertz, sind es die Theologinnen und Theologen, die den Platz derer einnehmen, die beim Fürsten Berater, beim König Narren sind.

Wie sehr die Freiheit der Rede mit den Veridiktionspraktiken zusammengehen, ist sowohl im theologischen Kontext, im binnenkirchlichen Bereich als auch in der Gender-Theorie anzuwenden und wird für Konturen meiner Theologie der Freiheit wesentlich sein.

6. Was von Foucault zu lernen wäre

Foucault weist eindrücklich daraufhin, dass hegemoniale Strukturen, wie sie sich z.B. in der Pastoralmacht verfestigen, für die Subjekte sowohl offensichtliche als auch verschleierte Folgen haben. Die Pastoralmacht wirkt über Mechanismen, die unmittelbar beim Subjekt ansetzen.

167 Vgl. Bezug zu Foucault in St. Goertz: 2011, hier S. 20.

168 St. Goertz: 2011, S. 21.

Foucaults Ergebnisse sind damit so klar wie ernüchternd: Macht ist »keine personale Potenz, sondern ein anonymer Vorgang. [...] Macht ist ein Verfahren, nicht jemand, der so oder so verfährt.«¹⁶⁹ Damit gibt es aber für das Subjekt kein außerhalb der Macht, sie ist durchdringend, absolut. Foucaults ausführliche Analysen geben der Theologie in der gegenwärtigen Situation drei Denkanstöße. Weil also Macht etwas ist, dem kein Mensch entkommt, ist der genaue Blick auf die Wirkungsweise von Macht besonders wichtig. Zusammenfassend kann mit Foucault im Blick auf die subjektivierende Machtwirkung ein Sechsfaches gelernt werden:

1. Machtgesteuerte Institutionen neigen dazu, die körperliche Differenz zu vereinheitlichen. Die Individuen werden vereinzelt, obwohl sie gleich aussehen. Diese Macht der Disziplin (so Schulen, aber auch Messdiener!) verunmöglicht Solidarität und gemeinsame Aktionen, sie befördert Schweigen und Vereinzelung.
2. Keine Macht braucht große Instrumente, um zu wirken. Irgendwann reicht die fiktive Beziehung durch die Allgegenwärtigkeit der Macht und ihrer Kontrolle bereits, um zu einer Selbstkontrolle und Selbstidentifizierung als bemächtigtes Subjekt zu führen. Dies ist vor allem in der asymmetrischen Begegnung in der Beichte und in der ganzen Sündenthematik zu beobachten.
3. Macht greift über den eigentlichen Bereich heraus. Dies wird dann deutlich, wenn die Macht eines Erziehungsberechtigten missbrauchend und gewaltsam und wenn die Offenlegung nicht möglich ist, weil das Umfeld in diesen Machtbereich mit hineingezogen wird.
4. In der christlichen Idee der Seelsorge ist so fundiert, dass der Seelsorger berechtigt, sogar verpflichtet ist, vom zu Beseelsorgenden bis ins kleinste Detail Rechenschaft von dessen Taten und Gefühlen, Beweggründen und Versuchungen zu verlangen, ohne dass der Seelsorger selbst moralisch verpflichtet wäre, die Wahrheit, die er erwartet, selbst zu leben. Für das faktische Zustandekommen des Sakraments der Beichte z.B. ist er es nicht.
5. Die Verschiebung der Veridiktionspraxis spiegelt damit die andere Seite der kapillarischen Machtwirkungen, denn sie verschleiert die Person des Mächtigen zu einer neutralen oder göttlich-symbolisierenden Figur – was

169 H.-J. Sander: 2003, S. 113.

in einer frappierenden Art und Weise dem Idealbild des Priesters bis heute entspricht.¹⁷⁰

6. Die Parrhesia hingegen könnte in ihrer ursprünglichen Bedeutung sowohl die Beziehung zweier moralischer Subjekte begründen als auch die Rolle der Theolog:innen in Erinnerung rufen, im kritischen Gegenüber zur Macht Berater:innen oder Närr:innen zu sein.

Judith Butler hat aus gutem Grund aus dem foucaultschen Fundus der Subjekttheorie und der Subjektivationspraxis schöpfen können, um ihre eigenen Theorien zu entwickeln, die sich im Kern um die Frage drehen, wie es dazu kommt, dass ein Subjekt als konkretes Subjekt entsteht und wie es dazu kommt, dass es überhaupt entsteht und sogar widersteht.

170 Vgl. H. Lutterbach: 2019.

C Menschlich-Werden in Freiheit – Subjektwerdung bei Judith Butler

Entgegen der Kritik versteht Judith Butler ihren subjekttheoretischen Entwurf gerade nicht als eine *Verabschiedung* des Subjekts¹, sondern sie stellt ihr Konzept in den Kontext der grundlegenden kritischen Erörterung des Subjekts der Moderne.² Gerade die »identity-politics« sind für sie zu hinterfragen, selbst wenn sie eine Grundlage sowohl des Feminismus als auch anderer Widerstandsbewegungen darstellen.³ Die Identität »Frau« ist für sie ebenso hinterfragbar wie der Gedanke des Subjekts Frau oder des Geschlechts.⁴ »Identity categories are never merely descriptive, but always normative, and as such exclusionary.«⁵ Butler ist daher überzeugt⁶, dass die Dekonstruktion des Subjekts des Feminismus gerade den Horizont eröffne, in der Vielfalt der Bedeutungen von den radikalen und sogar rassistischen Ontologien

-
- 1 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 37. Allerdings bleibt diese These umstritten, wie auch diese Beiträge zeigen: B. Grümme: 2020b; Hahn: 2020; A. M. Riedl: 2020; W. Schaupp: 2020; M. Striet: 2020; S. Wendel: 2020a.
 - 2 Nicht unumstritten ist dabei ihr Zugang in frühen Arbeiten der Dekonstruktion von Sex und Gender selbst unter Feministinnen. Seyla Benhabib kritisiert, dass Butler das Subjekt zum bloßen Effekt der Sprache reduziere und damit die Grundlagen für das Ziel des Feminismus, die Ermächtigung der Frauen, ablehne. Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 81.
 - 3 D. K. Kim: 2007, S. 95.
 - 4 Vgl. J. Butler: 1995a, S. 50; vgl. auch E. T. Armour/S. M. St. Ville, 2006a, S. 1; B. Kohl: 2017, S. 179.
 - 5 J. Butler: 1995a, S. 50.
 - 6 Grundsätzlich folgt Butler in ihrem Kritik-Verständnis Foucault und macht das auch in der Schreibweise »critique« deutlich. »Criticism usually takes an object, and critique is concerned to identify the conditions of possibility under which a domain of objects appears.« (J. Butler: 2009c, S. 108f.; vgl. auch A. Thiem: 2008, S. 189).

wegzukommen.⁷ Die gesellschaftskritische Perspektiv ist in die Erkenntnis über die Unabgeschlossenheit des Subjekts inkludiert. Butler ist außerdem überzeugt, dass jener kritische oder dekonstruierende Blick auf Subjekte diese nicht handlungsunfähig, sondern kritisch gegenüber den Normen macht. Gleichzeitig ist das eine gefährliche Kritik⁸, mit der das Subjekt sich selbst »aufs Spiel setzt«⁹. Vielleicht entspricht die Erkenntnis, vor der Subjekttheoretiker:innen heute stehen, dass die Unabgeschlossenheit des Subjekts zugleich mit der Unabgeschlossenheit seiner Theorie einhergeht, am ehesten der Situation, in der jede Debatte um Subjektbegriffe zu verorten wäre. Mit der nun folgenden ausführlichen Deutung der Philosophie Butler als Subjektphilosophie ist das Ziel verbunden, herauszukristallisieren, was von Judith Butler über die Wirkungsweise der Macht zu lernen ist.

1. Judith Butler und die Theorie der Subjektivierung – Grundlagen der Subjektphilosophie

Gerade weil Judith Butler in der deutschsprachigen Theologie erst in den letzten Jahren über ihre gendertheoretischen Arbeiten hinaus rezipiert worden ist, ist die theologische Diskussion ihrer machtanalytischen Einlässe lohnenswert. Die Ereignisse vom 11. September 2001¹⁰ haben ihren Blick von der Gender-Debatte verstärkt auf die anthropologische Bedeutung von Krieg und Terror gerichtet und damit ihre hermeneutische Perspektive verändert.¹¹

»Her response to the attacks and their political aftermath is precisely the kind of thoughtful and passionate response one would have hoped for, but

7 Gegen die Kritiken von Nussbaum, Vastirly und Fraser macht Loizidou stark, dass das Butler'sche Subjekt, wenngleich es in einem Sinne kein aufgekünigtes Subjekt ist, kein Opfer ist. »The foreclosed subject, whatever figuration it may take, then becomes not a victim whose inclusion we need to fight for in a community founded itself on that basis.« (E. Loizidou: 2007, S. 165).

8 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 359; u. v. a.

9 J. Butler: 2002, S. 180.

10 Die Schreibweise 9/11 lässt den Eindruck aufkommen, so Segal, als sei an diesem Tag nichts anderes passiert. »[...] the day now globally marked simply as ›9/11‹, as though nothing else happened in the whole wide world that day, and indeed still nothing of equal impact since, compared with the destruction of the twin towers and the accompanying loss of 3000 lives in Manhattan that day.« (Ebd.).

11 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 18; vgl. auch G. Werner: 2015a, S. 41-73.

for the most part did not see, from the intellectuals of the U.S. American left in general.«¹²

Als Reaktion auf die Ereignisse des 11. September 2001 fokussierte Butler die gendertheoretische Diskussion als eine sehr grundlegend subjekttheoretische auf ihre sie bestimmenden philosophischen Grundlagen und wurden von ihr erneut hinterfragt. Im Mittelpunkt stehen dabei Anfragen an das Subjektverständnis ebenso wie an die Handlungsfreiheit.

Wenngleich sie die früher erarbeiteten Gender-Fragen in die politische und anthropologische Debatte aufnimmt und erweitert oder sogar verändert,¹³ ist sie im deutschen Kontext weiterhin vor allem auf ihre beiden Bücher *Gender Trouble*, also *Unbehagen der Geschlechter*, und *Bodies that matter*, also *Körper von Gewicht*, hin rezipiert worden.¹⁴ Mit diesen Büchern wurde sie ja auch über Nacht international so etwas wie der Star der pro- und contra-feministischen Debatte um das Geschlecht.¹⁵ Erst in den letzten drei bis fünf Jahren

12 B. Mann: 2006, S. 133.

13 In diese Linie fallen auch ihre kritischen Aussagen zum Afghanistan-Krieg, den sie einerseits als Krieg selbst hinterfragt, während sie andererseits aufdeckt, dass dort der Feminismus missbraucht werde: »I think that we have seen quite cynical uses of feminism for the waging of war. The vast majority of feminists oppose these contemporary wars, and object to the false construction of Muslim women ›in need of being saved‹ as a cynical use of feminist concerns with equality. There are some very strong and interesting Muslim feminist movements, and casting Islam as anti-feminist not only disregards those movements, but displaces many of the persisting inequalities in the first world onto an imaginary elsewhere.« (J. Butler: 2010b)

14 Butler 1991 (engl. 1989); dies. 1997b (engl. 1993). In seiner Einführung gibt Lars Distelhorst (ders.: 2009) einen guten Überblick über die deutsche und US-amerikanische Kritik an Butler. Butlers diskurstheoretischer Ansatz der Geschlechter löse den geschlechtlichen Körper auf, ist zusammengefasst eine der Hauptkritiken deutscher Feministinnen. In den USA wird befürchtet, dass Butler dem Feminismus das Subjekt nehme, wenn sie den Begriff und das Subjekt Frau radikal in Frage stelle. Darüber hinaus wird ihr fehlende Gesellschaftlichkeit vorgeworfen (vgl. H. Bublitz: 2002, S. 118). Vgl. unter vielen Kritiker:innen: R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp: 2000, S. 84; B. Duden: 1993, S. 24-33; L. Distelhorst: 2009, S. 17f.; R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp: 2000 machen darauf aufmerksam, dass die sexualpolitischen Bezüge und Engagement weitestgehend in der Rezeption nicht verfolgt werden. Vgl. auch G. Jagger: 2008, S. 83.

15 Im US-amerikanischen Kontext nimmt Butler zwar keine solche Ausnahmestellung im feministischen Diskurs ein, dennoch hat sie mit ihren Ausführungen – so B. Mann: 2006, S. 118 – den größten Einfluss gehabt. Die Rezeption seit *Gender Trouble* sei weit über den Bereich selbst der feministischen Theorie gegangen, vgl. E. T. Armour/S. St. Ville: 2006b, S. 1; S. Ali: 2008, S. 35; E. Loizidou: 2007, S. 157; Loizidou setzt sich beson-

finden sich vereinzelt theologischen Arbeiten zu der ethischen Theorie Butlers.¹⁶

1.1 Keine Verabschiedung des Subjektes – Dekonstruktive Konstruktion der Subjekte

Die Butler'sche Kritik am Subjekt ist eingefügt in die größere Diskussion um ein Verständnis des Subjekts.¹⁷ Die Reflexion auf das Subjekt und seine Entstehungsbedingungen sind schon deswegen relevant, weil sich an diesen Differenzen festmachen, die weit über das Thema, also die Bedingungen der Möglichkeit der Subjektbildung, hinausgehen. Denn über Subjekttheorien sprechen bedeutet zugleich, über die Frage nachzudenken, welchen Stellenwert und welchen Handlungsspielraum ein Subjekt im bestehenden System (sei es Politik, Religion, Gesellschaft) hat. Gibt es die Größe Subjekt überhaupt? Gerade wenn die Setzung des Subjekts als das »Cogito Ergo Sum« (Descartes) verstanden wird, welches dann den Höhepunkt in dem kritischen und autonomen Subjekt der Aufklärung und des Deutschen Idealismus findet, erscheinen die subjekttheoretischen Überlegungen postmoderner Konvenienz dem »Tod des Subjekts« den Weg zu bereiten. So wird die Absetzung von diesen neuzeitlichen Subjektverständnissen häufig in einem Atemzug mit der Postmoderne, dem Poststrukturalismus, dem Dekonstruktivismus und dem Existenzialismus genannt.¹⁸ Die Gründe, sich von den Vorstellungen des Subjekts der Moderne – so eine häufige Zusammenfassung – abzusetzen, sind

ders mit der scharfen Kritik von Martha Nussbaum (M. Nussbaum: 1999) auseinander. Sie zeigt auf, dass Nussbaum aus der (scholastischen) Tradition der Jurisprudenz des 16. und 17. Jahrhunderts heraus Butler kritisiert und dabei nicht davor anhält, Butler und ihren philosophischen Ansatz als Zusammenarbeitende mit dem Bösen zu charakterisieren: »[I]t collaborates with evil. Feminism demands more and women deserve better.« (E. Loizidou: 2007, S. 162, sie zitiert Nussbaum in einer früheren Fassung). Die Verabschiedung des Subjekts kritisiert Benhabib grundsätzlich. Vgl. S. Benhabib: 1995b, S. 17-34.

16 Vgl. der Überblick in G. Werner: 2018c.

17 Vgl. dazu vor allem die Einleitung von: M. Striet: 1998, S. 11ff; B. Mann: 2006 diskutiert die Subjekttheorien im Anschluss an die Aufklärung; G. Werner: 2018c, S. 180. Die Monographie von Ulrich Eibler: *Unterworfen und frei. Theologische Annäherungen an Judith Butlers Subjektivationstheorie* (= Freiburger Theologische Studien, Bd. 195), Freiburg u.a.: 2021, konnte ich leider nicht mehr berücksichtigen.

18 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 10.

vielfältig.¹⁹ Der Vorwurf der postmodernen Theorie an die Moderne besteht vor allem darin, dass die Moderne die Vernunft als das Kriterium der Wahrheit absolut gesetzt habe.²⁰ Dies sei sowohl von den normativen Wissenschaften als auch von der aufklärerischen und idealistischen Philosophie²¹ geschehen. Damit wenden sich postmoderne Theorie gegen jede, die eine Einheitskonzeption des Subjekts und der Vernunft denken wolle²², denn

»zu ›erfüllter‹ Totalität könne man nicht anders gelangen als durch Totalisierung eines Partikularen, und das heißt zugleich: durch massive Elimination anderer Positionen, durch eklatanten Ausschluss.«²³.

Speziell in der postmodernen Theorie, die zugleich Teile der anderen Theorien beinhaltet, sind Differenzen positiv gedacht und historisch begründet: »In postmoderner Sicht kulminieren die politischen Konsequenzen des modernen einheitlichen Subjekts im ›Terror‹, von dem eine direkte Linie bis nach Auschwitz geführt habe.«²⁴ Wird aber eine Denkform formuliert, die sich von festlegenden Kriterien bewusst verabschiedet hat, dann gibt es keinen

»archimedischen Punkt mehr wie das Subjekt, von dem aus alles geordnet, gedacht oder durch messbare Effekte beeinflusst werden könnte, keine festen Kriterien für die Wahrheit von Urteilen, die Rechtfertigung des Handelns oder die Aufrichtigkeit von Intentionen.«²⁵

19 Vgl. Zu diesem Abschnitt ausführlich G. Werner: 2005, S. 55-58.

20 Vgl. U. Pohl-Patalong: 1996, S. 101. Die postmoderne Theorie intendiert »normativ die Destruktion der aufklärerischen Errungenschaften der Subjektivität und Vernunft« (ebd.). Beiden wird der Vorwurf einer totalitären Herrschaft gemacht. Dem wird eine radikalisierte Pluralität entgegengesetzt, die sich auch auf das Subjekt erstreckt und damit eine einheitliche Ich-Instanz nicht denkbar macht. Verbunden werden die pluralen Individuen durch Sprachspiele.

21 Der Vorwurf der postmodernen Theorie an die idealistische Philosophie liegt darin, dass sie das Individuelle zu Gunsten eines einheitlichen und allgemeinen Begriffs unterdrücke. Vgl. ebd., S. 102.

22 Vgl. dazu St. Pauly: 2000, S. 335ff., der die Position J.-F. Lyotards ausführlich beschreibt. Er macht Lyotard als den Begründer der Debatte über die Postmoderne fest. Die Schrift Lyotards *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Paris 1979) (ebd.; dt. J.-F. Lyotard) ist zum ›Schlüsseltext des postmodernen Denkens geworden« (ebd.).

23 W. Welsch: 1988, S. 62.

24 U. Pohl-Patalong: 1996, S. 103.

25 Ebd., S. 105.

In dieser postmodernen Deutung der Wirklichkeit ist das Subjekt, wie es zuvor verstanden wurde, in der Tat verabschiedet. Allerdings ist damit noch nicht entschieden, ob das Subjekt als Subjekt wirklich verabschiedet ist, oder nur »als kontingente historische und damit revidierbare Erscheinung, als Produkt eines spezifischen Diskurses«²⁶ betrachtet wird. In diesen Diskurs aber schreibt sich Judith Butler ein. Denn der feministische Diskurs, der den Metadiskurs bildet, hinterfragt gerade die Bedingungen der Möglichkeit, das Subjekt zu denken, wie die Neuzeit und Moderne sie hervorgebracht hat, weil dieser Diskurs nur bestimmte Subjekte zugelassen (weiß, männlich) und diese zum Maßstab erhoben hat. Diese Diskurse kritisiert Butler grundsätzlich.²⁷ In der Methodik der genealogischen Kritik ist Bestehendes so zu hinterfragen, dass die Berechtigung dieser Annahme nicht mehr selbstverständlich ist.²⁸ Butler will deswegen nach der grundlegenden Kritik am Subjekt eine Denkmöglichkeit finden, die in anderen Kategorien arbeitet, insbesondere in einer kritischen feministischen Revision, so Mann zustimmend.²⁹ Dem schließt sich Seyla Benhabib grundsätzlich an. »The feminist counterpoint to the postmodernist theme of the *Death of Man* can be named the ›Demystification of the Male Subject as Reason‹.«³⁰ Denn auch Seyla Benhabib lehnt die strikte These vom Tod des Subjekts ab, welche sie bei Judith Butler vermutet, wenn diese das Subjekt ›Frau‹ als Subjekt des Feminismus hinterfragt.

»The view that gendered identity is [...] constituted [...] by performances without a subject, not only undermines the normative version of feminist politics and theory. It is also impossible to get rid of the subject altogether and claim to be a fully accountable participant on the community of discourse and inquiry.«³¹

Allerdings stellt sich die Frage, ob die Kritik Benhabibs in der Form berechtigt ist. Das Zueinander von Diskurs und Subjekt bedeutet ja nicht zwangsläufig,

26 U. Pohl-Patalong: 1996, S. 105. Besonders Lyotard ist ein prominenter Vertreter der Theorie, dass das Subjekt sich eliminiert in einem Sprachobjektivismus, d.h. die Sprache wird gegenüber dem Subjekt autonom. Der Mensch tritt in das Sprachspiel ein. Vgl. J.-F. Lyotard: 1986, S. 10, 103, 128, 149, 197, 226.

27 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 180f.

28 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 113-117; H. Meißner: 2010, S. 32; A. M. Riedl: 2017, S. 101-103; M. Laufenberg: 2016, S. 18.

29 Vgl. B. Mann: 2006, S. 76.

30 S. Benhabib: 1995b, S. 352 [kursiv im Original].

31 Ebd., S. 355.

dass es sich um einen Diskurs ohne Subjekt handelt, sondern vielmehr um eine Analyse der Wirkungen der Macht des Diskurses. Der genaue Blick in die subjekttheoretischen Reflexionen von Judith Butler wird zeigen, dass ihre bevorzugte Denkform der Subjektbildung, nämlich die Subjektivation, Ambivalenzen beinhaltet. Es geht ihr gerade nicht darum, das Subjekt abzuschaffen, sondern das klassische Subjekt der Aufklärung zu dezentrieren und ihm einen Platz zu geben, der durch Macht und Diskurs bestimmt ist.³² Damit wird deutlich, dass die faktische Verschiebung innerhalb der Subjekttheorie weniger in der Frage zu liegen scheint, ob es ein Subjekt an sich noch gibt, sondern vielmehr darin wie die Umstände der Entstehung und Formung verstanden werden. In diesem Sinne ist die Subjektivation als ein dekonstruktivistischer Zugang zu verstehen, weil mit ihr die angenommenen Voraussetzungen der Subjektbildung zugleich ebenso hinterfragt werden wie die Bedeutung des Subjekts als Subjekt.

»Poststructuralism, however, does not do away with the subject; experience, action, and knowledge are not without subjects. Instead, the subject emerges as a belated effect of discerning experiences, actions and knowledge.«³³

Die Diskussionen um den Subjektbegriff im Rahmen einer Theorie der Subjektivation sind also weniger eine singular subjektphilosophische Fragestellung als vielmehr eine umfassende Infragestellung der Bedingungen, unter denen Subjekte entstehen und sich ausdrücken dürfen. Weil dies nicht so selbstverständlich ist wie vielleicht angenommen, sind die Normen der Entstehungsbedingungen, die sich in den Diskursen ausdrücken, genau zu analysieren. Dabei setzt Butler voraus, dass sich Normen im Diskurs zeigen und ihre Macht insofern verkörpern, weil sie Körperpraxen beeinflussen und reglementieren. Deswegen ist die Untersuchung dieser beiden Größen, also der Normen und ihre Diskurse, wie auch ihre Ausdrucksformen, also die Performativität, in der sich die Verkörperung zeigt, für die Frage, wie Macht wirkt, wesentlich. Um die Nicht-Selbstverständlichkeit zu unterstreichen, bedient sich Butler einer paradoxen Intervention, nämlich der Sprache.³⁴

32 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 52.

33 A. Thiem: 2008, S. 11.

34 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 97-100; B. Kohl: 2017, S. 205.

1.2 Die doppelte Performativität der Sprache

Judith Butler fundiert ihre gendertheoretischen Annahmen und ihre Ausführungen zur politischen Ethik in der vielfältigen Funktionsweise der Sprache. Nicht nur verwendet sie selbst Sprache als Medium und Methodik, sondern sie untersucht die Wirkungen der Sprache auch in ihren verbalen und non-verbalen Akten. Vermutlich aber liegt die zögerliche Rezeption Butlers, insbesondere in Deutschland, an ihrer Sprache³⁵ wie auch an ihrer eklektischen Arbeitsweise.³⁶

Sprache hat für Butler nämlich mindestens zwei unterschiedliche Funktionen: Sprache ist als das Instrumentarium zu verstehen, durch das Butler Selbstverständlichkeiten dekonstruiert, und zudem betrachtet sie Sprache als einen performativen Ausdruck. Als solcher kann Sprache ebenfalls mehrdeutig sein, denn sprachliche Akte unterdrücken ebenso wie sie Widerstand bedeuten können.³⁷ Sara Salih stellt daher wie auch Riedl einen Zusammenhang zwischen der Sprache Judith Butlers und ihrer Aussageabsicht her, denn die Komplexität der Sprache Butlers scheine Teil ihrer Philosophie zu sein; »evidently, Butler is attempting to do something with her prose; in other words, the language she develops is performative rather than constative«³⁸. Butler wolle durch ihre Sprache regimekritische Leser:innen evozieren, »who are prompted to question the limitations of their ›linguistic horizon[s]‹ along with the exclusionary schemes of intelligibility which currently pass for the ontological norm«³⁹.

Im Schreiben gegen die Norm wolle Butler immer wieder betonen, dass Grammatik und Stil nicht politisch neutral seien, sondern dass ein Text einen Effekt auf die Welt haben müsse. Leser:innen sollen zu kritischen Intellektuellen werden, deren Arbeit immer auch politisch ist, »since it involves ›working hard on difficult texts‹ which encourage the reader to adopt a questioning attitude towards a world she thought she knew«⁴⁰. Nancy Fraser dagegen be-

35 Vgl. L. Segal: 2008, S. 381-394; 383 erinnert daran, dass Butler sogar 1998 für den *Bad Writing Contest* von »Philosophy and Literature« ausgewählt wurde. Auch Jähnel vermutet, dass dies ein Grund für die zögerliche Rezeption Butlers in ihrem Fach ist. Vgl. C. Jähnel: 2020, S. 248.

36 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 101.

37 Vgl. M. Schütt: 2015; A. M. Riedl: 2017, S. 123-125.

38 S. Salih: 2003, S. 45 [kursiv im Original].

39 Ebd.

40 Ebd., S. 47, im Text Zitat von: J. Butler: 2000c, S. 734.

urteilt Butlers Sprache als schlicht antihumanistisch.⁴¹ Sie konstatiert ihre Entfernung von der allgemeinverständlichen Sprache mit ihrem Bezug zum Alltag. Darüber hinaus reflektiert sie kritisch auf die sofort als positiv besetzte Nutzung von bestimmten Worten und hinterfragt die Selbstverständlichkeit, mit der Butler Worte mit einer Deutung besetze.⁴² Butler selbst antwortet auf die Kritik ihres Schreibens mit dem Aufsatz: »For a Careful Reading« und unterstreicht dort die Notwendigkeit, die in der üblichen Sprache versteckten Werte durch eine quasi transzendente Reflexion aufzudecken.⁴³ Gerade weil Sprache einen Effekt hat und zu den wichtigsten Ausdrucksmitteln der Macht gehört, ist das Bewusstsein von Sprache und ihr Gebrauch ein wesentlicher Faktor einer Rekapitulation der Art und Weise, wie Macht wirkt. Butler traut der Sprache somit jene Handlungsfähigkeit zu, die Foucault als Parrhesia benannt hat. In der Sprache kristallisiert sich Unterdrückung und Ermächtigung des Subjekts heraus und damit zugleich die Fähigkeit, sich zu verhalten.

2. Rekonstruktion der Subjektphilosophie Butlers

In der Rekonstruktion der Ideen, die Butler zur Bildung und Prägung des Subjekts entwirft, werde ich die Differenzierung zwischen den Bedingungen der Möglichkeit und der faktischen Existenz des Subjekts betonen. Dies ist mehr als ein epistemologisches Interesse, denn es zeigt – gegen alle Kritik – Butler als Subjektphilosophin, die gegen jede Subjektverabschiedung am Subjekt festhält.⁴⁴ Die Bedeutung Butlers als Subjektphilosophin streichen ihre neuesten Veröffentlichungen ebenfalls heraus⁴⁵, wengleich es auch weiterhin kritische Stimmen gibt, zu denen z.B. Saskia Wendel, Magnus Striet und Walter Schaupp gehören, deren Argumente später in die Diskussion eingeführt und aufgenommen werden.⁴⁶ Ich interpretiere in diesem Sinne Judith Butler vorrangig als Subjektphilosophin, indem ich wesentliche Einsichten

41 Vgl. N. Fraser: 1995, S. 67.

42 Als Beispiel führt Fraser an: »[...] in Butler's usage the term ›resignification‹ carries a strong, if implicit, positive charge.« (Ebd.).

43 Vgl. J. Butler: 1995b, S. 138.

44 Vgl. dazu auch: G. Werner: 2018c.

45 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 181; vgl. auch: B. Schippers: 2016, S. 21; A. M. Riedl: 2017, S. 18ff; B. Kohl: 2017, S. 185, 189; M. Schütt: 2007, S. 13, 30.

46 Vgl. S. Wendel: 2020; M. Striet: 2020; W. Schaupp: 2020.

von ihr kritische referiere und durchaus korrigiere, weil ich – wie die erwähnten Autor:innen – an der Notwendigkeit einer Instanz der *Erste-Person-Singular-Perspektive* festhalte.

Gerade aber die minutiöse transzendente Analyse der Subjektentstehung ermöglicht es, die Subjektkonstruktion so offen zu legen, dass nach einem handlungsfähigen Subjekt gefragt werden kann.⁴⁷ Im Folgenden wird es um eben diese Analyse der Bedingungen der Möglichkeiten gehen, unter denen das Subjekt entsteht. Dabei befinden sich auf der einen Seite der Diskurs und die Performativität; mit diesen beiden Größen kann das politische Handeln reflektiert werden; auf der anderen Seite der Prozess der Subjektwerdung als Subjektivation im Mittelpunkt der Betrachtung. Bezeichnet ersteres die Bedingungen, zeichnet letzteres die Auswirkungen nach. Die Klammer stellt die Philosophie Michel Foucaults dar, der in seiner Theorie der Subjektivation jene Denkmöglichkeit benennt, die die Situation des Subjekts beschreiben kann. Allerdings bedarf es eines genaueren Blicks, wie das Subjekt genau zu denken ist. »But we have seen above how difficult it is, even on the conceptual level, to keep the transcendental and the social apart.«⁴⁸ Butler bezieht sich in ihrem Verständnis von Transzendentalität auf Kant, jedoch in einer veränderten Interpretation.

»But it [the transcendental, GWB] can also mean: the regulatory and constitutive conditions of the appearance of any given object. The latter sense is the one in which the condition is not external to the object it occasions, but is its constitutive condition and the principle of its development and appearance. *The transcendental thus offers the criteria conditions that constrain the emergence of the thematizable.*«⁴⁹

Butler differenziert damit zwischen den Bedingungen dessen, was thematisierbar wird und dem Thematisierbaren selbst. Im Folgenden wird es in der Rekonstruktion des Subjektbegriffs vor allem um die Möglichkeit der Freiheit gehen.

47 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 182ff.

48 J. Butler: 2000b, S. 147.

49 Ebd., S. 147 [kursiv im Original].

2.1 Diskursive Freiheit – Implikationen der Subjekttheorie

Sozusagen über Nacht ist Judith Butler durch das Buch *Unbehagen der Geschlechter* zum einen Dreh- und Angelpunkt der feministischen Theorie geworden.⁵⁰ Mit der theoretischen Annahme der Produktivität der Diskurse in ihrer Performativität stellt sie zugleich den binären Diskurs der Geschlechter grundsätzlich infrage.⁵¹ Ohne ihre Ausführungen zu diesen Zusammenhängen sind ihre Reflexionen weder zum Subjekt noch zur Ethik zu verstehen.

Die Theorie der Subjektivation wird von Judith Butler im Diskurs lokalisiert.⁵² An diesem interessiert die Wirkmächtigkeit, denn erst sie kann erklären, welche Bedeutung der Macht in der Formung des Subjekts zukommt. Gerade an der Gender-Frage kann Butler exemplarisch die den Diskurs bestimmende Größen ausführen, denn in ihr kommen Normen, ihre Wiederholung, die Performativität sowie die Unterwerfung unter die Normen zum Ausdruck.⁵³ Jedoch bedeutet jede Reflexion auf einen Diskurs bereits, aus einem Vorverständnis von Diskursen geführt zu werden. Deswegen legt Butler ausführlich ihr Verständnis des Diskurses offen, und macht deutlich, dass sie ihn sowohl als Träger der Norm als auch als Medium der Macht versteht. Weil sie sich Michel Foucaults Deutung des Diskurses anschließt, geht sie weit über die rein sprachliche Bedeutung hinaus.⁵⁴ Mit Foucault kann sie auf den unausweichlich wirkenden Zirkel hinweisen, dass diejenigen, die einen bestimmten Diskurs herstellen, auch zugleich diejenigen sind, die die Produktion des Diskurses bevollmächtigen, auswählen und organisieren. In diesem Hervorbringen und Verwalten zugleich geht es um die Macht des Diskurses und die Macht derjenigen, die ihre Macht über den Diskurs verteilen und verwalten. Michel Foucault entwickelt ein spezifisches Analyseinstrument, um

50 In ihrem Buch *Undoing Gender* erzählt Butler (dies.: 2004), dass sie das Buch *Gender Trouble* (dies.: 1989) vielleicht ein wenig zu schnell geschrieben und die Zukunft nicht antizipiert habe. Sie meinte es für ein paar Freunde geschrieben zu haben und für vielleicht 200 Leserinnen. Vgl. J. Butler: 2009a, S. 329; vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 8.

51 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 99-103; E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 8; B. Kohl: 2017, S. 178; H. Meißner: 2010, S. 31-35 u.v.m.

52 Vgl. G. Werner: 2017a, S. 72-75; dies.: 2018b, S. 389-402, hier S. 391f.

53 Aus diesem Grund können ihre Arbeiten zu Gender auch als eine Art Case Study für dieses Theoriekonglomerat fungieren. Vgl. G. Werner: 2018c, S. 185-187.

54 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 39.

die Macht des Diskurses und im Diskurs zu analysieren: das Tabu. Was also darf in einem Diskurs gesagt, gezeigt und gelebt werden und was nicht? Was sagen Diskurse über ihre Normen aus, gerade wenn es um besondere Verbote und Tabus geht, die mit dem Körperlichem (Hautfarbe, Sexualität etc.) verbunden sind?⁵⁵ Im Tabu kann Foucault die Systeme des Ausschlusses herauskristallisieren, unter denen unter anderem die verbotene Sprache/die Rede und der Wille zur Wahrheit hervorstechen.⁵⁶ Butler versteht den Diskurs als eine Größe, die über das Sprachliche in die Ausdrucksformen und die Verständlichkeit derselben eingeht.⁵⁷

»Discourse is not merely spoken words, but a notion of signification which concerns not merely how it is that certain signifiers come to mean what they mean, but how certain discourse forms articulate objects and subjects in their intelligibility.«⁵⁸

Allerdings ist Butler spezifisch daran interessiert, aus welchem Grund Diskurse produktiv sind.⁵⁹ Zunächst scheint diese Frage simpel zu sein, wenn der Diskurs jeder Erkenntnis vorgelagert ist, eben diese bestimmt und festlegt, wie diese Erkenntnis auszusehen hat. Wer also als Subjekt zu verstehen ist, ist bereits das Ergebnis des je herrschenden Diskurses und diese Erkenntnis legt fest, wer Subjekt im Diskurs ist. Allerdings wird dieses Ergebnis nicht durch den Diskurs entdeckt, denn im Diskurs ist es selbstverständlich.⁶⁰ Der Diskurs könnte also als sich selbst produzierendes und erhaltenes System verstanden werden, das als solches subjektlos ist. Dem stellt Butler jedoch die Beobachtung entgegen, dass es Widerstand gibt und Diskurse durchbrochen, gar unterbrochen werden. *Wie* also der Diskurs produktiv ist, ist durch den Diskurs selbst nicht zu klären und scheint über die sprachliche Gestalt hinauszugehen. *Wie* also der Diskurs verstanden ist, ist eine Leistung der beteiligten Subjekte. Weil die Subjektivation in ihrer Anrufung unmittelbar vom bestehenden Diskurs ausgeht, manifestieren sich in ihr sowohl die Macht als auch ihre Norm(en).⁶¹ Irene Leicht verdeutlicht, dass Subjekte nicht als au-

55 Vgl. M. Foucault: 1996, S. 239f.

56 Vgl. ebd., S. 243.

57 Vgl. J. Butler 1993, S. 129.

58 J. Butler: 1995b, S. 138. Hervorhebung GW.

59 Vgl. V. Hey: 2006, S. 440.

60 Vgl. A. Kotsko: 2008.

61 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 51.

tonom zu denken sind, sondern dass diese eine Art Reproduktion der aus dem Diskurs hervorgehende Praktiken seien.⁶² Dann gäbe es in der Tat keine Wirklichkeit außerhalb des Diskurses.⁶³

Im Moment der Subjektivation geschieht also mehr als die reine Unterwerfung. Allerdings kennt die diskurstheoretische Analyse auch das Phänomen der Dehumanisierung, so Leicht, jenen Prozess also, der durch implizite oder explizite Ausschlüsse zu Unterlassungen von Diskursen führt und in dem die Normen der Diskurse dennoch wirkmächtig bleiben.⁶⁴ Der Diskurs ist demnach ein »bedeutungsstiftendes Regelsystem«, so Kohl.⁶⁵ Damit schaffen aber Diskurse Wirklichkeit.⁶⁶ Um diese Gestaltung als machtvolle Gestaltung zu verstehen, verfügt Butler den Diskurs mit der Performativität.⁶⁷ Weil also das Subjekt der Subjektivation nicht im Zentrum der Welt steht, sondern immer bereits abhängig ist von Strukturen, die ihm vorhergehen, ist das Subjekt zunächst in der Tat eher als ein Effekt als vielmehr eine Ursache im Diskurs zu denken.⁶⁸

Hier also führt Butler das Phänomen der Performativität an.

»Performativität wird nicht als der Akt verstanden, durch den ein Subjekt dem Existenz verschafft, was sie/er benennt, sondern vielmehr als jene ständig wiederholende Macht des Diskurses, diejenigen Phänomene hervorzu- bringen, welche sie reguliert und restringiert.«⁶⁹

62 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 96.

63 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 252.

64 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 109.

65 B. Kohl: 2017, S. 181.

66 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 111f.

67 Im Kontext seiner theologischen Untersuchung arbeitet Kotsko heraus, dass Butler in einer missglückten Darstellung des Performativen vom souveränen Subjekt spricht, das dieselbe Konnotation habe wie der Bezug auf ihre theologische Kritik: »The first step is designating this construction theological is to claim that ›the postulation of the subject as the causal origin of the performative speech act is understood to generate that which it names [...]« (A. Kotsko: 2008, S. 214. Er zitiert J. Butler: 1997a, S. 50f., im Kontext ist der Schöpfungsbezug.) Dieses souveräne Subjekt steht im Kontext der Hassrede einerseits als vom Gesetz bestraft und zugleich durch das Gesetz ermächtigt dar, weil Hasssprache ohne den Staat und sein Gesetz nicht bestehen würde. Ebd., S. 215.

68 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 52.

69 J. Butler: 1997b, S. 22.

Dabei stellt diese Form des Sprechens die Norm dar, die durch die ständige Wiederholung festgelegt wird und dadurch Autorität besitzt. Diese Sprechakte bringen durch den Moment der Bezeichnung Realität hervor.⁷⁰

»Anstelle eines kausalen Verhältnisses, innerhalb dessen die Macht der Norm die performative Äußerung befähigt, ihre Intentionen durchzusetzen, tritt hier ein Kreislauf, in dem die Norm die performative Äußerung ebenso mit Macht ausstattet wie diese der Norm durch die Zitation zum Dasein verhilft.«⁷¹

Die Sedimentierung der Norm wird durch die Zitation erreicht, die aber, um erfolgreich zu sein, eine größere Reichweite erreichen muss, um diese Norm durchzusetzen. Für die Normen bedeutet dies zunächst, dass sie nur so lange existieren, wie sie tatsächlich angewendet werden.⁷² Zudem kann eine Diskursanalyse der bestehenden Normen die Historizität derselben offen legen.⁷³ Leicht führt die Diskussion in der Perspektive der Menschenrechte weiter, die einen universellen Anspruch haben und doch gefragt werden müsse, so Leicht, ob nicht ebenfalls Ausschlüsse zu entdecken seien. Deswegen will sie die universalen Normen als die ihnen inhärente kontingenten Grenzen herausstellen.⁷⁴

»Aufgrund der kontextuellen und partikularen Bedingtheit universaler Normenansprüche schlägt Butler eine Politik der doppelten Strategie vor. Einerseits müssen universale Begriffe der normative Referenzpunkt sein, um den Anspruch auf menschenwürdige Lebensbedingungen geltend machen zu können. Andererseits gilt es, universale Normen in ihrer inhaltlichen Bestimmung einer stetigen kritischen Prüfung zu unterziehen und den aus-

70 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 36-39.

71 L. Distelhorst: 2009, S. 45.

72 Loizidou betont, dass der größte Beitrag Butlers nicht in der üblicherweise zitierten Diskussion der Gender-Verständnisse oder in der verletzenden Rede liege, sondern in ihren Gedanken zu der materiellen und bildhaften Existenz der Subjekte, die einerseits Opfer sind und andererseits keine sein können. »Her concept of performativity lies a foreclosed subject [...], *but* it is also a subject that animates the socio-symbolic order, one that exists, lives, engages in practices, which are not normative, but counter-normative.« (E. Loizidou: 2007, S. 164 [kursiv im Original]).

73 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 29.

74 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 120.

schließenden Charakter bestehender universaler Normenansprüche aufzudecken.«⁷⁵

Normen sind also abhängig von der zitierenden Anwendung und diese geschieht nie identisch, so dass die Zitation der Normen durch ihre Einbettung in die Sprache immer Veränderungen ausgesetzt ist. Die Zitation ist damit ein Zeichen der Handlungsfähigkeit des Subjekts.⁷⁶ Gerade hier aber, also in der Veränderlichkeit der Zitation, setzt Butler die politische Bedeutung der Analyse des Diskurses an.⁷⁷ Die Produktivität der Diskurse ist laut Butler also in der Performativität zu begründen. Mit dieser Begründung benennt Butler zugleich die Macht der Diskurse wie die Möglichkeit des Subjekts, in die Diskurse einzugreifen. Diese Form der Produktivität bezeichnet zugleich die Einsicht, dass sich Normen verändern; Worte also auch anders besetzt werden können. Allerdings geschieht dies nicht automatisch, sondern nur dann, wenn die Lücke zwischen dem Gesagten und der Handlung offen gehalten und ergriffen wird.⁷⁸ »Die Macht des Diskurses, seine Wirkungen zu materialisieren, stimmt somit überein mit der Macht des Diskurses, den Bereich der Intelligibilität einzugrenzen.«⁷⁹ Wird der Diskurs als politisches Moment begriffen, stellt sich in der Lücke die Möglichkeit der Veränderung her; und zugleich geht Veränderung wiederum nur in der Form des Diskurses. Wie und an welchen Stellen sind Diskurse durchlässig? Wo kann in einen Diskurs eingegriffen und politisch agiert werden?

In ihren feministischen Ausführungen hat Judith Butler durch ihre Theorien zu Sex und Gender die Diskussion um das natürliche und das soziale Geschlecht nachhaltig geprägt.⁸⁰ Hintergrund ihrer Analysen ist die aus der

75 Ebd., S. 120.

76 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 100f.

77 Derrida hat den Begriff der Wiederholbarkeit – Iteration – eingeführt. Er impliziert, »dass jede Handlung selbst eine Rezipitation ist, das Zitieren einer vorgängigen Kette von Handlungen, die in einer gegenwärtigen Handlung enthalten sind und die jeder gegenwärtigen Handlung andauernd ihre Gegenwärtigkeit entziehen.« (J. Butler: 1997b, S. 337). Butler variiert den Gedanken jedoch so, »dass sie als Voraussetzung einer performativen Äußerung deren gelungene Zitation einer gesellschaftlich durchgesetzten Norm begreift.« (L. Distelhorst: 2009, S. 45). Vgl. auch A. Hollywood: 2006, S. 260ff.

78 Vgl. A. Kotsko: 2008, S. 213.

79 J. Butler: 1997b, S. 22.

80 Vgl. u.a. G. Werner: 2018b, S. 392f.; E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 3-7.

Sprechakttheorie entnommene Größe der Performativität.⁸¹ Eine performative Äußerung vollzieht oder produziert, was sie sagt.⁸² Butler verwendet Performativität vor allem als Akt der Verkörperung, mit dem etwas konstruiert wird. »For her reworking of performativity, two aspects are key: first, performativity is not performance, and second, performativity offers a way to understand how social norms and schemes of intelligibility form subjects.«⁸³ In ihrem Verständnis der Performativität bezieht sich Butler auf Nietzsches Feststellung, dass es keinen Täter hinter der Tat benötige, sondern dass der Täter variabel konstruiert sei und in Konsequenz die Tat nicht eine, sondern variable Ausdrucksformen habe. »Butler argues that what we have in the first instance is the deed or action and that we ascribe it only belatedly, in considering an action, to a doer or agent.«⁸⁴

Dennoch braucht es bestimmte Gepflogenheiten, um wirkliche Macht zu haben, denn diese kommt aus der Ritualisierung des Aktes.⁸⁵ Damit stellt Butler heraus, dass nicht jedes Handeln auf der Grundlage diskursiver Handlungen möglich ist. Bestimmte Aussagen sind an Rollen gebunden, die diese wirksam machen: Richter:innen, Standesbeamte:innen, Priester:innen etc. Die Worte, die diese Personen sprechen, bekommen ihre Wirkmächtigkeit dadurch, dass sie innerhalb einer bestimmten Rolle und einer bestimmten Norm gesprochen werden.⁸⁶ Ein Priester, der der Trauung zweier Frauen assistieren würde, würde damit nicht die Wirkmächtigkeit der Worte bewirken, die dieselben Worte bei einem Mann und einer Frau unter bestimmten Voraussetzungen haben. Dem liegt die These der unterschiedlichen Sprechakte zu Grunde. Butler bezieht sich explizit auf illokutionäre Sprechakte⁸⁷, um die

81 Butler macht dabei deutlich, dass sie sich in *Gender Trouble* nicht auf die Theorie von Austin bezieht, sondern auf Derrida und Bourdieu; Austin habe sie erst später entdeckt und dann in *Haß spricht* als expliziten Bezugspunkt gewählt. Vgl. J. Butler: 2006a, S. 286; D. K. Kim: 2007, S. 96.

82 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 119.

83 A. Thiem: 2008, S. 79.

84 Ebd.; vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 4; H. Bublitz: 2002, S. 23.

85 Vgl. C. Mills: 2000, S. 266.

86 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 122.

87 Sie bezieht sich auf Austin, die die Sprechakte differenziert. Während ein illokutionärer Akt eine konventionelle Handlung vollzieht, erzielt ein perlokutionärer eine Wirkung. Diese geht über den illokutionären Akt hinaus; vgl. auch B. Kohl: 2017, S. 194, 277f.; A. M. Riedl: 2017, S. 112ff.

Wirkung des Diskurses zu verdeutlichen.⁸⁸ Dabei betont sie, dass jede performative Äußerung von ihrer Wiederholung lebt.

»Die Performativität ist demzufolge kein einmaliger ›Akt‹, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.«⁸⁹

Das Subjekt also tritt in den Diskurs ein, obwohl dieser Diskurs den eigenen individuellen Willen übersteigt, so dass dieses Eintreten in den Diskurs nicht einer freien Entscheidung entspringt, sondern einer Notwendigkeit gleich kommt, um sich überhaupt verständigen und verstehen zu können. Zudem wirken Normen hochambivalent; denn das Subjekt muss als solches verständlich, intelligibel werden, um angesichts der Normen bestehen zu können.⁹⁰ Für das Zitieren einer Norm bedeutet dies eine ausgesprochen paradoxe Situation, denn das Zitat ist ebenso eine eigenständige Leistung, die sich an der Form und Gestalt des Zitates zeigt wie auch die einzige Möglichkeit, Subjekt im Diskurs zu sein. Performativität »wird als sich ständig wiederholende Macht des Diskurses verstanden, Dinge hervorzubringen, die er ermöglicht, reguliert und begrenzt«⁹¹. Performativität ist in der Einordnung in die Wirkmächtigkeit des Diskurses mehr als der Ausdruck der Sprache und des Willens, sondern zuerst eine »spezifische Modalität der Macht als Diskurs«⁹². Um diese Macht zum Ausdruck zu bringen, »muss der ›Diskurs‹ selbst aus vielschichtig aufgebauten und sich einander nähernden Ketten bestehend verstanden werden, in denen ›Wirkungen‹ Vektoren der Macht sind«⁹³. Damit konstituiert die Sprache die Wirklichkeit und ist als Sprachakt zugleich ein Tun im Diskurs. Das macht den Diskurs vulnerabel, weil er vom Sprechakt der Zitation abhängt und dieser Sprechakt ist angreifbar. Ein Sprechakt kann scheitern, ein Diskurs kann verändert werden. Hier lokalisiert Butler

88 A. Kotsko: 2008, S. 213 untersucht die Bedeutung der illokutionären und perlokutionären Sprechakte im Blick auf die Theologie-Kritik Butlers im Buch *Haß spricht* (J. Butler: 2006). Butler sei dort kritisch gegenüber den illokutionären Sprechakten, weil sie beinahe magisch seien. Konkret nennt sie als Beispiel den Schöpfungsakt Gottes »Es werde Licht«.

89 J. Butler: 1997b, S. 36.

90 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 95.

91 H. Bublitz: 2002, S. 23.

92 J. Butler: 1997b, S. 259.

93 Ebd.

die Bedingung der Möglichkeit des Widerstandes. Gerade aber weil das Subjekt sich nicht aussuchen kann in den Diskurs zu gehen, stellt sich die Frage, wie ein handlungsfähiges Subjekt in diesem Zueinander von Normen im Diskurs denkbar ist, so Meißner.⁹⁴ Denn der Sprachakt ist in seinem Vollzug abhängig von Ritualen und Konventionen, die den Sprechakt mächtig machen und ihn zugleich begrenzen, denn er kann die transportierten Normen parodieren.⁹⁵ Aber es bleibt unklar, was genau die Wirkung des Sprechaktes sein soll.⁹⁶ Denn es ist noch nicht deutlich geworden, wie das Verhältnis von Ritual und seiner Macht mit Blick auf die den Diskurs bestimmenden Normen und Normgebenden – und somit auf die Subjekte – ist. Deswegen muss die spezifische Wirkungsweise, die die Norm auf das Subjekt hat, so Riedel, explizit beachtet werden.⁹⁷

»Wenn die Macht des Diskurses, das hervorzubringen, was er benennt, mit der Frage nach Performativität verknüpft ist, dann ist die performative Äußerung ein Bereich, in dem die Macht als Diskurs agiert.«⁹⁸

Bereits die Verfung von Diskurs und Performativität hat mit der notwendigen Zitation die Handlungsmöglichkeiten des Subjektes postuliert. Damit ist aber noch nicht ausgesagt, wieso dieses Handeln als politisches⁹⁹ zu verstehen sei und ob für das Subjekt eine Handlungsfreiheit beansprucht werden kann.¹⁰⁰ Die Handlungsfähigkeit erscheint also als eine sozial bedingte, so Leicht. Allerdings kann das Subjekt handeln und ist nicht ausschließlich determiniert.¹⁰¹ Wie jedoch ist dann zu verstehen, dass manchen Subjekten die Handlungsfähigkeit eröffnet wird und manchen nicht?¹⁰²

»Wenn Performativität als die Macht des Diskurses gedeutet wird, Wirkungen durch ständige Wiederholung zu produzieren, wie müssen wir dann die

94 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 19.

95 Vgl. C. Mills: 2000, S. 267.

96 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 33, 41, 102.

97 Vgl. A. M. Riedel: 2017, S. 144ff.

98 J. Butler: 1997b, S. 309.

99 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 187f.

100 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 97.

101 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 100f.

102 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 49-53.

Beschränkungen solcher Produktion, die Zwänge, unter denen solche Produktion erfolgt, verstehen?»¹⁰³

Ist denn jede performative Äußerung ein Zitat? Gibt es Performativität, die diskurs- und zitatenabhängig geschieht? Nun macht es aber gerade eine performative Äußerung aus, dass sie als solche erkennbar ist »und [...] *die Kraft der Autorität durch die Wiederholung oder das Zitieren einer Reihe vorgängiger autoritativer Praktiken akkumuliert.*«¹⁰⁴ Handeln bedeutet also, um die Vorläufigkeit des Erfolgs eines Zitates zu wissen und die Abhängigkeit der Sprache in Kauf zu nehmen.¹⁰⁵ Es besteht demnach immer eine »Kluft zwischen dem Gesagten und dem, was damit gemeint oder bezweckt ist.«¹⁰⁶ Butler also definiert folglich die Lücke, diese Kluft als einen bevorzugten Ort politischen Agierens.¹⁰⁷ Diese Lücke ist die subjektive Macht, denn obwohl das Subjekt *nicht* die Möglichkeit hat, sich in einem performativen Diskurs *nicht* zu wiederholen, kann sich das Subjekt doch zum Wiederholen seiner selbst oder des Diskurses verhalten.¹⁰⁸ Neues, also nicht nur der Widerstand, kann entstehen, weil es nicht möglich ist, dass Normen alles vollständig festlegen. Die Möglichkeit anderen Handelns ist gegeben.¹⁰⁹

»Die Reichweite ihrer Signifizierfähigkeit kann von demjenigen oder derjenigen, die äußert oder schreibt, nicht kontrolliert werden, da solche Hervorhebungen nicht im Besitz der äußernden Person sind.«¹¹⁰

Die Wiederholung also ist eine »Reiteration«¹¹¹ und besitzt genau darin ihren kreativen und mitunter subversiven Charakter:

103 J. Butler: 1997b, S. 46.

104 Ebd., S. 311 [kursiv im Original].

105 Vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 7; A. Hollywood: 2006, S. 262: »The risk of citationality – that the performative cannot be tied to an intending subject – is a risk endemic to signification itself« (ebd.).

106 P.-I. Villa: 2003, S. 26; D. K. Kim: 2007, S. 100.

107 Vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 422, arbeitet in ihrem Artikel heraus, dass es diese Lücke ist, die sozialen und politischen Wandel möglich macht. Zudem liegt darin die Möglichkeit des Resignifizierens. Vgl. auch J. Butler: 2006a, S. 285; E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 7; A. Hollywood: 2006, S. 255.

108 Vgl. E. Loizidou: 2007, S. 165.

109 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 75f.; E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 4.

110 J. Butler: 1997b, S. 331.

111 Ebd., S. 34, mit Bezug auf Derrida.

»[...] a subject only remains a subject through a reiteration or rearticulation of itself as a subject; and this dependency of the subject on repetition for its own coherence, its incomplete character«¹¹².

Widerstand entsteht also, so Schütt, weil analytisch die Unterwerfung unter die Norm mit ihrer Wiederholung gleichursprünglich zu denken ist. Die Unterwerfung ist die Bedingung des Seins, anders ist Leben nicht denkbar. Schütt macht allerdings auch darauf aufmerksam, dass dies bereits eine Bildung der Instanz des Gewissens voraussetzt, denn das Subjekt weiß ja, was es tut.¹¹³

In der Diskurstheorie wird deutlich, dass Butler von einer poststrukturalistischen Idee performativer Identitäten ausgeht, Identitäten also, die sich im Diskurs durch ihre jeweilige Ausdrucksform im und damit zum Diskurs verhalten.¹¹⁴ Damit sind Identitäten aber keine Urheber der Diskurse, sondern dieses Sich-Verhalten ist spezifisch als Reiteration zu verstehen.¹¹⁵

»Die kritische Aufgabe besteht eher darin, Strategien der subversiven Wiederholung auszumachen, die durch solche Konstruktionen ermöglicht werden, und die lokalen Möglichkeiten der Intervention zu bestätigen, die sich durch die Teilhabe an jenen Verfahren der Wiederholung eröffnen, die Identität konstruieren und damit die immanente Möglichkeit bieten, ihnen zu widersprechen.«¹¹⁶

Die wesentlichen Erkenntnisse in der Analyse der Diskurse bestehen in zwei unterschiedlichen Punkten: *Zum einen* kann Butler die *Produktivität des Diskurses* durch die Struktur der Performativität in der Zitation erklären. Dabei macht die Form der performativen Sprechakte keinen Unterschied, beide, also die der Illokution und der Perlokution sind beide anfällig für ihr Scheitern. Allerdings scheint Butler, so Lisa Schwartzman, die perlokutionären Sprechakte als erfolgloser zu deuten, weil sie, im Gegensatz zu illokutionären Sprechakten, Konsequenzen hervorbringen.¹¹⁷ Illokutionäre Akte

112 J. Butler: 2000d; J. Butler: 2008b, S. 345. G. Jagger: 2008, S. 54f., betont, dass die reiterative Praxis eher eine Frage der Zitation denn der Performanz wird. Zitation wiederum wird eine Frage der Materialisierung des Körpers.

113 Vgl. M. Schütt: 2015, S. 106.

114 Vgl. V. Hey: 2006, S. 443.

115 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 186.

116 J. Butler: 1991, S. 216.

117 Vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 423.

scheitern nämlich erst, wenn die sie umgebenden Kontexte sich ändern.¹¹⁸ *Zum anderen* findet sich hier der Referenzort, der die Deutung eröffnen kann, im Butler'schen Denken den *Diskurs als subjektlosen Ort* zu entdecken. Denn in der Tat revidiert Butler mit ihrer diskurstheoretischen Verortung des Subjekts das Bild des aktiven Subjekts. Das Subjekt wird faktisch in der Performativität dezentriert¹¹⁹, und zwar sowohl im Sprechakt als auch im nonverbalen Ausdruck. »Es ist eine der zwiespältigen Implikationen der Dezentrierung des Subjekts, zu sehen, wie das eigene Schreiben zum Ort einer notwendigen und unvermeidlichen Enteignung wird.«¹²⁰ Obwohl die Wiederholung also den eigentlichen Ort des Widerstandes bildet, ist die Wiederholung als solche weder willentliche Wahl¹²¹, noch konstituiert sie eine Macht des Subjekts.¹²² So spricht eine Richterin aufgrund ihrer Rolle und zu vertretenden Macht Recht und nicht, weil sie subjektiv meint, es sei jetzt gerade richtig.¹²³

118 Schwartzman (vgl. ebd.) widerspricht Butler jedoch in ihrer Deutung der Sprechakttheorie von Austin. Während Butler davon ausgeht, dass die Worte eher als der Akt der Fokus eines illokutionären Sprechaktes darstellen, geht Schwartzman davon aus, dass es den Akt selbst ist, der verletzt (vgl. ebd., S. 424f.). Austin selbst unterscheidet die gesprochenen Worte vom Sprechakt. Der Sprechakt selber könne illokutionär oder verletzend sein, die Worte selber nicht (vgl. ebd., S. 426). Es geht ihr um die Unterscheidung, dass ein illokutionärer Sprechakt nicht durch Worte wirksam wird, sondern durch die Konventionen, die ihn begleiten.

119 Vgl. J. Butler: 1997b, S. 312.

120 Ebd., S. 331.

121 Vgl. ebd., S. 259.

122 Vgl. ebd., S. 309.

123 Vgl. ebd., S. 310. Genau an dieser Stelle setzt L. Schwartzman: 2002 mit ihrer Unterscheidung und Kritik ein. Sie unterstreicht, dass Butler es vermeidet, die Frage nach der Konvention zu stellen. Sie sehe diese als eine Frage der Autorität und Souveränität (dazu wieder A. Kotsko: 2008, S. 214). Sie schlägt an verschiedenen Stellen vor, dass die Art der Autorität oder Macht, die in Austins Beispielen existieren, durch den Staat oder die Gesetze vorhanden sind (vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 426). Butler gehe also davon aus, dass das Austin'sche Subjekt souverän ist, da es eine Repräsentation der Gesetze sei (ebd., S. 427). Weiterhin unterscheidet Butler die verschiedenen Formen des Kontextes nicht (ebd., S. 430f.). »Butler stops short of doing this, instead suggesting that because the context is always shifting, and because there are ›gaps‹ between intention and effect, no speech act can be backed by the needed authority to be reliably to cause injury« (ebd., S. 431). Butler stelle eher die Frage, wie Rede resignifiziert werden könne als soziale Kontexte zu untersuchen (ebd., S. 432). Dem ist entgegen zu halten, dass Butler auf einer transzendentalen Ebene auf die Konstruktion des Subjekts schaut und als Bedingung der Möglichkeit sich verändernde Kontexte ausmacht.

Die Normen also konstituieren das Subjekt, nicht das Subjekt die Normen. Damit ist kein Subjekt außerhalb der Normen denkbar, sondern wird erst durch den bereits bestehenden und vorgelagerten Diskurs konstruiert und zwar total: in dem, wie es sein kann und als was es leben kann. Bei dieser radikalen Eingebundenheit in den Diskurs als ermöglichende und fortlaufende Konstitutionsbedingung stellt sich immer noch die Frage, ob eine Freiheit in ihrer Unterscheidung zur Handlungsfähigkeit gedacht werden kann, die die Möglichkeit einer subversiven Verschiebung und damit einer verändernden Zitation doch eigentlich erst ermöglichen kann. Sowohl Kohl als auch Riedel machen stark, dass die Resignifikation ein sprachlicher Widerstand ist, der sich durch die Umdeutung der Sprache auszeichnet, z.B. auch der verletzenden Sprache. Damit kann Widerstand auch verstanden als eine Umdeutung der Norm. Die Unterwerfung also und der Widerstand im Sinne einer Handlungsfähigkeit sind gerade kein Widerspruch. Im Zentrum dieser Auffassung steht die doppelte Machttheorie, dass Macht eben nie nur unterwirft, sondern zugleich auch ermächtigt.¹²⁴ Darüber hinaus ist die Analyse der Fragilität des Zitationsvorgangs theologisch relevant. Denn mit Butler könnte der Prozess der Tradierung neu gedacht werden und somit eine veränderte Theorie der Traditionsbildung eröffnet werden.¹²⁵

2.2 Fragliche Freiheit – Subjektkonstitution als Subjektivation

Wenngleich sich Judith Butlers Theorie der Subjektwerdung in den letzten Jahren gewandelt hat,¹²⁶ bleibt sie der Überzeugung treu, dass die Bedingung der Möglichkeit des Subjekts-Seins im Prozess der Subjektivation als Subjekt-Werden zu verstehen ist. So bleibt die Subjektivation, im bestehenden Diskurs das Subjekt zugleich zu unterwerfen und zu ermächtigen¹²⁷, ihre bestimmende Denkfigur. Butler hält jedoch gerade nicht bei dieser äußeren Macht der Unterwerfung inne. Sie folgt damit in großen Teilen Foucault, wenngleich gerade die Erweiterung des Subjektbegriffs den Rückbezug auf andere Theorien fordert.

»Foucault's view of power as productive of subjectivity is thus rethought through the psychoanalytic concepts of the foreclosure and melancholic in-

124 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 204, 272; A. M. Riedl: 2017, S. 122f., 136f.

125 Vgl. dazu G. Werner: 2015a; dies.: 2017a; dies.: 2020b.

126 Vgl. J. Butler: 2006a, S. 281; A. Thiem: 2008, S. 148 u.v.m.

127 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 110.

corporation as well as through a further development of Althusser's concept of interpellation and a revision of Hegel's concept of recognition. [...] Butler adapts these insights in the context of her feminist and queer concerns with sexed identity to theorize the way that social norms and regulation are in operation in the formation of the psyche.«¹²⁸

Dieser Prozess, der zu den diskutierten und zu diskutierenden Themen ihrer Philosophie gehört, entwirft einen Entwicklungsprozess des Subjekts, der sich von dem Verständnis des Subjekts der Moderne absetzen will.

Im Folgenden geht es darum, diesen Prozess in den unterschiedlichen Momenten zu beleuchten und dann – in der Hermeneutik einer theologischen Untersuchung – in der Bedeutung für theologisches Reflektieren zu bedenken. Dem liegt die Überzeugung zu Grunde, dass die Subjekttheorie der Subjektivation gerade in ihrer Absetzung von Subjektvorstellungen der Moderne weiterführend ist. Judith Butler reflektiert den Prozess der Subjektivation als ein Zusammenspiel vieler Theorien.¹²⁹

In der Darstellung ergibt sich die Notwendigkeit einer Feingliederung, bei der eine gewisse Redundanz unvermeidbar ist, um die Aussage der Subjektivation, zugleich Unterwerfung und Ermächtigung des Subjekts zu sein, zu bedenken.¹³⁰

Wenn Subjektivation die ambivalente Situation des Subjekts zwischen Autonomie und radikaler Abhängigkeit darstellen will, dann geht es dabei vor allem um zwei Einsichten: *Erstens*, die Einsicht in ein spezifisches Verständnis von Autonomie bei – das ist die *zweite* Einsicht – gleichzeitiger praktischer Umsetzung als politische Handlungstheorie.¹³¹

Der ambivalente Prozess der Subjektwerdung wird bei Butler in Anlehnung an Foucault als Subjektivation beschrieben. Dieser Prozess unterwirft und ermächtigt das Subjekt zugleich und steht im Zentrum der butlerischen

128 G. Jagger: 2008, S. 12.

129 Jagger zeigt in ihrem Überblick, dass besonders in *Psyche der Macht* die Subjektivation in ihrem Bezug auf unterschiedliche Autoren deutlich wird. »It involves combining (i) Nietzsche's account of the formation of conscience as a matter of the will turning back upon itself as a matter of selfberatement; (ii) Freud's account of melancholia and the development of subjectivity through repression (but not complete negation) of the libido in the unconscious; and (iii) aspects of the work of Hegel on desire and recognition [...].« (Ebd., S. 92).

130 Vgl. P.-I. Villa: 2003, S. 37; B. Mann: 2006, S. 119.

131 Vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 9.

Theorie.¹³² Auf der Grundlage der genealogischen Kritik¹³³, die es ja gerade ablehnt, »[...] nach den Ursprüngen der Geschlechtsidentität, der inneren Wahrheit des weiblichen Geschlechts oder einer genuinen, authentischen Sexualität zu suchen, die durch die Repression der Sicht entzogen wurde«¹³⁴, will sie das Subjekt neu denken. Sie lehnt dabei eben jene Kategorisierung ab, die es ermöglichen würde, in Identitäten, Subjekten oder Kategorien zu denken. Butler geht über Foucault hinaus, wenngleich sie seine Skepsis gegenüber der Vorstellung eines in sich autonomen Subjekts als ontologischem Wesen teilt.¹³⁵

132 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 94; H. Meißner: 2010, S. 51; B. Kohl: 2017, S. 189-194; A. M. Riedl: 2017, S. 127-192.

133 Vgl. dazu M. Striet: 1998, S. 148-155. Striet stellt heraus, dass die Genealogie der Moral wirkungsgeschichtlich bedeutsamer ist als die Kritik des Begriffs der Willensfreiheit. In der Genealogie der Moral wird danach gefragt, wie von Menschen Werturteile erfunden wurden und welchen Wert sie haben. Für Nietzsche gibt es weder gute noch schlechte Handlungen, wenn damit moralische gemeint sind, sondern alle Handlungen »zeitigen allesamt Willen-zur-Macht-Prozesse und die jeweils dem Willen-zur-Macht-Quanten einwohnenden Möglichkeiten zu einer weiteren Machtakkumulation.« Ferner stellt Nietzsche die Frage, wie das Gewissen – und insbesondere das schlechte – entstehen konnte. Für Nietzsche entsteht das Gewissen durch den »Verlust der ursprünglichen Instinktsicherheit.« (Ebd., S. 150). Die Triebe entladen sich nach innen und nicht mehr nach außen. »Und für Nietzsche ist eben dieser Prozess identisch mit der Entstehung des schlechten Gewissens, da die Gesellschaft, in der sich der Mensch vorfindet, faktisch immer schon auf die Befriedigung divergenter und *konkurrierender* Interessen ausgerichtet ist, ohne dass hier eine ›freiwillige‹, im eigentlichen Sinne ethisch motivierte Veränderung gesellschaftlicher Prozesse stattfände.« (Ebd., S. 153 [kursiv im Original]). So ist auch die Strafe erfunden worden, die dem schlechten Gewissen erst vorangeht. Die Methodik greift Foucault auf, wenn er Diskurse auf ihre Herkunft hin analysiert. Damit verdeutlicht Foucault die Machtstrukturen, die historisch das Durchsetzen eines Diskurses ermöglichten. »Die Genealogie untersucht diskursive Prozesse der Naturalisierung. Sie situiert Diskurse in Machtprozessen und führt die Frage nach dem Wesen des Menschen oder der Natur des Körpers auf kultur- und epochenspezifische Denk- und Wahrnehmungsschemata zurück.« (H. Bublitz: 2002, S. 41f.) So ist die Analyse der Macht das eigentliche Feld der Genealogie. »Sie fragt nach den historischen Erscheinungsbedingungen des Diskurses, ohne auf die tiefer liegenden Bedeutungen, Gesetze oder metaphysische Annahmen zurückzugreifen.« (Ebd., 42) Vgl. A. Thiem: 2008, S. 61.

134 J. Butler: 1991, S. 9.

135 Vgl. P.-I. Villa: 2003, S. 37.

»Ontologische Kategorien suggerieren, es gäbe eine Essenz einer Sache. Gegen solche ontologisierenden Annahmen im Kontext von Subjekt, Identität und Geschlecht argumentiert Butler durch alle ihre Schriften hindurch.«¹³⁶

Denise Riley zeigt in ihrem Aufsatz »Am I that Name«¹³⁷ auf, dass die Kategorisierung ›Frau‹ sowohl von der Psychoanalyse als auch vom Dekonstruktivismus debattiert wurde und wird: »[...] not only ›woman‹ but also ›women‹ is troublesome – and [...] this extension of our suspicious is in the interest of feminism.«¹³⁸ Sie sieht die Kategorie ›Frauen‹ als historisch und durch Diskurse konstruiert und dadurch immer in Relation zu den Kategorien, die sie hervorbringen.¹³⁹ Butler betont, dass das Wort ›women‹ alleine noch keine gemeinsame Identität ausmacht.¹⁴⁰ Sie wendet diese Voraussetzungen ebenso auf das Subjekt an, wenn sie in Konsequenz der genealogischen Kritik keine Essenz voraussetzt, sondern immer schon davon ausgeht, dass jedes Ding eine Summe von fremden Bedeutungen ist.¹⁴¹ Daher ist diese Kritik nicht nur eine philosophische Denkform, sondern eine politische Konsequenz.¹⁴² In diesem Sinne untersucht sie die »politischen Einsätze, die auf dem Spiel stehen«,¹⁴³ wenn Kategorien eben nicht als Ursache und Ursprung gedacht werden, sondern als Effekt von Diskursen. Für Butler steht die Frage an erster Stelle, wieso sich ein Subjekt überhaupt geformt hat. »My question is how it is that a ›subject‹ becomes formed at all, and here I would suggest that no ›subject‹ comes to an existence as an speaking being except through the repression of certain possibilities of speech [...], moreover, subjects are formed through relations of

136 Ebd., S. 43.

137 Vgl. D. Riley: 1997, S. 241-246.

138 Ebd., S. 241.

139 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 67.

140 Vgl. J. Butler 1997c, S. 278-285, hier S. 278; Vgl. J. Butler/E. Laclau/S. Žižek: 2000a, S. 1. Vor dem Hintergrund der Kritik, die der Skepsis Butlers gegenüber Identitäten entgegengebracht wird, ist eine Begründung derselben wesentlich. Denn gegen den Vorwurf, mit der Skepsis gegenüber Identitäten entziehe sie den sozialen Bewegungen den Boden, muss Butler eine Theorie der Handlungsfähigkeit entwerfen. »Not social movement can, in fact, enjoy its status as an open-ended, democratic political articulation without presuming and operationalizing the negativity at the heart of identity.« (Ebd., S. 2).

141 Vgl. J. Butler: 1993, S. 9.

142 Vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 1.

143 J. Butler: 1993, S. 9.

differentiation [...].«¹⁴⁴ Sie versteht ihren Zugang als ein Denken, das sich kritisch mit einem »antifundamentalistischen Zugang«¹⁴⁵ auseinandersetzt und zugleich das Anliegen weiterdenkt.¹⁴⁶ Gegen die Vorstellung eines geschlossenen ontologischen Subjekts entwirft sie die Idee des Subjekts, das niemals vollständig konstituiert ist, sondern eine vermittelte Identität entwickelt. Das Subjekt wird durch den Diskurs hervorgebracht und ist daher entworfen als allein diskursiv bestimmbar.¹⁴⁷ Das Butler'sche Subjekt trifft »auf sich »selbst-
sozusagen immer nur auf dem Umweg des Zitats.«¹⁴⁸

Die zentrale Entstehungsszene des Subjekts entwickelt Butler in Rückgriff auf Louis Althusser,¹⁴⁹ der die Entstehung des Subjekts im Kontext des ideologischen Staatsapparates des Marxismus¹⁵⁰ untersucht und die Wirkung

144 J. Butler: 1995b, S. 139.

145 J. Butler: 1993, S. 36.

146 Die Bedeutung des »antifundamentalistischen« Zugangs wird im Englischen deutlicher: »antifundamentalism« (J. Butler: 1995a, S. 39) versteht sich als radikale Anfrage und Kritik im Sinne einer Verabschiedung von »foundations«, also von einem Zugang, der sich auf die Grundlagen von Begriffen beruft. »Foundations function as the unquestioned and the unquestionable within any theory.« (Ebd., S. 39). Dieser Zugang ist im Englischen deutlich unterschieden zu einem »Antifundamentalistischen« Zugang, wie er im Deutschen übersetzt ist. »And the point is not to do away with foundations, or even to champion a position that goes under the name of antifundamentalism. Both positions belong together as different versions of fundamentalism and the skeptical problematic it engenders. Rather, the task is to interrogate what the theoretical move that establishes foundations *authorizes*, and what precisely it excludes or fore-closes.« (Ebd.; kursiv im Original). In diesem Sinne stimme ich Villa nicht zu, die den Zugang Butlers als antifundamentalistischen bezeichnet (vgl. P.-I. Villa: 2003, S. 43). Villa bezieht sich u.a. auf die Aussage Butlers in *Unbehagen der Geschlechter*: »Diese antifundamentalistische Methode, an die Bündnispolitik heranzugehen, setzte weder ›Identität‹ als Prämisse voraus, noch die Möglichkeit, dass die Form oder Bedeutung einer Koalitionsvereinigung von ihrem Zustandekommen bekannt sein kann.« (J. Butler: 1991, S. 36); vgl. dazu Mann: »Butlers claims that her task is not an ›antifundamentalist one.« (B. Mann: 2006, S. 79).

147 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 87.

148 P.-I. Villa: 2003, S. 45.

149 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 112.

150 Vgl. L. Althusser: 1996, S. 53-61.

einer Ideologie¹⁵¹ auf die Existenzbedingungen des Subjekts reflektiert hat.¹⁵²

»Ideology represents the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence.«¹⁵³ Jede Ideologie existiert materiell in ihren Apparaten und Praktiken.¹⁵⁴ Diese Ideologie besteht nur durch und für die Subjekte. In diesen Kontext hinein entwickelt Althusser seine These der Interpellation.

»I say: the category of the subject is constitutive of all ideology, but at the same time and immediately, I add that the category of the subject is only constitutive of all ideology insofar as all ideology has the function (which defines it) of ›constituting‹ concrete individuals as subjects.«¹⁵⁵

Seine berühmte Verortung dieser These ist die der konkreten Anrufung: ein Passant wird von einem Polizisten angesprochen mit einem »He, Sie da.«¹⁵⁶ Diese Anrufungsszene versteht Althusser als den Akt, der aus Individuen Subjekte macht. Die Interpellation ist vollendet in der Umwendung. »By this mere one-hundred-and-eighty-degree physical conversion, he becomes a *subject*.«¹⁵⁷ Für Althusser findet diese Anrufung und Umwendung in der Ideologie statt. Gerade in der Wahrnehmung des Subjekts, außerhalb der Ideologie zu sein (im Beispiel konkret auf der Straße), sieht er eine der Wirkungen der Ideologie.

»That is why these who are in ideology believe themselves by definition outside ideology: one of the effects of ideology is the practical denegation of the ideological character of ideology by ideology.«¹⁵⁸

Althusser macht deutlich – und ihm folgen sowohl Foucault als auch Butler in diesem Punkt – dass das Subjekt in der Ambiguität von Anrufung und Um-

151 A. Kotsko: 2008 interpretiert Althussters Theorie der Interpellation explizit religiös (vgl. ebd., S. 218) und geht davon aus, dass Butler gegen diese explizite Religiosität feindlich eingestellt ist (vgl. ebd., S. 219).

152 Vgl. B. Mann: 2006, S. 13. Vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 6. Schütt setzt sich explizit mit dem Thema der Anrufung auseinander und erarbeitet dieses auf der Grundlage psychoanalytischer Theorien. Besonders diskutiert sie die Frage nach dem Zueinander von Macht, Anrufung und Gewissen.

153 L. Althusser: 1996, S. 55.

154 Vgl. A. Kotsko: 2008, S. 219.

155 L. Althusser: 1996, S. 57 [kursiv im Original].

156 Ebd., S. 58.

157 Ebd. [kursiv im Original].

158 Ebd., S. 59 [kursiv im Original].

wendung in seiner Freiheit steht. »*There are no subjects except by and for their subjection.*«¹⁵⁹ Butler erweitert jedoch den Horizont vom ideologischen Staatsapparat zur Entstehung des Subjekts als grundsätzliche Reflexion.¹⁶⁰ Butler kann mit Althusser erklären, wieso das Subjekt in eine bestehende symbolische Ordnung hineingefügt wird, so Kohl.¹⁶¹ Wenn der Mensch also ein Subjekt sein will, dann muss er den Ruf erhören und sich umdrehen, auch wenn dieser Ruf ihn zugleich unterwirft.¹⁶² Butler geht also einen Schritt weiter, indem sie zum einen die Verbindung zwischen Anrufung und Identität zieht, zum anderen diese Anrufungsszene als Urszene des Subjekts denkt.¹⁶³ Armour und Ville streichen heraus, dass die Anrufung bei Althusser und die Benennung eines Neugeborenen mit einem Geschlecht derselbe Vorgang ist und Butler damit betont, dass der Prozess des Benennens materiell ist.

»This morphological perception in turn dictates the practices that constantly mark and remark the body into an identifiable physical form. In this way the social norms come to reside in and find a concrete manifestation in the body of the social subject.«¹⁶⁴

Die Verbindung des illokutionären Sprechaktes nach Austin mit der Interpellation Althussters¹⁶⁵ erkennt Catherine Mills als innovative Denkleistung Butlers an. Im ersten Schritt gibt es die problematische Verkoppelung, dass die Anrufung in einer bestimmten Identität in dem Moment der Anrufung das Subjekt totalisiert und alle weiteren Aspekte der Identität verneint. Gerade wenn es sich nicht um eine Identität, sondern um eine soziale Kategorie (Mann, Frau, Kind, Lesbe etc.) handelt, ist die Macht, die die Anrufung über das Subjekt bekommt, in dem Moment total.¹⁶⁶ Sodann werde in dieser Anrufung die Verbindung der Interpellation mit einem illokutionären Sprechakt

159 Ebd., S. 60 [kursiv im Original].

160 Althusser selbst verende keine Aufmerksamkeit auf die innere Situation des Subjekts, vgl. u.v. A. Kotsko: 2008, S. 219.

161 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 183ff.

162 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 51; J. Butler: 2001, S. 106.

163 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 121.

164 Vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 6f.

165 Vgl. C. Mills: 2000, S. 267. Sie zieht die grundlegende Differenz der beiden Theorien im Blick auf das Subjektverständnis in Betracht. Butler vermute, dass die konstituierende Interpellation, die Althusser beschreibt, die Voraussetzungen für die Sprechakttheorie Austins in ihrer Konzentration auf das Subjekt bildet.

166 Vgl. J. Butler: 2008b, S. 343.

deutlich, da die Anrufungen an Konventionen und Regeln gebunden sind.¹⁶⁷ Wenn Anrufungen mittels Identitätskategorien fungieren, dann ist die Annahme oder Nichtannahme eines dieser Namen selbst ein Teil des Prozesses. »Das Foucaultsche Subjekt wird nie vollständig in der Unterwerfung konstituiert; es wird wiederholt in der Unterwerfung konstituiert [...].«¹⁶⁸ Der psychische Prozess dieser Subjekttheorie ist der der »Umwendung«¹⁶⁹, die bei Althusser noch im Rahmen des Gesetzes geschieht. Butler stärkt die Vorstellung Althusser, dass das Subjekt sich auch in der Ideologie gegen die Norm stellen kann. Dieses Subjekt, das also wählen kann zwischen Sein und Nicht-Sein, fällt im Protest aber nicht in ein völliges Nicht-Sein, wohl aber in eine existentielle Gefährdung. Das Subjekt kann folglich das Gesetz angreifen.¹⁷⁰ Die Wendung zum Anrufenden ist der Moment, in dem das Subjekt sowohl reflexiv wird und ein Bewusstsein von sich als Angerufenem bekommt als auch unterjocht wird unter das Gesetz.¹⁷¹ Gegen Althusser unterstreicht Butler, dass die Konstituierung des Subjekts auch ohne dessen Wissen geschehen kann, so dass sich »subjekttheoretisch [...] die Subjektbildung aufgrund anonymer, übersubjektiver Machtoperationen«¹⁷² vollzieht. Darüber hinaus betont Butler, dass die Anrufung nicht nur durch die Sprache geschehen muss – dass auch Schweigen eine Anrufung sein kann, eine Äußerung, die ebenso unterwerfend und subjektkonstituierend sich vollzieht.¹⁷³ In der Erweiterung der Althusser'schen Interpretation mit Rückgriff auf Freud wird deutlich¹⁷⁴, dass die Entwicklung einer Identität immer bedeutet, eine andere Identität nicht zu sein.¹⁷⁵

167 Vgl. C. Mills: 2000, S. 267.

168 J. Butler: 2001, S. 90.

169 Ebd., S. 157. Dort arbeitet sie die Bedeutung der Umwendung besonders im Blick auf die Melancholie aus.

170 Vgl. A. Kotsko: 2008, S. 220.

171 Vgl. u.a. J. Butler: 2001, S. 157. Auch A. M. Riedl: 2017, S. 131.

172 H. Bublitz: 2002, S. 105.

173 Vgl. J. Butler: 2000a, S. 157.

174 A. Kotsko: 2008, S. 219 arbeitet heraus, dass Althusser durchaus Bezüge zur Psychoanalyse herstellt, aber generell die Innerlichkeit als sekundär ansieht.

175 Thiem stellt dar, dass Foucault sich gegen die Psychoanalyse wehre, weil sie eine bestimmte Vorstellung des Versprechens von gutem Leben habe – dieses Versprechen aber sich von seinem eigenen differenziert. Foucault glaubt nicht an das Versprechen der Psychoanalyse durch die Befreiung von sozialen Tabus das moderne Subjekt zu erlösen (vgl. A. Thiem: 2008, S. 38).

Gegen Althusser und in kritischer Absetzung zu Foucault entwirft Butler eine Machttheorie, die die Macht als psychische Dimension denkt.¹⁷⁶ Dies sei sogar der Kernpunkt der Kritik Butlers an Foucault, so Schütt. Denn Foucault habe diesen Bereich der Psyche auch im Blick auf die Macht unterschätzt.¹⁷⁷ So wird die Macht zu so etwas wie eine innere Stimme des Subjekts.¹⁷⁸ Bublitz weist darauf hin, dass Nietzsche, »der jene Wendung des Subjekts als schlechtes Gewissen« bezeichnet, politische Einsichten in die Entstehung des Subjekts liefert. Er denkt diese »nicht nur als bloße Unterordnung des Subjekts unter die Norm [...], sondern als Konstruktion und Konstitution, als Entwurf und Bildungsprozess eines Subjekts, die die Unterordnung unter die Macht implizieren.«¹⁷⁹ Butler jedoch kritisiert Foucault und verortet die Macht aus einer psychoanalytischen Perspektive, – in der Psyche und reflektiert die in der Subjektivierung enthaltenen Verbote.¹⁸⁰

»In the intersection of Foucault and Freud, I have sought to provide a theory of agency that takes into account the double workings of social power and psychic reality. And this project [...] is motivated by the inadequacy of the Foucauldian theory of the subject to the extent that it relies upon either a behaviorist notion of mechanically reproduced behavior or a sociological notion of ›internalization‹ which does not appreciate the instabilities that inhere in identificatory practices.«¹⁸¹

Ihr geht es in dieser Kritik um die Vorstellung, dass Macht etwas sei, das dem Subjekt äußerlich sei. »Es ist die Geschichte der Macht, die dem Subjekt vorangeht und das Subjekt einsetzt. Seine Freiheit ist zuallererst eine Entdeckung und Wirkung der Macht.«¹⁸² In diesem Sinne sind Subjekte immer nur durch Unterwerfung konstruiert:¹⁸³ Sie können weder ihre eigenen Entstehungsnormen kontrollieren oder aussuchen noch die ursprünglichen Identi-

176 Vgl. J. Butler: 2001, S. 81-100.

177 Vgl. M. Schütt: 2015, S. 98.

178 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 189-194.

179 H. Bublitz: 2002, S. 107.

180 Vgl. J. Butler: 2000e, S. 339.

181 J. Butler: 2000b, S. 151.

182 H. Bublitz: 2002, S. 100; vgl. J. Butler: 2002, S. 49.

183 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 99, der die Diskussion um Konstruieren oder Konstituieren absolut nötig findet, auch wenn es wie als postmoderne Haarspalterei ansehe.

tätzuschreibungen beherrschen.¹⁸⁴ Die Voraussetzungen für die Subjektivation sind also mehrfache Faktoren, so Riedl, denn das Subjekt findet sich vor im Begehren, überhaupt zu existieren und dieses Begehren ist eingebettet in den jeweiligen, d.h. kontingenten Raum, den die Normen für dieses Begehren ja erst setzen. Bei diesem Prozess des Begehrens werden allerdings auch Bereiche entstehen, die für das Subjekt bewusst oder unbewusst verworfen sind und sich in einer gewissen Melancholie ausdrücken.¹⁸⁵ Diese »Verlustspur«¹⁸⁶ besteht auf zwei Ebenen: auf der individuellen Ebene und auf der politisch-sozialen Ebene. Die Aufnahme der Psychoanalyse ermöglicht es Butler, die Ausgrenzungen und Verlust-Erfahrungen sowohl konstitutiv wie auch produktiv zu denken: Als produktiv besonders mit Blick auf die Restbestände und Anlagen, die – obwohl unbewusst – immer aktiv sind.¹⁸⁷ Das Subjekt ist ein Ergebnis eines Ausschlussverfahrens, das als solches keine einzelne oder individuelle Handlung darstellt, sondern Ergebnis des vorherrschenden Diskurses ist. Erneut wird deutlich, dass dieses Verständnis der Unterwerfung in keinem Widerspruch zur Fähigkeit des Handelns stehen muss¹⁸⁸, denn die Macht, die unterwirft, ist ja zugleich die Bedingung für das Subjekt zu handeln. Das Subjekt wird zu einem ambivalenten Ort dieser ambivalent wirkenden Macht.

Die zentrale Kategorie, die die Ambivalenz der Subjektivation als Unterordnung und Ermächtigung ausmacht¹⁸⁹, ist die Macht¹⁹⁰, die sich durch Nor-

184 An dieser Stelle ist die Diskussion zu führen, ob Butler die Konstruktion des Subjekts kausal durch Unterwerfung denkt oder ob sie nur in Unterwerfungssituationen sich vollzieht. Die dritte Möglichkeit besteht in der Bedingung der Möglichkeit, die weder kausal und zeitlich-räumlich verortet das Subjekt unterwirft, sondern als schon immer unterworfenen denkt. Dieser Variante werde ich folgen.

185 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 132-142.

186 P.-I. Villa: 2003, S. 49.

187 »By putting psychoanalysis and Foucault in conversation, Butler offers an explanation of how the subject emerges passionately attached to the scenes of its subjection only through a necessary disavowal of these attachments and how passionate attachments thus never work independently of frameworks of social norms and cultural horizons but also never work deterministically in accordance with them.« (A. Thiem: 2008, S. 42).

188 Vgl. z.B. A. M. Riedl: 2017, S. 137.

189 Vgl. J. Butler: 2001, S. 110.

190 Vgl. G. Werner: 2017a, S. 77-81.

men in Diskursen konstituiert.¹⁹¹ Es gibt kein Außerhalb der Macht.¹⁹² Deswegen hebt Leicht den »machtkritischen Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen des Subjekts« hervor und kann so die Ambivalenz verdeutlichen.¹⁹³

»Die Macht wirkt auf mindestens zweierlei Weise auf das Subjekt ein: erstens als das, was das Subjekt ermöglicht, als Bedingung seiner Möglichkeit und Gelegenheit seiner Formung, und zweitens als das, was vom Subjekt aufgenommen und im »eigenen« Handeln des Subjekts wiederholt wird.«¹⁹⁴ Damit ist die Macht nicht nur als Wirkung auf das Subjekt ambivalent, sondern auch in der Reaktion auf das sich ermächtigende Subjekt, denn die Macht, die das Subjekt als zunächst unterdrückende Größe dann selbständig produziert, muss stets damit rechnen, dass die äußere Macht sich gegen das Subjekt kehrt.¹⁹⁵ Ebenso muss aber die Macht damit rechnen, dass durch die Wiederholung der Norm die »konstitutiven Instabilitäten«¹⁹⁶ sich in den Konstruktionen des Subjektes gegen sie wenden.¹⁹⁷ Butler ist aber gerade an den Instabilitäten interessiert. Deswegen folgt sie einerseits der Foucault'schen Theorie der Subjektivierung, die sich spezifisch von Nietzsche¹⁹⁸ absetzt, denkt sie aber andererseits in einer psychoanalytischen Perspektive kritisch weiter. Die Frage nach dem Widerstand ist demnach vor allem in der Psyche anzusiedeln.¹⁹⁹ Mit der Aufnahme von Sigmund Freud in die Machtanalyse von

191 Vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 9. »The two senses of subjection, subject formation and submission to authority, are united, Butler argues. One does not take place without the other.« (Ebd.).

192 Vgl. u.a. I. Leicht: 2016, S. 98.

193 Ebd., S. 163.

194 J. Butler: 2001, S. 18.

195 Vgl. ebd., S. 20.

196 J. Butler: 2002, S. 33.

197 K. D. Magnus: 2006, S. 84, ist nicht davon überzeugt, dass diese Argumentation schlüssig ist, weil sie keine Begründung gibt, dass Normen als Normen an sich unterdrückend gedacht werden müssten. Dagegen sieht L. Schwartzman: 2002, S. 435, das Problem vor allem darin, dass Butler wenig als Begründung anbiete, warum und wie Widerstand überhaupt passieren könne. Resignifikation erscheine als etwas, das einfach passiere durch die gegebene Lücke zwischen der Intention des Sprechenden und den Auswirkungen, die die Sprache auf den Empfangenden habe. A. Thiem: 2008, S. 80, versteht Butler dahingehend, dass die Lücke die Bedingung der Möglichkeit zur gezielten Aktion und Transformation bildet.

198 Nietzsche scheint in seiner Genealogie der Moral eher zum Zynismus zu neigen, wenn er vermutet, dass der Mensch nur aus Angst vor Strafe handelt.

199 Vgl. J. Butler: 2001, S. 85.

Foucault gewinnt diese, so Meißner, jene Schärfe, die sowohl zeigen kann, dass Macht eine grundlegend psychische Dimension ist und dass Macht und Wissensbestände in Diskursen nicht deckungsgleich sein müssen.²⁰⁰

Das Subjekt erscheint primär als eine prekäre Größe, die zudem »leidenschaftlich an die Bedingungen seiner eigenen Unterwerfung gebunden ist.«²⁰¹ Butler postuliert dennoch, dass dieses Subjekt eine Handlungsfähigkeit besitzt, die es ihm nicht nur erlaubt, sondern sogar ermöglicht, selbst radikale Veränderungen an den bestehenden und es doch erst hervorbringenden Verhältnissen vorzunehmen.²⁰² Den eigentlichen Prozess dieser Veränderung beschreibt Butler nun als einen intrapsychischen, der als Reflexion das Subjekt in die Position versetzt, sich in ein Verhältnis zu den Normen und Anrufungen zu setzen und sich zu diesen einstimmend oder widersetzend zu verhalten. Damit ist erneut verdeutlicht, dass Macht als eine »Produktive Instanz«²⁰³ zu verstehen ist, denn durch die Macht wird Subjekten ihre soziale Existenz und ihre grundlegende Handlungsfähigkeit ermöglicht. Damit können die psychischen Prozesse mit einer Theorie der Macht verbunden und diese damit reformuliert werden. Denn die Produktivität der Macht ist, bei aller Ambivalenz, der Dreh- und Angelpunkt bei Foucault, allerdings fehlt eine Psychische- und eine Genderdimension.²⁰⁴ Hier werden die Beispiele Butlers gendertheoretischen Ausführungen konkret. Entspricht also ein Subjekt nicht den Normen und Grenzen des Diskurses, wie sie für *gendered identities* vorgesehen sind, werden diese Subjekte möglicherweise in den Widerstand gehen.²⁰⁵

200 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 26.

201 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 104.

202 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 53.

203 H. Meißner: 2010, S. 37.

204 Vgl. u.a. M. Schütt: 2015, S. 157; B. Kohl: 2017, S. 180; A. M. Riedl: 2017, S. 129ff.; Werner diverse.

205 Diese Sichtweise nähert sich der Ansicht von L. Schwartzman: 2002, S. 437, dass die Bedeutungen von Worten (z.B. der Homo-Bi-Transgender-Szene) vor allem aufgrund der Anstrengung der Aktivisten verändert werden, die diese Worte für sich in Anspruch genommen haben. Sie tritt sehr klar dafür ein, dass es soziale Bewegungen sind, die gegen unterdrückende und ausgrenzende Strukturen und Sprache protestieren. Kritisch gefragt werden muss aber hier, wie eben diese Gruppen sich aus den Subjekten herausfinden und zusammensetzen und welches Konzept der individuellen Handlungsfähigkeit dahinter liegt. Vgl. auch G. Jagger: 2008, S. 132.

»Their persistence and proliferation, however, provide critical opportunities to expose the limits and the regulatory aims of that domain of intelligibility and, hence, to open within the very terms of that matrix of intelligibility rival and subversive matrices of gender disorder.«²⁰⁶

Weil das Subjekt wiederholt in den Prozess der Subjektivation eintritt, dieser also nie vollendet sein wird, sieht Foucault die Möglichkeit der Veränderung in der performativen Struktur der Subjektivitäten.²⁰⁷ Denn es steht die Möglichkeit offen, dass eben diese performative Wiederholung gegen die Ursprünge seiner eigenen Konstruktion und Konstitution geht.²⁰⁸

Subjektwerdung kann also nicht nur als *fragliche Freiheit*, sondern auch als *ermächtigte Freiheit* gedacht werden, denn die zweite Perspektive betont die andere Seite der Subjektivation. Wird das Subjekt zwar im Moment der Anrufung in der Unterwerfung gebildet und konstituiert, nimmt es doch zugleich die Macht in sich auf, die sich dann gegen die Macht wendet, wenn das Subjekt auf seine Formation reflektiert. Der Widerstand gegen die Anrufung wird somit zu der eigentlichen Schlüsselfrage der Subjektivation und geschieht in der Selbstreflexion. Dies wird für das Verständnis des Subjektsdenkens wesentlich sein. Im Gegensatz zu Althusser, der den Widerstand im rein Imaginären verortet (die Stimme nicht zu hören, weil man meint, nicht gehört zu haben),²⁰⁹ erweitert Butler die Theorie der Interpellation durch die Instanz des Gewissens. Denn erst wenn es ein Gewissen gibt, gibt es den Ort, an dem die regulativen Normen nachgezeichnet werden.²¹⁰ Dahingegen setzt Althusser in der Anrufung das Gewissen bereits voraus, denn nur so kann das Subjekt, das der Anrufung nicht folgt, ein Schuldgefühl entwickeln. Woher aber soll das Subjekt denn wissen, ob es schuldig ist oder nicht? Handelt es sich bei Althusser also um Schuld, die eine Instanz voraussetzt, die das Gefühl reflektieren und beurteilen kann, oder aber um Angst?²¹¹ Es ist doch eher zu

206 J. Butler: 1997c, S. 283.

207 Vgl. V. Hey: 2006, S. 452.

208 Vgl. J. Butler: 2000e, S. 342.

209 Vgl. J. Butler: 2001, S. 92.

210 Vgl. ebd., S. 11.

211 K. D. Magnus: 2006, S. 85, hinterfragt die Schuldfrage in Butlers Subjekttheorie grundsätzlich. Indem Butler eine generelle Verbindung zwischen der Bildung des Subjekts und der Selbstanklage des Gewissens ziehe, mache sie nicht deutlich, wie Schuld entstehe und wie Schuld zu unterscheiden sei. Magnus fordert eine Unterscheidung zwischen der Erfahrung der Schuld und einer moralischen Schuld. Weil alle Subjekte unterdrückt sind und selber unterdrücken in ihrer Entstehung gebe es keine Unterschei-

denken, dass das Subjekt diesen Prozess der Anrufung sowohl bewusst missverstehen als auch ihn umdeuten können sollte.²¹² Diese beiden Varianten gehen aber bereits davon aus, dass die Reaktion auf eine bestimmte Anrufung, also der Prozess der Subjektivation, auch die Möglichkeit einer solchen performativen Handlung miteinschließt, sich im Handeln gerade gegen den vorherrschenden Diskurs, also gegen die Anrufung, stellt.²¹³ Das Subjekt also »agiert im Spannungsfeld von diskursiver Konstitution und sprachlicher Reiteration«²¹⁴ und wird auf diese Weise sehr konkret in der Ambivalenz der Entstehungsbedingungen zum Ort des Widerstandes:²¹⁵

»Als gewollte Wirkung des Subjekts ist die Subjektivation eine Unterordnung, die das Subjekt über sich selbst verhängt, wenn jedoch die Subjektivation ein Subjekt hervorbringt und ein Subjekt Vorbedingung der Handlungsfähigkeit ist, dann ist die Subjektivation die Begründung dafür, dass das Subjekt Garant seines Widerstandes und seiner Opposition wird.«²¹⁶

Wenn »Subjektivation also sowohl als Effekt politischer bzw. diskursiver Macht als auch psychischer Identitätsbildungsprozesse« gedacht²¹⁷ ist, dann ist sehr erklärbar, dass das Subjekt als Subjekt niemals abgeschlossen sein wird. Diese Unabgeschlossenheit ist zugleich der Grund, wie es dem Subjekt gelingt, »[...] performativ die Umriss seiner Lebensbedingungen immer wieder neu zu zeichnen.«²¹⁸ Nur als ein solches »Ich ist das okzidentale Ich denkbar. Es ist abhängig von den Identifizierungen und Anrufungen

dung der Schuld. A. Kotsko: 2008, S. 220, weist jedoch darauf hin, dass weil die Schuld im engen Zusammenhang mit dem Entstehungsszenario des Subjekts durch die Anrufung gedacht ist, Butler einen Ausweg suche, indem sie die Theorie der Interpellation verändere, »so as to open up the prospect for further forms of interpellation that would not be based on obfuscatory guilt« (ebd.). Diese Hoffnung Butlers sei in den späteren Werken deutlicher, wo die Sozialität auf Respekt vor Verletzbarkeit basiere.

212 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 91, 94 mit einer Darstellung der Kritik Butlers an Althussers präexistierendem Subjekt.

213 Vgl. J. Butler: 2000e, S. 343.

214 P.-I. Villa: 2003, S. 57.

215 Vgl. C. Mills: 2000, S. 270. Dadurch wird der Widerstand konstitutiv im Subjekt angesiedelt als Konsequenz der Idee, dass Widerstand ein primäres Element in sozialen Bezügen ist.

216 J. Butler: 2001, S. 19.

217 P.-I. Villa: 2003, S. 50.

218 H. Bublitz: 2002, S. 115; L. Schwartzman: 2002, unterstreicht, dass die Resignifikation eine Form eines größeren Kampfes der Befreiung sein könne.

anderer sowie von der Selbst-Reflexion über den Umweg des Spiegels: einer Referenz der dritten Person.«²¹⁹ Die Spiegelmetapher macht deutlich, dass das Subjekt von Beginn an intersubjektiv konstituiert ist.²²⁰ Nur in der Ambivalenz der Macht wird verständlich, dass ein Subjekt, welches sich von der diskurstheoretisch intelligiblen Macht absetzt, sehr viel aufs Spiel setzt, denn es hinterfragt die Bedingungen der eigenen Existenz.²²¹ Weil aber die Macht²²² selbst gerade nicht zwischen Unterwerfung und Ermächtigung unterscheidet, kann nur das Subjekt diese Unterscheidung vollziehen und in den Widerstand gehen; eine andere Form scheint es nicht zu geben.²²³ Die Macht wirkt als die Bedingung der Möglichkeit des Subjekts.²²⁴ Weil in diesem Widerstand sich der Verlust dessen, was nicht möglich ist, scharf konturiert, schließt sich für Butler die Frage an, wie mit diesen Verlusten umgegangen wird. Gerade dann, wenn sie nicht bewusst sind, können sie als Melancholie beschrieben werden. In diesem Kontext »wird das Subjekt paradoxerweise durch diesen Entzug der Macht [durch die Innerlichkeit, GWB] hervorgebracht, durch ihre Verbergung und Erfindung der Psyche als eines sprechenden Topos.«²²⁵ Vor allem aber kann Butler durch das Verständnis der Macht als eine psychische Instanz²²⁶ die einseitige Wirkung auf das Subjekt aufheben.²²⁷ Catherine Mills sieht in dieser Verlagerung der

219 P.-I. Villa: 2003, S. 54.

220 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 72f.; genau genommen ist das Bild des Spiegels der Psychoanalyse entnommen und wird besonders von Jaques Lacan verwendet (J. Lacan: 1999, S. 126-131). In der ›Spiegel-Phase‹ erkennt das Kind das Gesicht im Spiegel als sein eigenes. Die Unsicherheit, die im Erkennen zunächst bleibt, führt zu der Frage: ›Wer bin ich?: Der psychoanalytische Ausweg ist der des ödipalen Weges in der Identifizierung. (Vgl. dazu auch J. Kristeva: 1986, S. 19-21.)

221 Vgl. C. Mills: 2000, S. 271. Sie zeichnet besonders die paradoxe Handlungsfähigkeit des Subjekts nach, unterworfen und ermächtigt durch dieselbe Macht zu sein, die es hervorbringt und gegen die es sich wendet.

222 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 101.

223 Vgl. H. Bublitz: 2002, S. 115. K. D. Magnus: 2006, kritisiert, dass Butler den Grund des Widerstandes ebenso wenig kläre wie sie das Wie des Widerstandes ausleuchte, vgl. ebd., 89f., 94f., 98.

224 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 132.

225 J. Butler: 2001, S. 184. Die Voraussetzung des Widerstandes in der Resignifikation liegt in der wiederholenden psychischen Bindung zur (verletzenden) Interpellation. Vgl. C. Mills: 2000, S. 273.

226 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 40.

227 Vgl. J. Butler: 2000b, S. 154.

Unbewusstheit der Macht von außen in die Unbewusstheit der Macht in der Psyche den wirkmächtigen Versuch, aus der Sackgasse einer paradoxen Handlungsfähigkeit herauszukommen, weil sie auf diese Weise erklärbar wird.²²⁸

Wenngleich Butler die Subjektivation durch die Hinzunahme von Theorien verschiedener Herkunft erweitert und um die Denkfigur eines Subjekts ringt, das seine Handlungsfähigkeit nicht verliert, bleibt die genaue Bestimmung eben jener Handlungsfähigkeit wage. Dementsprechend konzentriert sich die Kritik an ihrer Subjekttheorie an der Frage nach dem *handlungsfähigen Subjekt* sowohl in transzendentaler Konstruktion als auch im praktischen Vollzug des Widerstands in der Ethik.²²⁹ Es stellt sich daher die Frage, wie die Handlungsfähigkeit eines Subjekts, das aus der Subjektivation hervorgeht, gedacht werden kann.²³⁰ »The controversy over the meaning of *construction* appears to founder on the conventional philosophical polarity between free will and determination.«²³¹ Butler selber sieht gerade in der Subjektivation die Voraussetzung für die Handlungsfähigkeit.²³² Schwartzman kritisiert, dass nicht klar werde, warum, wie und wann eine Handlungsfähigkeit und besonders jene, die aus der Verletzung kommt, entstehen kann.²³³ Diese Frage ist insofern zentral, da Schwartzman auch herausarbeitet, dass für Butler die Handlungsfähigkeit gerade aus der Verletzung heraus entstehen könne.²³⁴ Unklar ist, ob der Akt der Verletzung das Opfer zur Aktion und zur resignifizierenden Sprache bringe oder ob Butler sich auf einen Prozess der Resignifikation beziehe, der von alleine geschieht.²³⁵

228 Vgl. C. Mills: 2000, S. 273; G. Jagger: 2008, S. 99.

229 Vgl. u.v. A. Hollywood: 2006, S. 255, »In other words, if the performative has the power to act, where does that power, or to use Austin's and Derrida's language force come from?« (Ebd.)

230 A. Thiem: 2008, S. 74.

231 J. Butler: 1997c, S. 281. Gerade auf die Frage der Determinierung geht Benhabib in ihrer Kritik explizit ein, wenn sie fragt, wie (feministische) Subjekte entstehen sollen, wenn sie bereits von einem hegemonialen Diskurs bestimmt sind. (Vgl. S. Benhabib: 1993b, S. 109).

232 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 89.

233 Vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 435.

234 Vgl. ebd., S. 432. Diese Frage stellt auch B. Mann: 2006, S. 86f.

235 Vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 435. Schwartzman merkt an, dass es eine Spannung in der Theorie der Handlungsfähigkeit gebe. Einerseits sieht sie den Vorschlag (vor allem im *Gender Trouble* [J. Butler: 1989]), dass es unabwendbares Versagen gebe in der Art, wie Sprache wirkt, die zur Veränderung führe. Andererseits können die individuellen Emp-

Butler versteht dieses Subjekt als ein »postsouveränes Subjekt«²³⁶, das seine Handlungsfähigkeit im Umgang mit Normen und Diskursen erlangt und nicht mehr in seiner Autonomie. Die Handlungsfähigkeit müsse vielmehr, so Riedel, als eine Fähigkeit verstanden werden, die zwischen den Polen der Autonomie und der Determination zu suchen sei.²³⁷ »The unreliability of the ›accurate‹ performance opens up for Butler the possibility for agency as resistances and subversion.«²³⁸ Gerade die Normen konstituieren demnach also ein subversives Bewusstsein. Das Subjekt ist handlungsfähig²³⁹, wenn es seine Verstrickung in die eigene Hervorbringung durch Normen und Diskurse erkennt und anerkennt und diese Anerkennung in eine kritische Handlung umsetzt.²⁴⁰ Butler vertraut auf die Widerstandsfähigkeit des Subjekts in der Sprache. »Sie zieht die Möglichkeit des Subjekts in Betracht, die Perspektive der ersten Person dort einzunehmen, wo Sozialität auf sprachliche Erfordernisse rekurriert.«²⁴¹ Hollywood macht darauf aufmerksam, dass Butler sich mit diesem Schritt von Derrida absetzt.²⁴² Gleichzeitig präzisiert Hollywood den Diskurs zwischen Bourdieu und Derrida, wie er in *Haß spricht*²⁴³ von Butler konstruiert wird: Butler sehe weder die Macht ganz in der Sprache (Derrida) noch ganz in den sozialen Ritualen (Bourdieu).

»Butler responds to this dilemma by tying the force of the performative neither to the structure of the sign nor to the extralinguistic social institutions,

fänger widerstehen oder die Sprache resignifizieren, indem sie anders antworten (*Haß spricht* [J. Butler: 2006]). Es fehle die Untersuchung der Bedingung der Möglichkeit für die Dekonstruktion des primären Territoriums – des sozialen Kontexts (ebd., S. 435f.).

236 J. Butler: 2006, S. 198, zit.n. P.-I. Villa: 2003, S. 55.

237 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 139.

238 D. K. Kim: 2007, S. 97. Vgl. ebd., S. 103; auch A. Thiem: 2008, S. 80.

239 V. Hey: 2006, S. 452, arbeitet heraus, dass mit der Anfrage an das Subjekt das Thema der Handlungsfähigkeit offenbleibt. Vgl. auch die Anfrage von M. Nussbaum: 1999, S. 8.

240 K. D. Magnus: 2006, S. 87f., ist vom Umfang der Handlungsfähigkeit nicht überzeugt, da es nicht klar werde, was das Subjekt mache und was die Sprache. Vgl. G. Jagger: 2008, S. 99f; A. Thiem: 2008, S. 77.

241 H. Bublitz: 2002, S. 115.

242 Vgl. A. Hollywood: 2006, S. 255. »[...] as claiming that the force of the performative is a structural condition of language and marks the decontextualization necessary to iterability.« (Ebd.).

243 J. Butler: 2006.

but rather to the body (of the speaker). She locates the force of the performative in the chiasmatic relationship between speech and the body [...]«. ²⁴⁴

Auch wenn Subjektsein bedeutet, immer schon eingeschlossen und gefangen zu sein, heißt das nicht, dass Widerstand sinnlos ist. Es wird lediglich deutlich, dass in den Verknüpfungen, mit denen das Subjekt entsteht, Handlungsfähigkeit immer auch An- und Abhängigkeiten mit sich bringt, sowohl soziale als auch psychische Ideale. ²⁴⁵ »What Butler is doing, [...], is providing a theoretical account of the conditions of possibility for the political, and for change and transformation; [...]«. ²⁴⁶

Thiem differenziert die Möglichkeit des Subjekts zu widerstehen. Grundsätzlich stärkt sie den direkten Zusammenhang zwischen der sprachlichen Lücke und dem Widerstand. In Butlers Theorie sieht sie drei mögliche Quellen für das Subjekt, um Widerstand zu mobilisieren: *Zunächst* Foucaults Einsicht, dass Macht nicht außerhalb ist. Als *zweites* zeigt sie den Rückbezug zur Psychoanalyse und das Unbewusste auf, dass das leidenschaftliche Verhaftetsein und das Unbewusste selten mit der gesellschaftlichen Norm konform gehen. Als *drittes* setzt der Bezug zu Derrida den Akzent darauf, dass Iterabilität und Zitation von Zeichen und Normen sowohl unter der Zeitlichkeit als auch unter dem gesamten Prozess des Subjekts steht. ²⁴⁷ Gleichwohl das Butler'sche Subjekt faktisch im Widerstand ist und sich an den Normen und Gesetzen abarbeitet, die es geprägt haben, erlebt es sich unterworfen und leidenschaftlich verhaftet unter den Normen und den Personen seiner Unterwerfung. Gerade deswegen will Butler, so Schütt, diskursive Räume so eröffnen, dass das Subjekt sich zu den Entstehungsbedingungen anderes verhalten kann als in ihnen verhaftet zu bleiben. Dieses Sich-Verhalten erscheint dann als Widerstand. ²⁴⁸ Nur mit Mühe gelingt Butler der Gedanke, die Bedingung der Möglichkeiten eines freien Willens im Subjekt zu verankern, der mit der Determinierung, die ihrerseits eine transzendente Denkfigur ist, in Konflikt liegt. Diese Ambivalenz findet in der Praxis ihre Auswege im politischen Handeln. Auf der transzendentalen Ebene aber bleiben Bestimmungen unklar.

244 A. Hollywood: 2006, S. 256.

245 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 109.

246 Ebd., S. 112.

247 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 81; 87.

248 Vgl. M. Schütt: 2015, S. 106.

3. Judith Butlers Subjekttheorie in konkreten Bezügen

Indem ich Judith Butler als Theoretikerin zeichne, die an einem – zwar noch weiter zu differenzierenden – Subjektbegriff festhält, kann ich die *theologische* Rezeption erst weiterführen, wenn deutlich gemacht werden kann, dass Subjekte sich zu sich und ihrer Umwelt verhalten können. In den praktischen Vollzügen der Trauer, der Anerkennung, der Rechenschaft, der Vergebung wird offensichtlich, wie sich die Subjektphilosophie Butler auswirkt. Diese Konkretisierungen versteht Butler selbst als ethisches Thema, das sich im Kern um die Frage der Anerkennung dreht. Hier nimmt Butler aufgrund ihrer philosophischen Grundlagen eine kritische Perspektive ein. Denn die Grenze des Subjekts besteht ja gerade darin, um sich selbst nicht alles zu wissen. Dementsprechend bedeutet dies handlungstheoretisch, in einer Ethik diese Grenze in das eigene Handeln und Urteilen zu implizieren.²⁴⁹

Deswegen sind Rechenschaft, Anerkennung, selbst Urteile fragmentarisch und vulnerabel, weil sie auf eine Teil-Unwissenheit des Subjekts von sich selbst, die mit einer Abhängigkeit des Subjekts von der Narration der oder des Anderen zusammenhängt, angewiesen ist.²⁵⁰ Für die theologische Rezeption wird die Rekonstruktion des Subjektbegriffs positiv mit Blick auf die gendertheoretischen Explikationen, insbesondere in ihrer Analyse der zugrundeliegenden Machtförmigkeit von Belang sein. Kritisch wird es nötig sein, den Subjektbegriff als Subjektbegriff auf ein zur Freiheit fähiges Aktzentrum zu erweitern, um eine verantwortete Erste-Person-Singular-Perspektive denken zu können.

3.1 Untersuchungen zu Trauer und Melancholie

Die Bedeutung der Melancholie wird für Butler zunächst prägnant an der binären Konstruktion der Geschlechter deutlich, denn die binäre Konstruktion arbeite mit Ausschlüssen, die per se melancholische Geschlechter hervorbringe.²⁵¹ Denn der ausgeschlossene Teil der Identität trauere eben genau um jenes, was nicht sein konnte, sein durfte, allerdings bleiben diese Ausschlüsse gerade nicht ohne Folgen. Butler zieht Sigmund Freuds Arbeiten zur Melan-

249 J. Butler: 2002, S. 113; M. Striet.

250 Vgl. J. Butler: 2007, S. 51; B. Grümme: 2018, S. 139.

251 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 189f.

cholie heran²⁵², um die Folgen des Ausschlusses auf der persönlichen ebenso wie auf der sozialen und politischen Ebene zu beschreiben. Damit kann die Einsicht in die psychische Dimension der Macht um eine theoretische Implikation der Subjektwerdung erweitert werden. Die Figur der Melancholie wird sogar zu der zentralen Figur im psychischen Leben des Subjekts, wenn im Subjekt Macht und Handlungsfähigkeit überhaupt eine Rolle spielen soll.²⁵³

Im Folgenden geht es vor allem um die Frage, wie Butler die Melancholie-Theorie Freuds versteht und welche Bedeutung der Begriff ›Melancholie‹ hat. Es wird sich zeigen, dass an dieser Stelle ein Kernpunkt der Philosophie Butlers liegt, der sich weit über den Geschlechter- und Körperbegriff hinausdenken lässt. Sie bietet mit der These der Melancholie als nicht zugelassene Trauer²⁵⁴) die Denkfigur, die die abstrakte Figur der Subjektivation füllt.

Wenngleich Melancholie als Gemütszustand seit Jahrhunderten in der Ästhetik und der Literatur, der Mystik und der Spiritualität bedacht und dargestellt wird, erfährt sie als psychischer Zustand mit ganz konkreten Ursachen und Folgen doch erst Beachtung bei Freud.

»Trauer ist regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw. Unter den nämlichen Einwirkungen zeigt sich bei manchen Perso-

252 Vgl. S. Freud: 1949, S. 428-466; ders.: 1962, S. 251-289.

253 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 110.

254 Dabei entwickelt Freud seine Gedanken zur Trauer und Melancholie weiter. In einer ersten Fassung erscheint Melancholie als nicht bewältigte Trauer. »Wie die Trauer das Ich dazu bewegt, auf das Objekt zu verzichten, indem es das Objekt für tot erklärt und dem Ich die Prämie des Amleben-Bleibens bietet, so lockert auch jeder einzelne Ambivalenzkampf die Fixierung der Libido an das Objekt, indem er dieses entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt« (S. Freud: 1949, S. 445). Freud geht also davon aus, dass »eine Objektbesetzung durch Identifizierung abgelöst wird.« (S. Freud: 1962, S. 254). In seinem Beitrag zum »Das Ich und Es« erkennt Freud, dass dieser Vorgang häufig stattfindet und zur Bildung des Charakters beiträgt. Gleichwohl bleibt Freud auch 1923 bei seiner Einsicht, dass das Ich in der Melancholie in den Bann des Überichs steht und es wagt »keinen Einspruch, bekennt sich schuldig und unterwirft sich den Strafen [...]. Bei der Melancholie aber ist das Objekt, dem der Zorn des Über-Ich gilt, durch Identifizierung ins Ich aufgenommen worden.« (S. Freud: 1962, S. 281). Der Bruch mit dem Objekt erscheint in den späteren Überlegungen als kaum möglich, vielleicht sogar in dem Maße unmöglich. Die Aussage, dass die Melancholie zur Voraussetzung der Trauer werde, habe ich so nicht lesen können. Vgl. J. Butler: 2001, S. 157-184.

nen, die wir darum unter den Verdacht einer krankhaften Disposition setzen, anstelle der Trauer eine Melancholie.«²⁵⁵

Er macht deutlich, dass der Mensch, der einen starken Verlust erleidet und sich weigert zu trauern oder nicht trauern darf, diesen Verlust nicht loslassen kann.²⁵⁶ In einem ›normalen‹ Trauerprozess kommt es irgendwann zu Vorwürfen, dass der andere Mensch einen verlassen hat. In seinem Text von 1917 geht Freud davon aus, dass die Melancholie mehr beinhaltet als die Trauer. Während der Mensch um ein konkretes ›Objekt‹ trauert, scheint es in der Melancholie zu einem komplizierten, ambivalenten Verhältnis zum Objekt zu kommen.²⁵⁷

»Es spinnt sich also bei der Melancholie eine Unzahl von Einzelkämpfen um das Objekt an, in denen Hass und Liebe miteinander ringen, die eine, um die Libido vom Objekt zu lösen, die andere, um diese Libidoposition gegen den Ansturm zu behaupten.«²⁵⁸

In einem nicht ermöglichten Trauerprozess kommt es dagegen zur Identifizierung mit dem Verlust. Freud fällt auf, dass Trauer und Melancholie dieselben Züge tragen. Der wesentliche Unterschied liegt in der »Störung des Selbstgefühls«, die in der Melancholie auftritt. Auf diese Weise wird das ›Objekt‹²⁵⁹ in das Ich aufgenommen, wird Teil des Ichs.²⁶⁰ Der im Trauerprozess stattfindende Konflikt mit dem verlorenen Objekt findet jetzt auch statt, aber er ist internalisiert. Genau diesen innerpsychischen Prozess versteht Freud als Melancholie. Auf diese Weise erscheint das Ich als ein Ort der erinnerten Objekte.²⁶¹

Das Über-Ich als Ort des internalisierten Objekts kann das Ich mit Vorwürfen belasten.²⁶²

»Insofar as identifications become the psychic preserve of the lost object, and such identifications come to form the ego, then the lost object continues

255 S. Freud: 1949, S. 428f.

256 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 114.

257 Vgl. S. Freud: 1949, S. 444.

258 Ebd.

259 Objekt im Sinne der Eigenschaft einer Person oder auch eines Gegenstandes.

260 Vgl. J. Butler: 2006b, S. 118.

261 Vgl. J. Butler: 2005, S. 37.

262 Vgl. S. Freud: 1949, S. 429.

to haunt and inhabit the ego as one of its constitutive identifications, and is, in that sense, made coextensive with the ego itself.«²⁶³

Das nicht betrauerte Objekt ist Ursache andauernder Konflikte der seelischen Instanzen, die zu Aggressionen und Schuldgefühlen führen. In der Melancholie wird das Objekt bewahrt und ein vollständiger Verlust lässt sich dadurch vermeiden.²⁶⁴ »Vom Objekt lassen bedeutet, wie wir hier sehen können, paradoxerweise kein vollständiges Verlassen des Objekts, sondern seine Übertragung von außen nach innen.«²⁶⁵ Das Ich selbst verarmt in Folge der in der Melancholie zugrundeliegenden innerpsychischen Konflikte.

»Hört man die mannigfaltigen Selbstanklagen des Melancholikers geduldig an, so kann man sich endlich des Eindrucks nicht erwehren, dass die stärksten unter ihnen zur eigenen Person oft sehr wenig passen, aber mit geringfügigen Modifikationen einer anderen Person anzupassen sind, die der Kranke liebt, geliebt hat oder lieben sollte. [...] So hat man denn den Schlüssel zum Krankheitsbild in der Hand, indem man die Selbstvorwürfe als Vorwürfe gegen ein Liebesobjekt erkennt, die von diesem weg auf das eigene Ich gewälzt sind.«²⁶⁶

Judith Butler überträgt diesen Prozess wiederum mit Hinweisen auf Freud²⁶⁷ auf die geschlechtliche Identität.²⁶⁸ In einer primär binären Welt erscheint die Entstehung des Ichs immer schon durch den Verlust nicht-möglicher, weil

263 J. Butler: 1995c, S. 3-12.

264 Vgl. J. Butler: 2006b, S. 121.

265 J. Butler: 2001, S. 126f.

266 S. Freud: 1949, S. 132.

267 V. Hey: 2006, S. 445, macht darauf aufmerksam, dass das Zusammendenken des Sozialen und Psychoanalytischen, wie Butler es macht, Teile einer Korrektur der psychoanalytischen Auffassung der Identität beinhaltet. Gerade in der Reflexion des Unbewussten im Blick auf Gender-Fragen verändert sie die bisherige Auffassung, dieses sei vor allem der Akt der Denaturalisierung des Geschlechts.

268 Vgl. J. Butler: 2001, S. 133ff. Auch schon in *Körper von Gewicht* u.a. Unklar an ihrer Theorie der Melancholie bleibt, ob sie die späte Erkenntnis Freuds als Grundlage für ihr Verständnis des melancholischen Geschlechts nicht doch umsetzt. In dem Gedankengang bezieht sie sich von der Logik her auf die Idee des frühen Freud. Inwieweit seine eigene Revidierung Konsequenzen für die Melancholie der Geschlechtsidentität habe, müsste eigens reflektiert werden. Auch für die Ausführungen zur Trauer und Melancholie in den späteren Werken Butlers wird der Bezug nicht deutlich.

vom Über-Ich als Ort der Normen nicht erlaubter Geschlechtsidentitäten. Als Norm definierte Heterosexualität lässt eine Homosexualität nicht zu.

»Das Homosexualitätsverbot kommt dem Trauerprozess schon zuvor und führt zu einer melancholischen Identifizierung, durch die das homosexuelle Begehren wirkungsvoll gegen sich selbst zurückgewendet wird.«²⁶⁹

Die Homosexualität, so Butler, verschwindet damit aber nicht, sondern im Gegenteil, sie wird bewahrt. Deswegen versteht Butler die aus diesem Prozess hervorgehende sexuelle Orientierung provokant im Sinne einer melancholischen Heterosexualität, denn die Homosexualität bleibt als nicht zu betrauernder Verlust und Ausschluss im Ich.

»Und dieses Fehlen erzeugt eine Kultur der heterosexuellen Melancholie, die sich an den überzogenen Identifizierungen ablesen lässt, durch die sich heterosexuelle Männlichkeit und heterosexuelle Weiblichkeit selbst bekräftigen.«²⁷⁰

Heterosexuelles Begehren erscheint also als ein prinzipiell instabiles Begehren, dass nur durch den Ausschluss von Homosexualität bestehen kann.²⁷¹ Da Homosexualität als ein Begehren, das dem heterosexuellen Diskurs nicht entspricht, von sich aus als Widerstand erfahren wird, scheint Butler die implikative Melancholie in demselben Maße nicht anzunehmen. Problematisch an dieser Form der Melancholie ist allerdings, dass sie sich in Zorn umwenden, die nach innen gegen das Ich gewendet lebensgefährlich wird, nach außen gewendet, gewalttätig und/oder politisch werden kann.²⁷² Die Unabgeschlossenheit der Identität ist in dieser Perspektive einmal mehr total, Identitäten

269 J. Butler: 2001, S. 134.

270 Ebd., S. 139. In Absetzung zu früheren Ausführungen wendet sie die Analyse der Melancholie auch für homosexuelle Geschlechtsidentitäten und für die Parodie in der Transvestie an. Ebd., 137-141.

271 In J. Butler: 2000d, S. 447, führt Butler Freud weiter aus: »In Freud's view, the formation of conscience enacts an attachment to prohibition which founds the subject in its reflexivity. Under the pressure of the ethical law, a subject emerges who is capable of reflexivity, that is, who takes him/herself as an object and so mistake him/herself since he/she is, by virtue of that founding prohibition, at an infinite distance from his/her origin.« (Ebd.).

272 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 67.

sind daher stets instabil, weil sie sich in einem andauernden Konflikt nicht bewusster Verluste befinden.²⁷³

Erst mit dem Bezug auf die Melancholie lässt sich die abstrakte Denkfigur praktisch denken. Eine kritische Subjekttheorie, so Butler, müsse demnach immer daran erinnern, dass sich Subjekte durch *Ausschluss* konstituieren und diese Ausschlüsse in der Regel vor jeder bewussten Entscheidung liegen. »Der Prozess der Subjektformierung ist ein Prozess der Unsichtbarmachung – und des Effizientwerdens – der terrorisierenden Staatsmacht als Idealität des Gewissens.«²⁷⁴ Jenseits der Gender-Frage konkretisiert Butler in *Psyche der Macht* die möglichen Ressourcen für eine Veränderung, die durch die vermachten-Form der ideologischen Interpellation hervorgerufen werden. Wenn die Ausschlüsse nicht bewusst seien, seien sie vor allem, so Butler, in den auffälligen Begleiterscheinungen zu erkennen, nämlich in Wut und Gewalt.²⁷⁵ »Only on the condition of a separation enforced through prohibition does a subject emerge, formed through the attachment to prohibition (in obedience to it, but also eroticizing it).«²⁷⁶

Subjektivation als ein Prozess der Verarbeitung jener äußeren Macht wird, so kann Butler deutlich machen, zur Reflexionsaufgabe des Subjekts, der je eigenen und sozialen »Verlustspur«²⁷⁷ nachzugehen, die durch den vorherrschenden Diskurs hervorgerufen wird.²⁷⁸ Diese Reflexion ist die Voraussetzung für ein politisches Handeln und möglich, weil das Subjekt die Macht, die auf es einwirkt, als innere Macht erlebt und mit dieser agieren kann.

Dies ist exakt der Kern von Butlers Argument: Die Verluste geschehen vor jeder Selbstreflexion und sind in diesem Sinne der Identität entzogen. Dieser nicht-betrauerbare Verlust findet seine Gestalt in der Melancholie.²⁷⁹ Diese Verluste sind darüber hinaus, – exemplarisch in der Ausbildung des geschlechtlichen Begehrens –, bereits vorreflexiv verleiblicht.²⁸⁰ So »stellt sich

273 Vgl. B. Schippers: 2016, S. 41ff.

274 J. Butler: 2001, S. 177.

275 Vgl. A. Kotsko: 2008, S. 220.

276 J. Butler: 2008b, S. 447.

277 J. Butler: 2001, S. 181.

278 B. Mann: 2006, S. 166ff., kritisiert, dass Butler die Trauer nur intersubjektiv versteht und nicht auf die Natur und die Trauer um die Natur erweitert.

279 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 62f; A. M. Riedl: 2017, S. 136.

280 »[...] the melancholic suffers from a loss but does not know precisely what he or she has lost.« (J. Butler: 2006b, S. 118).

[damit] die politische Frage nach den Kosten der Artikulation einer kohärenten Identitätsposition durch Erzeugung, Ausschluss und Verleugnung einer Sphäre verworfener Gespenster, die die willkürlich abgeschlossenen Bezirke der Subjektpositionen bedrohen.«²⁸¹

Damit kann die Vorstellung postmoderner Subjekttheoretiker:innen, die um eine Denkbarekeit einer »Inkohärenz der Identität«²⁸² ringen, aus der Perspektive der Ausschlüsse vertieft begründet werden. Für Butler sind diese Reflexionen allerdings alles andere als ein Glasperlenspiel! Für sie hängt an der Frage der Melancholie und Trauer und ihren zugrundeliegenden Ausschlüssen die Feststellbarkeit, wer als Mensch so gilt, dass sein/ihr Verlust des Lebens betrauert wird.²⁸³

In der Analyse der Berichterstattung und Reden nach dem 11. September 2001²⁸⁴, die Judith Butler vornimmt, um ihr Verständnis von Trauer und Menschlichkeit zu verdeutlichen, ist dieser Zusammenhang äußerst prekär.²⁸⁵ Denn durch die Ereignisse sowohl am 11. September 2001 als auch die einschneidenden politischen Entwicklungen in der Zeit danach²⁸⁶ veranlasst, wendet Butler ihre kritische Perspektive der Ermächtigungs- und Entmachtungsstrukturen des Subjekts auf die daraus entstandenen ethischen Fragestellungen an.²⁸⁷ Was nach dem 11. September 2001 geschah, so Butler, führte sowohl zu einem Zusammenschluss als auch zu einer Abschottung in nationaler Perspektive. Beide Reaktionen reflektiert Judith Butler in einer Zusammenschau von Freuds Melancholieverständnis, dem ethischen Anspruch Lévinas' und der Subjektivationsprozesse Foucaults. Dabei interessiert sie insbesondere, was denn das verbindende Wir ist und was sich – gerade in den subtilen Strukturen der Trauerprozesse – über diese hinaus zeigt.²⁸⁸

281 J. Butler: 2001, S. 140.

282 Ebd.

283 Vgl. umfassend dazu der Sammelband: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (= Edition Moderne Postmoderne), Berlin: 2018; darin: J. Butler: 2018a, S. 271-298; dies.: 2018b. Auch S. Wendel: 2020a.

284 L. Segal: 2008, S. 387.

285 Vgl. J. Butler: 2005, besonders S. 36-68 in ihrem Essay »Gewalt, Trauer, Politik«.

286 Vgl. besonders J. Butler: 2005.

287 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 190-192.

288 Vgl. G. Ludwig: 2018, S. 84.

Für Butler ist es vor allem das psychoanalytische Verständnis des Verlustes, das erklären kann, »warum Aggression manchmal so schnell auf den Verlust folgt.«²⁸⁹ Um dies genauer zu verstehen, stellt Butler den Zusammenhang zwischen Verletzlichkeit und Verlust her. Sind die Ereignisse des 11. Septembers 2001 auch als ein nationales Moment der Verletzbarkeit verstanden worden, so interessiert Butler doch primär die anthropologische Implikation eines solchen Gedankens. Butler unterscheidet also zwischen der ontologischen Verletzbarkeit (*precariousness*) und den realen Gefahren (*precarity*). Während die erste alle Menschen trifft, sind nicht alle Menschen realen Gefahren gleich ausgesetzt.²⁹⁰ Die Vulnerabilität ist, so Saskia Wendel, als eine »Art Existenzial verkörperter Existenz« zu verstehen.²⁹¹ Der Verletzlichkeit durch andere geht eine primäre Verletzlichkeit²⁹² voran, welche vielleicht die einzige Erfahrung darstellt, die Menschen zu einem »Wir« zu verbinden vermag.²⁹³ Es kommt also darauf an, die Belastbarkeit einer Annahme des »Wir« angesichts der Verletzbarkeit und Trauer zu prüfen.²⁹⁴ Weil die ursprüngliche Verletzbarkeit in der realen Situation deutlich wird, sich manifestiert, könnte diese Kategorie als eine universale für das Mensch-Sein gelten.²⁹⁵ »Vielleicht liegt unsere Chance, menschlich zu werden, gerade in der Art und Weise, wie wir auf Verletzungen reagieren.«²⁹⁶ Würde also die primäre Verletzbarkeit sowie die darin sich ausdrückende Gefährdung und Abhängigkeit von der Anderen oder dem Anderen als eine echte gemeinsame Bedingung des Seins verstanden, so Leicht, so könnte diese existenziell geteilte Erfahrung in der Tat die Art und Weise des Zusammenlebens verändern.²⁹⁷ Zur selben Zeit fällt auf, dass in den Trauerprozessen des 11. September 2001 manche Menschenleben zu betrauern sind, wohingegen andere als nicht oder weniger betrauerbar erscheinen. Es wirkt dann so, als seien manche von einem

289 J. Butler: 2005, S. 10.

290 Vgl. u.v. A. M. Riedl: 2017, S. 152.

291 S. Wendel: 2020a, S. 224.

292 Vgl. B. Mann: 2006, S. 86f.

293 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 42.

294 Zugleich stellt sich die Frage, wie Trauern je beendet sein kann. Was ist eine gelungene Trauer? Vgl. Butler, ebd., S. 36f.

295 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 151-157; C. Schriever: 2018, S. 138ff.; I. Leicht: 2016, S. 105; B. Kohl: 2017, S. 223-244, 263-266.

296 J. Butler: 2002, S. 136.

297 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 90ff.

konstruierten Wir ausgenommen.²⁹⁸ Die Verwundbarkeit, die in einem Verlust jäh aufscheint, könnte die Denkform ermöglichen, mit der eine Grundlage für eine Gemeinschaft gefunden werden könnte. Das Menschliche, das im Trauern und im Verlust aufscheint, erscheint als eine vielschichtige Erfahrung, die nicht gesucht und nicht vermieden werden kann.²⁹⁹ Dennoch geschieht bereits im Trauern die Ausgrenzung und so wird der Prozess der Trauer zu einem doppelten Verlust. Aber – und dies ist besonders oder erneut seit dem 11. September 2001 wahrnehmbar – die Zugehörigkeit zur Gruppe des Menschlichen im Sinne der Betrauerbaren zu gehören, ist prekär.³⁰⁰

»Das bedeutet, dass jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfasst ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschützttheit zugleich charakterisiert ist.«³⁰¹

Dass Butler an dieser Stelle an ein Wir appelliert, dann nur deshalb, weil sie davon überzeugt ist, dass jeder Mensch weiß, was es heißt, einen Verlust erlebt zu haben, verletzlich zu sein. Der Mensch als sozial verfasster Körper ist schon von seiner Konstitution her auf Begrenzung und Abhängigkeit konstruiert, so dass Trauer auch der Ausdruck dieser Verletzbarkeit und dieses Gefährdetseins sein kann.³⁰² Allerdings, und dies macht der Bezug zu Freud deutlich, kann der Mensch nicht immer wissen, wen oder vielleicht sogar was er verloren hat. Das Trauern scheint also in der Melancholie durch eine Größe, die sich dem Wissen entzieht, präsent und erhalten zu bleiben.

»One may know that one has lost someone or some object, but one cannot seem to find ›what‹ is lost in the one who is lost, or ›what‹ kind of ideal is lost

298 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 352. Butler nennt konkret Menschen ohne Aufenthaltsgenehmigung sowie LGBTIQ* Menschen.

299 Vgl. B. Schippers: 2016, S. 69f.

300 Sie lenkt die Aufmerksamkeit auch immer wieder auf das schwul-lesbische Leben. »Clearly, however, the ›human‹ as previously defined has not readily included lesbians, gays and women, and the mobilization [1999, viele gewalttätige Übergriffe; Busch-Administration, GWB] seeks to expose the conventional limitations of the human, the termin that sets the limits on the universal reach of international law.« (J. Butler: 2000d, S. 39).

301 J. Butler: 2005, S. 37. An dieser Stelle scheint die Theorie Foucaults durch, dass die Subjektivation primär durch den Körper geht.

302 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 91f.

when, say, historical circumstance shifts a political formation, demands a geographical displacement, or introduces uncertainty into the very conception of where one belongs or how one may name oneself.«³⁰³

Weil Butler die Bedingungen der Möglichkeit des Subjekts, wie es in der Subjektivation konstruiert wird, auf konkrete Situation anwendet, kann sie den Mechanismus des Ausschlusses und seine implizierende Melancholie und Trauer-These in politische und ethische Reflexionen transferieren. Erst dann können die Auswirkungen von Verlusten sowohl im ideellen als auch im intersubjektiven Bereich untersucht werden. Weil das Subjekt in der Subjektivation als unterworfenes und ermächtigt Subject konstituiert und es so zum Ort der ambivalent wirkenden Macht wird, wird verständlich wieso diese Verstrickung, also die Verstrickung der Psyche und Macht, die Folie für die ontologisch verstandene Verletzbarkeit hervorbringt. Denn das Subjekt ist bis in die Entstehungsbedingungen hinein von der Anrufung von einem vermachtenden Diskurs abhängig. Es besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Anrufung und der Verletzbarkeit.³⁰⁴

»Wenn wir bestimmte Menschen verlieren, oder wenn uns ein Ort oder eine Gemeinschaft genommen wird, empfinden wir vielleicht nicht mehr, als dass wir etwas Vorübergehendes durchmachen, dass die Trauer vorbei sein wird und eine gewisse Wiederherstellung der früheren Ordnung zustande kommen wird.«³⁰⁵

Zugleich geht Butler davon aus, dass in dem Verlust mehr deutlich wird: Nicht nur das Du, das verloren ist, erscheint überdeutlich, sondern auch die Beziehung zu diesem Du und damit das Bild, die Erfahrung und das Subjekt des Ich als zutiefst an das Du gebunden. Es geht mit dem Verlust des Du ein Teil des Ichs verloren, »vielleicht eine Beziehungsförmigkeit, die weder ausschließlich aus mir noch aus dir besteht, sondern als *die Bindung* vorgestellt werden muss, durch die diese Ausdrücke differenziert und aufeinander bezogen sind.«³⁰⁶

Deswegen ermöglicht die Trauer – selbst auch die persönliche Trauer – die Denkbarkeit einer politischen Gemeinschaft, »indem sie die Beziehungsbande zum Vorschein bringt, deren Folgen für die theoretische Fassung der

303 J. Butler: 2006b, S. 118f.

304 Vgl. M. Schütt: 2015, S. 102; A. M. Riedl: 2017, S. 153.

305 J. Butler: 2005, S. 39.

306 J. Butler: 2005, S. 39 [kursiv im Original].

grundlegenden Abhängigkeit und ethischen Verantwortung nicht unerheblich sind.«³⁰⁷ Trauer also eröffnet die Verbundenheit und auch Einbindung in Beziehungen:³⁰⁸

»Dass wir uns von Anfang an und gegen unseren Willen einem Übergriff ausgesetzt finden, ist das Zeichen einer Verletzlichkeit und eines Verpflichtetseins, die wir nicht durch einen Willensakt loswerden können.«³⁰⁹

So sehr also die Trauer als eine singuläre Erfahrung erscheint, so sehr eröffnet sich in dieser Erfahrung die Bedeutung für das Wir. Denn die verbindende Erfahrung ist die Körperlichkeit als der Ort, an dem das Ich selbst enteignet wird, weil es sich als zutiefst angreifbar, ausgesetzt, verletzbar erfährt und diese Erfahrung dem Willen entzogen bleibt.³¹⁰ Eben weil sich diese Erfahrung willentlicher Zustimmung entzieht, kann das Subjekt auf diese grundlegende Konstitution und konkrete Erfahrung mit dem Wunsch reagieren, der eigenen Grundsituation wie auch den konkreten Verlusten ausweichen zu wollen.

Dieses von Butler postulierte ›postsouveräne‹ Subjekt aber erkennt die primäre Verletzbarkeit als existenzielle Gestalt seines Menschseins an, denn es weiß um den Preis der Verweigerung.³¹¹ Der Preis für diese Verweigerung ist hoch und auch nur vorläufig möglich³¹², denn das Verlorene, die Vergangenheit können jederzeit auftauchen und Erschütterung und Erschrecken auslösen.³¹³ »The past appears in the present in ways that we could not have envisioned or imagined.«³¹⁴ Der Schmerz der Trauer beinhaltet,

»eine Form der Enteignung zu verstehen, die grundlegend dafür ist, wer ich bin. Diese Möglichkeit bestreitet nicht die Tatsache meiner Autonomie, aber sie schränkt diesen Anspruch ein durch den Rückgriff auf die grundlegende Sozialität des leiblichen Lebens [...].«³¹⁵

307 Ebd.

308 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

309 J. Butler: 2002, S. 135.

310 Vgl. dazu I. Müllner: 2020.

311 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 293.

312 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 118f.

313 »But what has been foreclosed, as Butler herself teaches us, always returns« (B. Mann: 2006, S. 86).

314 S. Ali: 2008, S. 38.

315 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

Trauer scheint also einherzugehen mit einer fundamentalen Enteignung. In der Unterscheidung von Trauer und Melancholie macht Butler auf die unterschiedliche Ich-Verfassung aufmerksam, wie Freud sie beschreibt.

»In mourning Freud tells us famously, the world becomes impoverished, but in melancholia, it is the ego itself. Whereas mourning seems to be about the loss of an object [...] melancholics do not know what they grieve. And they also somewhere resist the knowledge of this loss. As a result, they suffer the loss as a loss of consciousness and so of knowing self.«³¹⁶

Enteignung geschieht auch und gerade da, wo das Subjekt nicht genau weiß, was es verloren hat und wer es selbst in und durch den Verlust geworden ist.³¹⁷ Butler setzt aber genau hier mit ihrer These an, indem sie sagt, dass diese Sphäre der Enteignung eben die ist, »die meine Unwissenheit, den unbewussten Abdruck meiner primären Sozialität aufdeckt« und dass von dort die Einsicht zu einer »normativen Neuorientierung in der Politik«³¹⁸ zu finden ist. In der Berücksichtigung der Verletzbarkeit sucht Butler die Begründung für eine nicht-militärische, politische Lösung in Konflikten. Gleichwohl ist dieser Begründungszusammenhang eine starke These und ein innovativer Gedanke zugleich.³¹⁹ Denn zu sagen, dass es nur eine strapazierfähige Grundlage eines Wir geben kann, die in der faktischen und grundsätzlichen Verletzlichkeit liegt, eröffnet in der Tat Handlungsmaximen, die bereits die Ausschlussmechanismen, die selbst dort wirken, wo die Ehre, das Leben, die Würde in den Vordergrund gestellt wird. Nicht also die Unverletzlichkeit des Lebens ist die Begründung für politische Verhandlungen, sondern die Tatsache, dass vor jeder faktischen Verletzung Leben bereits verletzt, ausgesetzt, gefährdet und voller Ausschlüsse ist.

Die politische Dimension erscheint in der Frage, welche Subjekte betrauert werden können, und wird von Butler mit der Brille Emanuel Lévinas' reflektiert.³²⁰ Lévinas erschütternde Betrachtungen über das Antlitz sind der sprachliche Hintergrund, mit dem Butler weiterdenkt.³²¹ Denn auch Lévinas

316 J. Butler: 2006b, S. 119.

317 Vgl. M. P. Murphy: 2008, S. 140f.

318 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

319 Vgl. G. Werner: 2018c.

320 Vgl. ebd., S. 157f., S. 160ff.; vgl. auch die Ausführungen zu Lévinas in Diskussion mit Nietzsche: J. Butler: 2009b, S. 77-79.

321 Vgl. u.v. P. Delhom: 2016, S. 77-83; J. Butler: 2010a, S. 43f.

beobachtet, dass das Antlitz, das doch eindeutig sein müsste, dennoch zweideutig ist.³²² Die Zweideutigkeit erschließt sich erst im zweiten Blick, wirkt es doch zunächst selbstverständlich, dass das Antlitz die Botschaft des »Du sollst nicht töten« aussendet. In der Argumentation von Lévinas ist dies in der biblischen Fundierung gegründet, die das Antlitz als göttliches Ebenbild verstehen und somit dem Gebot des Nicht-Tötens unterstellen. Butler denkt Lévinas in ihrer subjekttheoretischen Reflexion weiter und konzentriert sich dabei auf die Verletzlichkeit. Paradox erscheint dabei die Spannung, dass der Bezug zur allgemeinen Verletzbarkeit zwar eindeutig ist, aber »[...] wir die Quelle dieser Verletzbarkeit nicht wiederfinden können. Sie geht der Ausbildung des ›Ichs‹ voraus.«³²³ Durch die transzendente Struktur des Subjekts, dessen Bedingung der Möglichkeit eben der Ausschluss ist, wird dieses Ausschlussverfahren zu konkretem, oft eben auch erfülltem Leben, verschleiert. So gehört dieser Ausschluss in den Bereich der Nicht-Narrativierbarkeit der Identität, wenn sie ihre Entstehung und Entwicklung erzählen will. »The paradox of subjection – a paradox in which the very conditions for subjection are the conditions for freedom – is a melancholic affair.«³²⁴

Allerdings werden bestimmte Menschen vor Verletzbarkeit geschützt, und andere wiederum nicht. Deswegen geht Butler davon aus, dass es eine »Hierarchie der Trauer« gibt, denn manche werden betrauert, während andere nicht einmal als menschliches Gesicht dargestellt werden.³²⁵ Dahinter liegt die Logik, dass die, die nicht real sind und nicht menschlich erscheinen, durch Gewalt auch nicht verletzt werden können, »weil diese Menschenleben bereits negiert sind.«³²⁶ Diese Hierarchie der Trauer ist, so Kohl, eng verbunden mit dem Verständnis der Anerkennung, denn diese legt fest, wer als betrauerbar gilt.³²⁷ Auch die Trauer unterliegt damit der Macht des Diskurses! Der

322 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 105.

323 J. Butler: 2005, S. 48.

324 D. K. Kim: 2007, S. 113.

325 »Welche Abwehr gegen ein Begreifen des Verlustes äußert sich in der ungenierten Art, wie wir Tode, die mit militärischen Mitteln herbeigeführt wurden, mit einem Schulerzucken, mit Selbstgerechtigkeit oder mit unverkennbarer Rachsucht hinnehmen? In welchem Umfang sind arabische Völker, überwiegend praktizierende Gläubige des Islam, aus dem ›Menschlichen‹ herausgefallen, so wie dies durch die zeitgenössischen Mechanismen des Humanismus in seiner ›westlichen‹ Form naturalisiert wurde?« (J. Butler: 2005, S. 49).

326 J. Butler: 2005, S. 50.

327 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177.

Diskurs der Trauer spielt hier eine ambivalente Rolle, denn im Diskurs wird festgelegt, wer als Mensch gilt und wer nicht, denn – erneut – nicht um alle Menschen wird getrauert. Wie aber kann dem Diskurs, der die menschliche Intelligibilität festlegt, eine Grenze gesetzt werden?

»Es ist also nicht einfach so, dass es einen Diskurs der Entmenschlichung gibt, der diese Folgen hat, sondern vielmehr so, dass dem Diskurs eine Grenze gesetzt ist, welche die Grenzen menschlicher Intelligibilität festlegt. Es ist nicht nur so, dass ein Tod kaum erinnert wird, sondern dass er nicht erinnerbar ist. Ein solcher Tod geht unter, er verschwindet nicht in ausdrücklichen Diskurs, sondern verliert sich in den Schleifen, in denen der öffentliche Diskurs verläuft.«³²⁸

Mit der Konkretisierung der diskurstheoretischen Konstruktion der Normen wird deutlich, das Widerstand gegen einen Diskurs keine unschuldige Kategorie ist – so als wäre Widerstand an sich bereits positiv. In der Öffentlichkeit werden die Menschleben der öffentlichen Trauer bekannt gegeben, die innerhalb des Diskurses stehen. Allerdings fordert der bestehende Diskurs immer heraus, sich dem unbekanntem Diskurs gegenüber zu verhalten, denn im Verhältnis zu dem Bekannten

»werde ich nicht von der Nähe des Unvertrauten beunruhigt, von der Nähe des Unterschieds, die mich zwingt, neue Beziehungen der Identifikation aufzubauen und meine Vorstellung davon zu erneuern, was es heißt, zu einer Gemeinschaft von Menschen zu gehören, in der nicht immer gemeinsame epistemologische und kulturelle Grundlagen unterstellt werden können.«³²⁹

Die Kernfrage, die Butler stellt, ist, ob aus der primären Erfahrung der Verletzbarkeit eine politische und ethische Theorie geschlussfolgert werden kann.³³⁰

328 J. Butler: 2005, S. 52. Ausdrücklich weist Butler darauf hin, dass das »Leben der *Queers*, die am 11. September umkamen, [...] der Idee nationaler Identität, die auf den Zeitungsseiten und Nachrufen ausgebreitet wurde, nicht öffentlich willkommen [war], und ihre Angehörigen wurden nur verspätet und sehr selektiv in die Hilfeleistungen einbezogen [...]«. (Ebd. [kursiv im Original]).

329 J. Butler: 2005, S. 56.

330 Vgl. u.v. B. Kohl: 2017, S. 266ff., 298.

»Kann im Bereich des Politischen etwas gewonnen werden, indem man die Trauer zu einem Bestandteil des Rahmens macht, mit dessen Hilfe wir unsere internationalen Beziehungen pflegen?«³³¹

Weil Butler die Frage nach der Trauer stellt, wird deutlich, dass sie die Vorstellung der Melancholie als Grundlage skeptisch gegenübersteht, weil aus dieser Verletzbarkeit bereits in der Subjektwerdung kein Entrinnen möglich ist und sie deswegen eine Grundlage für ethische Handlungsmuster darstellt. Erst dann kann eine Melancholie, die sich gegen sich oder andere wenden kann, zu einem freiheitlichen Akt werden.

»In other words, the melancholic freedom of performative agency is an apt expression for an age in which the exhaustion and depleted vitality of progressive movements and intellectuals have led many to ask whether there is any viable rationale for action for the post Marxist political left that is not merely ›academic‹, in the most pejorative sense of that term.«³³²

Butlers Verdienst ist es, aus ihrem konkreten internationalen und sexual-politischen Bezügen heraus für einen Rahmen einzutreten, der die rein akademische Diskussion weit hinter sich lässt.

»Dieser Rahmen, wonach die Normen der Anerkennung unerlässlich sind für die Konstituierung von Verletzbarkeit als einer Vorbedingung für das ›Menschliche‹, ist nämlich genau aus dem Grunde wichtig, dass wir diese Normen brauchen und ihre Geltung wollen, dass wir für ihre Etablierung kämpfen und dass wir ihre kontinuierliche und umfassende Wirkungsweise zu schätzen wissen.«³³³

Die Anerkennung dieser Verletzbarkeit ist der Schlüssel für eine Ethik des Menschlichen.³³⁴ Dabei geschieht in der Anerkennung zugleich die Veränderung der involvierten Subjekte. Im Fragen ist bereits etwas Neues geworden. Zugleich liegen hier genau die Weichen für ein Verständnis des Dialogs, das an den Grenzen der eigenen Verständlichkeit, der Verletzbarkeit und der Verbundenheit mit dem/der Anderen begründet ist.

331 J. Butler: 2009a, S., 43.

332 D. K. Kim: 2007, S. 120.

333 J. Butler: 2005, S. 61.

334 C. Jähnel: 2020, S. 224ff., bringt vielfältige Beispiele, wie dies interkulturell-theologisch auszubauen ist.

Trauer, so ebenfalls Brianne Jacobs³³⁵, macht deutlich, wer in den Bereich des Humanen gehört. Besonders Ilse Müllner³³⁶ artikuliert diese öffentliche Bedeutung von Trauer in einem Vergleich zweier Frauengestalten, nämlich Antigone und Rizpva, einer der Frauen Sauls. Müllner kann deutlich machen, dass Trauer weit über die Verwandtschaftsverhältnisse hinausgeht. Die Fähigkeit zum Trauern kann sogar eine moralbegründende Funktion haben, indem die Trauer auf eine Verhaltensänderung drängt. Zudem muss, dies kann wiederum Müllner in der narrativen Analyse aufweisen, Trauer nicht nur auf die Vergangenheit und auf den Verlust bezogen sein, sondern kann auch einen möglichen Verlust vorwegnehmen und insofern eine mahnende Funktion haben. Für Müllner besteht in der Trauer der entscheidende Unterschied zur Empathie, dass Trauer ohne den Perspektivwechsel auskommt, nicht also fühlen können muss wie es der/dem anderen geht, sondern eine moralische Positionierung erwartet. Für Müllner gehört Trauer deswegen in die »anerkenntnistheoretisch relevante Figuration des Dritten.«³³⁷ Gerade also die Frage, was Trauer bedeutet und wie mit der grundsätzlichen Verletzlichkeit umgegangen werden kann, ist theologisch relevant. Uta Poplutz³³⁸ macht darauf aufmerksam, dass die Gewaltfreiheit, die Butler postuliert, kein Zustand, sondern eine Praxis sei.³³⁹ Diese Praxis ist für theologisches Denken außerordentlich produktiv.

3.2 Freiheit des Subjekts zwischen Rechenschaft und Anerkennung

Wenn aber die Situation des Subjekts prekär ist und es auf seine eigene Entstehungsgeschichte nur zum Teil zurückgreifen kann, ist der Wunsch nach Anerkennung auf der einen Seite, der Drang nach Rechenschaft in einer Erzählform auf der anderen Seite groß. Butler wiederum stellt das Thema Anerkennung in den Zusammenhang der Rechenschaft und zieht daraus Konsequenzen für eine Neuformulierung der Ethik. Darin wird deutlich, dass nicht

»Macht und Herrschaft von Männern über Frauen [...] hier also im Mittelpunkt [stehen], nicht der phallogozentrische Charakter normaler Sexualität

335 B. Jacobs: 2020, S. 195ff.

336 Vgl. I. Müllner: 2020.

337 I. Müllner: 2020, S. 117.

338 U. Poplutz: 2020, S. 133.

339 Uta Poplutz setzt dies mit den Antithesen der Bergpredigt in Beziehung. Ebd.

und dessen Bedeutung für heterosexuelle Frauen, vielmehr Lebens- und Anerkennungsjnteressen all derjenigen, die im Zuge der kulturellen Normierung von Genus-Gruppen als nicht normal ausgegrenzt werden.«³⁴⁰

Indem Butler die Ethik mit dem Subjektbegriff verbindet, kann sie diese als Kritik an einem bestimmten ethischen Subjekt nachzeichnen, einem Subjekt, von dem verlangt wird, transparent und kohärent zu sein.³⁴¹ Gegen diese Form einer »gewissen ethischen Gewalt«³⁴², die ihre Wurzel im Begehren nach Anerkennung und der narrativen Struktur der Rechenschaft findet, möchte Butler ein verändertes Verständnis der Ethik setzen.³⁴³ Diese Ethik wiederum, die auf die Ansprache des Anderen zurückgeht, solle darauf zielen, menschlich zu werden, indem wir zum Menschlichen geführt werden, dort, wo wir es nicht zu finden vermuten: »in seiner Fragilität und an den Grenzen seiner Fähigkeit, verständlich zu sein.«³⁴⁴

Im Kontext der Butler'schen Subjektivation ist die Anerkennung immer ein Prozess des Tastens. Es ist ein Suchen und Wagen und kein abgeschlossener Prozess.³⁴⁵ Anerkennung ist zutiefst verbunden mit der Ansprache durch den Anderen.³⁴⁶ Ja, Anerkennung sei sogar zum konstitutiven Scheitern verurteilt, so Distelhorst in seiner Einführung.³⁴⁷ Gibt es dann überhaupt so etwas wie Anerkennung? In der Reflexion über Anerkennung geht Butler auf Hegel zurück³⁴⁸, dessen Verdienst es ist, das Thema Anerkennung einer systematischen philosophischen Reflexion unterzogen zu haben. Die Entwicklung der Anerkennung hat Hegel vor allem im Dilemma »Herr und Knecht«³⁴⁹ in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt.³⁵⁰ In einem ersten Gedankenschritt beschreibt Hegel den Menschen als jemanden, der sich in seiner Singularität erlebt. In dieser Perspektive erscheint ihm alles in seiner Person begründet. Wenn dann ein zweiter Mensch dieses Szenario betritt, entwickelt sich

340 R. Becker-Schmidt/G.A. Knapp: 2000, S. 86.

341 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 78.

342 Ebd.

343 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 248.

344 J. Butler: 2005, S. 178.

345 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 216ff.

346 Vgl. die Systematisierung bei A. M. Riedl: 2017, S. 105-109.

347 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 72.

348 Vgl. J. Butler: 2008b, S. 97-119, hier S. 101. Vgl. auch J. Butler: 2008b, S. 40f.; B. Kohl: 2017, S. 22-44, 155-176; G. Werner: 2016, S. 48-50.

349 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 63; J. Butler: 2002, S. 39ff.

350 Vgl. G. F. W. Hegel: 1975.

das Dilemma zwischen diesen beiden Subjekten, die sich plötzlich aus ihrem wahrgenommenen Mittelpunkt dezentriert wissen. Das Dilemma schließlich endet im Kampf um die eigene Vorrangstellung.³⁵¹ Die beiden Menschen erkennen in ihrem Kampf, dass sie sich einigen müssen. Die Verursachung der Dezentrierung kann nur durch dieselbe Person wieder gut gemacht werden. Die Einigung besteht in eben der Anerkennung, die in der wechselseitigen Anerkennung des Seins besteht.³⁵²

Diese Wechselseitigkeit bezeichnet das Wesen der Anerkennung: »In dem Moment, in dem ich sie gebe, wird sie mir potentiell gegeben und die Form, in welcher ich sie anbiete, ist eine Form, die mir potentiell erst gegeben wurde.«³⁵³ Anerkennung wird so zu einem Prozess, in dem das Subjekt ein anderes ist, nachdem es Anerkennung gegeben hat. Es gibt kein Zurück zum ursprünglichen Subjekt. In der Anerkennung gibt es demnach eine Veränderung und einen »konstitutiven Verlust.«³⁵⁴ Das Selbst kann unmöglich in sich selbst bleiben. Der Hegel'sche Kampf zeigt zudem die Unangemessenheit einer dyadischen Beziehung auf und verweist auf eine Reihe von Normen, die den Kampf der Anerkennung übersteigen.³⁵⁵ Butler ergänzt den Gedankengang Hegels selbst in mehreren Aspekten.³⁵⁶ Vor dem Hintergrund der Subjektivation ist jeder Anerkennungsprozess immer zugleich durch die Anwesenheit der Normen geprägt. Die Bedingung der Anerkennung wird durch bestehende Normen, die den Anerkennungsdiskurs strukturieren, gelegt.³⁵⁷

»Macht bezieht sich, folgt man Foucault und Althusser, auf etwas, das streng genommen noch gar nicht existiert, sondern erst durch Macht hervorgerufen, oder, wie Althusser annimmt, durch die Macht ›angerufen‹ wird.«³⁵⁸

351 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 243.

352 H. Bublitz: 2002, S. 103, unterstreicht, dass Butler das Subjektkonzept Foucaults bereits bei Hegel präfiguriert sieht. »Subjektivation als Form des Selbstbewusstseins greift demnach tiefer als die bloße Unterordnung des Subjekts durch einen Machtapparat.«

353 J. Butler: 2002, S. 39.

354 Ebd., S. 41.

355 Vgl. ebd., S. 42.

356 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 96.

357 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 106-108.

358 H. Bublitz: 2002, S. 103.

Um anerkennen zu können, braucht es ein Raster, nach dem der Mensch einen anderen als Mensch anerkennen kann.³⁵⁹ »Wenn mein Antlitz überhaupt lesbar ist, dann nur, weil es in einem visuellen Rahmen eintritt, der die Voraussetzung seiner Lesbarkeit ist.«³⁶⁰

»Auf das Gesicht zu reagieren, seine Bedeutung zu verstehen heißt, wach zu sein für das, was an einem anderen Leben gefährdet ist, oder vielmehr wach zu sein für die Gefährdetheit des Lebens an sich. [...] Es muss ein Verständnis der Gefährdetheit des Anderen sein. Denn genau das führt dazu, dass das Gesicht zur Sphäre der Ethik gehört.«³⁶¹

Darin wird aber die Differenz zu Hegel gesucht, und auf diese Weise – so Riedl – die *erste* Veränderung des Anerkennungsprozesses herbeigeführt, denn hier treffen zwei Andere im Anerkennungs geschehen aufeinander. Als je Anderes sind sie einander ausgesetzt und begeben sich im Anerkennungs geschehen zugleich in die Gefahr des Verlustes. Allerdings kann das Subjekt nicht anders als in die Anrede hinzugehen, denn sie ist ja die Initialzündung für das Subjekt.³⁶² Damit werden die Subjekte nicht nur einmal, sondern fortlaufend durch Anerkennungsprozesse sowohl hervorgerufen als eben auch ausgeschlossen.³⁶³ Dieser visuelle Rahmen selbst ist durch einen Machteffekt gesetzt, der festlegt, was als ein menschliches Antlitz zu erkennen sei, auf welches ethisch reagiert werden könnte.³⁶⁴ An dieser

359 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 56f. Dort arbeitet sie das Beharren im Sein im Kontext der Anerkennung heraus.

360 J. Butler: 2002, S. 43.

361 Ebd., S. 160.

362 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 146-150.

363 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 191f.

364 In der Auseinandersetzung und Erwiderung auf Honneths Vorlesungen diskutiert Butler, ob alleine die emotionale Verbundenheit mit dem anderen – wie sie das bei Honneth wahrgenommen hat – etwas über den Inhalt der Beziehung und damit über die Ethik aussage. Denn der emotionale Bezug könne ebenso voller Hass sein. Sie fragt nach dem Framing für Anteilnahme und Beziehung und stellt im Bezug auf die Formen von Wut und Aggression, die möglich sind, fest, dass dieses hoch emotionale Beteiligtsein keinerlei Respekt beinhalte. »If we accept the proposition that to be affectively engaged is to affirm the existence of the other, we continue to have no way of really explaining human aggression.« (J. Butler: 2008b, S. 103). Involviert-Sein sei selbst kein Gut. Butler stellt heraus, dass ihrer Meinung nach Involviert-Sein unterschiedliche moralische Deutungen hat und nicht durch eine einzige Voraussetzung gebunden ist, sondern wir in der Verantwortung stehen, die Bezogenheit – so gut wie es geht –

Stelle wird die ganze Reichweite der Argumentation deutlich: Wenngleich Anerkennung als interpersonelles Geschehen erlebt wird, stellt es doch die gesellschaftliche Realität dar, indem der Mensch eine »Lesehilfe« braucht, um das existierende Gesicht als Antlitz, als eine religiöse und geschenkte Gestalt, zu lesen. So kommen die Normen, die eben diese Grammatik bereitstellen, zur Geltung.³⁶⁵

Dieser Prozess des Machteffekts erscheint bei Foucault als Wahrheitsregime auf, welches die »Möglichkeit seines [des Menschen, GWB] Werdens« bedingt und dafür sorgt, dass begrenzt ist, »was die Wahrheit seines Selbst ist und was nicht, die Wahrheit, die er über sich selbst ausbreitet, die Wahrheit, durch welche er erkannt und als Mensch anerkannt werden kann, die Rechenschaft, die er von sich selbst gibt.«³⁶⁶

Dies ist die zweite Veränderung im Anerkennungskonzept, denn es wird die Geschlossenheit des Subjekts hinterfragt. Nachdem eben Subjekte fortlaufend in Anerkennungsgeschehen konstituiert und/oder ausgeschlossen werden, sind solche Subjekte nie abgeschlossen.³⁶⁷ Die politische Relevanz und Brisanz zugleich ist in eben dieser Erkenntnis zugrunde gelegt, dass festgelegt wird, wer als Mensch anerkannt wird. Darin liegt der direkte Bezug zur Trauer, weil es manchen Menschen untersagt ist, als zu betrauende Subjekte anerkannt zu werden.³⁶⁸ Die Theorie der Anerkennung in ihrer gesellschaftlichen Relevanz wird durch die unpersönliche Funktion der Normen konstituiert. Diese Normen, die in einer anderen Zeitlichkeit

zu finden (vgl. ebd., S. 104). Nur weil wir leidenschaftlich involviert sind, tun wir nicht schon das Richtige (vgl. ebd., S. 105f.). »In my view, there is no innate moral trajectory in involvement, participation, and emotionality, since we are beings who, from the start, both love and resist our dependency, and whose psychic reality is, by definition, ambivalent« (ebd., S. 106).

365 Vgl. H. Bublitz: 2002, S. 103.

366 J. Butler: 2002, S. 44.

367 Vgl. u.a. A. M. Riedl: 2017, S. 146.

368 Butler macht diese Dynamik besonders in internationalen Konflikten deutlich. Unter vielen Beispielen stellt sie im Kontext einer Reflexion der medialen Berichterstattung in den USA vom Krieg im Irak fest: »Wenn wir aber die Worte, die uns diese Botschaft [der Verwundbarkeit des Lebens und der getöteten Menschen] überbringen, weiterhin überhören, und wenn die Medien solche Bilder nicht zeigen werden, und wenn solche Menschenleben unbenannt und nicht betrauenswert bleiben, wenn sie nicht in ihrer Gefährdetheit und in ihrer Vernichtung erscheinen, werden wir nicht bewegt werden. Wir werden nicht zu einer ethischen Empörung zurückkehren, die sich unverkennbar für einen Anderen, im Namen eines Anderen einsetzt.« (J. Butler: 2005, S. 177)

existieren als der Mensch, der Anerkennung gibt und empfängt, enteignen den Menschen in dem Prozess, in dem der Mensch sich zutiefst als er/sie handelnd erlebt. Dies ist die *dritte* Erweiterung im Anerkennungsprozess, die Butler vornimmt. Die wechselseitige Formung der Subjekte ist also durch die wechselseitige Anerkennung von gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen geprägt.³⁶⁹ Dabei findet der ambivalente Prozess der Vermachtung statt: Denn das Subjekt bindet sich ja durchaus an die Normen, denn es wird von dem Begehren, im erkannten und bekannten Diskurs zu bleiben, sich oder diesen nicht zu verändern, geleitet.³⁷⁰ Weil Butler Macht auch als eine psychische Größe versteht, kann sie diese doppelt analysieren. Auf der einen Seite kann sie durch die Analyse der Macht den Anerkennungsprozess auf seine Macht untersuchen, auszusagen, wer anerkenubar sei und wer nicht.³⁷¹ Auf der anderen Seite ist das Subjekt durch die Normen der Anerkennung, also durch den faktischen Ausdruck der Macht und seines intrapsychischen Vorgangs nie vollständig determiniert. Denn die internalisierte Macht kann sich gegen den Diskurs wenden.

Butler recurriert auf Adriana Cavarero³⁷², um die Foucault'sche Frage »Was kann ich werden?« zur Frage »Wer bist du?« – wie sie von Cavarero formuliert wird – umzuwandeln.³⁷³ In Cavareros Ausführungen wird zugleich die Erweiterung von Hegels Auffassung von Anerkennung deutlich.³⁷⁴ Das ›Ich‹ in Cavareros Begegnung begegnet keinem Ich, das bekannt ist oder nur einzelnen Attributen des Ichs, sondern »der Tatsache dieses Anderen als eines von Grund auf exponierten, sichtbaren, gesehenen, körperlich existierenden und notwendig in der Sphäre der Erscheinung angesiedelten Wesens.«³⁷⁵

369 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 92f.

370 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 61.

371 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177.

372 Vgl. J. Butler: 2002, S. 45ff. Vgl. G. Werner: 2016, S. 49.

373 Vgl. ebd., 44 und 46.

374 An dieser Hegel-Rezeption setzt K. D. Magnus: 2006, S. 96, kritisch an: »Accordingly, Butler raises the question of desire here, she ask not about the consciousness's desire to receive recognition, but about its desire to *bestow recognition* on the other. In this way, she demonstrates the inadequacy of the phenomenological perspective, which begins with and gives priority to an isolated consciousness that only later realizes its intrinsic connection with others. However, despite Butler's increased attention to the intersubjective production of subjectivity, she continues to give precedence to the role of social discourse in subject formation.« (Ebd., S. 96).

375 J. Butler: 2002, S. 47.

Im Gegensatz zu Hegel verankert sie zudem das Soziale im dyadischen System und sieht es nicht als ein Ergebnis eines Fortschreitens.³⁷⁶ Cavareros Theorie der Anerkennung expliziert die grundsätzliche Abhängigkeit vom anderen und weiß um die Andersheit des anderen und um die Grenzen der Anerkennung. Sie macht deutlich,

»dass wir nicht deshalb aneinander gebunden sind, weil wir vernünftig denkende Wesen sind, sondern viele deshalb, weil wir einander ausgeliefert sind und einer Anerkennung bedürfen, die den Anerkennenden nicht durch den Anerkannten ersetzt.«³⁷⁷

Das Ich ist bei ihr ein Wesen, das um das Ausgesetzt- und Angewiesensein weiß, in dem die Singularität liegt.³⁷⁸ Die Singularität ist zugleich der Grund für das Scheitern in einem kollektiven Wir.³⁷⁹ Gleichzeitig erscheint das körperliche Ausgesetztsein als ein Zustand, der »sich unserer körperlichen Exis-

376 Vgl. ebd., S. 46f.

377 J. Butler: 2005, S. 67.

378 Butler macht in J. Butler: 2002, S. 46 deutlich, dass Cavarero damit eine entschiedene Kritik an Nietzsches Auffassung vom Leben durchführt. Während bei Nietzsche Leben vor allem durch Zerstörung und Leiden gekennzeichnet sei, ist bei Cavarero der Mensch jemand, der in seinem Wesen auf andere angewiesen und diesen ausgesetzt ist.

379 In ihrer Auseinandersetzung mit dem Anerkennungsverständnis von Honneth im Kontext der Reifikation (J. Butler: 2008b, S. 115ff.) geht sie auf die Frage nach der Singularität und der Intersubjektivität ein und hinterfragt dabei die Annahme Honneths, dass wir uns erst einer zweiten Person anschließen und dann, als Teil dieses Anschlusses, die Perspektive der anderen als diese Person übernehmen müssten. »That is: we must come to regard that second person as second, that is, not as me, separate from me.« (Ebd., S. 115). Im Blick auf das Kind müsse dieses seinen Egozentrismus überwinden. »This loss of egocentrism is accomplished, then, in at least two steps: the first is through the recognition of the second person as second, and the taking on the second person's perspective (still unclear, and then through that displacement in the second-person perspective or appropriation of the second-person perspective, opening up perceptually to a world that exists in its objectivity and also, its independence from us.« (Ebd., S. 115f.). Offen bleibt für Butler auch die Spannung zwischen der Wahrnehmung, dass Alterität konstruiert und produziert ist vom Subjekt und der anderen Perspektive, dass es zu einem interaktiven Modus gehört, der die Möglichkeit der Anerkennung und Affirmation des Anderen in seinem Anders-Sein, seiner Unabhängigkeit darstellt. »In either case, a confusion exists between recognition as a social a priori and recognition as an empirically induced or facilitated more of relationality.« (Ebd., S. 118). Butler plädiert dafür, dass die Relationalität die Bedingung der Möglichkeit ist und damit koexistent mit menschlicher Sozialität.

tenz verdankt, endlos wiederholt werden kann«, ein »kollektiver Zustand« ist und »uns alle gleichermaßen« charakterisiert³⁸⁰. Dieses Ausgesetztsein ist nicht letztlich erzählbar und bezieht sich auf eben jene Normen, denen eine andere Zeitlichkeit inne ist. Diese Unterbrechung und Enteignung sind auf unterschiedliche Art möglich, im Kontext der Rechenschaft wird das besonders deutlich. Foucault macht deutlich, dass man sein Leben nicht durch einen Diskurs erlösen oder verlängern kann, die Normen selbst sind dem Leben gegenüber gleichgültig. »Noch während ich Antwort gebe, sind mir meine Worte genommen; ins Wort fällt mir die Zeit eines Diskurses, die nicht dieselbe ist wie die meines Lebens.«³⁸¹

Die Komplexität des Anerkennungsprozesses ist in den subjekttheoretischen Implikationen Butlers enthalten: Wenn es bereits nicht möglich ist, sich selbst wirklich zu kennen, wie kann es dann möglich sein, einen anderen wirklich zu kennen und anzuerkennen? In dieser Frage wird die Unabgeschlossenheit der Identität konkret.³⁸² Jedes Anerkennen bedeutet immer, in einem Ungewissen zu bleiben. Dieses Ungewisse ist zum einen psychoanalytisch begründet, zum anderen durch die körperliche Ausgesetzttheit. Beides sind Größen, die in der Subjektivation eine entscheidende Rolle spielen. Butlers nachhegelsche Theorie der Anerkennung erweitert Hegels Auffassung um den bedeutenden Punkt der eigenen Undurchsichtigkeit.³⁸³ Diese eigene Undurchsichtigkeit eröffnet die Fähigkeit, einem anderen, einer anderen gegenüber diesem, dieser eine gewisse Anerkennung zu verleihen.

»Diese Zeitlichkeit des Diskurses verschiebt die eigene Zeitlichkeit. Folglich kann man nur unter der Bedingung anerkennen und anerkannt werden, dass man durch etwas, was nicht man selbst ist, von sich selbst abgebracht wird – unter der Bedingung, dass man dezentriert wird und beim Erwerb seiner Selbstidentität ›scheitert‹.«³⁸⁴

Das Wissen um die eigenen Grenzen zieht die ethische Konsequenz nach sich, von anderen nicht die völlige Selbsteinsicht zu erwarten.³⁸⁵

380 J. Butler: 2002, S. 50.

381 Ebd., S. 51.

382 Vgl. J. Butler: 2000d, S. 34.

383 Vgl. J. Butler: 2002, S. 58.

384 Ebd., S. 59.

385 In der Diskussion um hegemoniale Diskurse und Universalität mit Laclau und Žižek geht Butler noch einen Schritt weiter in ihren ethischen Fragen und nimmt die Folgen für die Demokratie in den Blick. »In other words, should not the incompleteness of

»Um die Grenzen der Anerkennung zu wissen, heißt, selbst dies nur begrenzt zu wissen, und ist damit eine Erfahrung der Grenzen des Wissens selbst. Diese Einsicht kann im Übrigen zu Bescheidenheit und Großzügigkeit gleichermaßen führen, denn ich brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen konnte, und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung, anderen zu vergeben, die sich ihrerseits teilweise konstitutiv undurchschaubar sind.«³⁸⁶

Der Prozess der Rechenschaft setzt einen Erkenntnisprozess des Subjekts bereits voraus und stellt sich auf den Boden der Subjektivation als eine komplexe Angelegenheit dar.³⁸⁷

»Wenn wir feststellen, dass dieses Subjekt so verfasst ist, dass es sich selbst immer – bis zu einem gewissen Grad jedenfalls – undurchschaubar, unbekannt bleibt, so folgt daraus, dass es niemals vollständig erklären kann, weshalb es so und nicht anders gehandelt hat, und es folgt auch, dass sich dieses Subjekt niemals für seine Selbstidentität im Verlauf der Zeit verbürgen kann.«³⁸⁸

Unter der Perspektive der Rechenschaft konkretisiert und veranschaulicht Butler die Prozesse der Subjektivation. Rechenschaft von sich zu geben, geht in unterschiedlichen Perspektiven, jede hat ihre eigenen Implikationen. In einer *ersten* Wahrnehmung kann Rechenschaft als Prozess der narrativen Rechenschaft beschrieben werden: In dem Moment, in dem ich erzähle, wie es kommt, dass ich die bin, die ich bin, beziehe ich mich auf Momente meiner

subject-formation be linked to the democratic contestation over signifiers?» (J. Butler: 2000d, S. 12f.). Gerade weil Butler betont, dass sie am Projekt radikaler Demokratie festhalten will – dies sogar unbedingt (vgl. ebd., S. 13) – stellt sich die Frage nach der Universalität ebenso wie die Frage nach der Hegemonie. Ohne auf die umfassende Diskussion eingehen zu können, sei die kritische Perspektive Butlers auf ein feministisches Projekt hinzugefügt, in dem es genau darum geht, Universalitäten zu postulieren ohne die ihnen in der Identität zugrundegelegte Unabgeschlossenheit und Undurchsichtigkeit zur Voraussetzung zu machen (vgl. ebd., S. 35). Butler betont dagegen mit Foucault, dass die Universalität eine Entstehung sei, ein »Nicht-Platz«. »Consequently, no one is responsible for an emergence: no one can glory in it, since it always occurs in the interstice.« (Ebd., S. 37f.).

386 J. Butler: 2002, S. 59f.

387 Vgl. u.a. A. M. Riedl: 2017, S. 158ff.

388 J. Butler: 2002, S. 10.

Subjektwerdung, die ich nicht sicher wissen kann.³⁸⁹ Es gibt Momente im Leben des Menschen, die nicht bewusst zu erzählen sind. Sie können erzählt werden, weil sie vermittelt sind und in eine Zeit fallen, die vor der bewussten Erinnerung liegt. Butler teilt damit die Einsicht der Psychoanalyse in die Existenz des Unbewussten.³⁹⁰

»Dieses ›Ich‹ wird angesprochen, artikuliert, und obgleich es in einer gewissen Weise die Grundlage meiner Erzählung zu bilden scheint, ist es auch deren grundlosestes Moment, denn die eine Geschichte, die das ›Ich‹ nicht erzählen kann, ist die Geschichte seiner eigenen Entstehung als ›Ich‹, das nicht nur spricht, sondern schließlich sogar Rechenschaft von sich selbst ablegt.«³⁹¹

Das Ich, das Rechenschaft ablegt, kann nur durch die bereits bestehende Beziehung zu anderen Subjekten bestehen. »Vollkommen über sich selbst Auskunft geben zu wollen würde bedeuten, den Anderen besitzen zu wollen.«³⁹²

Zweitens gibt das Ich Rechenschaft ab von sich, in dem es sich auf bereits vorhandene Normen bezieht.³⁹³ Damit ist jede Rechenschaft von sich selbst eingebunden in eine »gesellschaftliche Zeitlichkeit«³⁹⁴. Das Ich, das von sich und seinen Entstehungsbedingungen erzählt, muss zum »Gesellschaftstheoretiker« werden, indem es sich mit den Normen auseinandersetzt, die ihn geprägt haben. Damit ist jede Geschichte des Ichs zugleich eine Geschichte der Beziehung des Ichs zu diesen Normen. Die Fähigkeit zur Selbstreflexion bewegt sich immer in den Grenzen der Normen. Diese Normen fungieren eben auch unter dem Ausschlussprinzip, so dass jede Rechenschaft zugleich eine Ausgrenzung und Abgrenzung ist. So kann das Subjekt nur mit und durch

389 Vgl. u.a. J. Butler: 2002, S. 91.

390 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 79; J. Butler: 2002, S. 78. Butler führt ihr Verständnis zum Unbewussten im Kontext der Abgrenzungen, die im Rahmen der Individuation geschehen, aus: »The unconscious is not a psychic reality purified of social content that subsequently constitutes a necessary gap in the domain of conscious, social life. *The unconscious is also an ongoing psychic condition in which norms are registered in both normalizing and non normalizing way, the postulated site of their fortification, their undoing and their appropriation in identifications and disavowals that are not always consciously or deliberately performed.*« (J. Butler: 2000b, S. 153 [kursiv im Original]).

391 J. Butler: 2002, S. 91.

392 L. Distelhorst: 2009, S. 79.

393 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 67.

394 J. Butler: 2002, S. 15.

die Normen sprechen und erfährt darin eine Äußerlichkeit, die es nicht umgehen kann. Es spricht von sich und dieser als Zentrierung wahrgenommene Akt ist zugleich eine Dezentrierung des Subjekts.³⁹⁵ Subjekttheoretisch ist das Ich sich selbst durch diese Entstehungstheorie enteignet. Butler weist jedoch deutlich daraufhin, dass das kein Verlust der »subjektive[n] Basis der Ethik«³⁹⁶ ist, sondern bedeutet, dass das Ich sich mit den Normen auseinandersetzen muss, die es gebildet haben. Butler sieht im Gegenteil in dieser »Unverfügbarkeit gerade die Voraussetzung moralischer Fragestellungen [...], die Bedingung, unter welcher die Moral selbst erst entsteht.«³⁹⁷

Warum würde jemand Rechenschaft abgeben wollen? Es ist Friedrich Nietzsche, der in seiner *Genealogie der Moral* darüber reflektiert.³⁹⁸ Er geht davon aus, dass der Mensch Rechenschaft von sich selbst abgibt, weil er in einem Rechts- und Strafsystem Antwort geben muss.³⁹⁹ Rechenschaft bekommt die Bedeutung des Erklärens. Ich erkläre jemanden, der durch ein Rechtssystem die Macht hat, mich anzufragen, warum ich etwas getan oder auch nicht getan habe. Reflexiv wird der Mensch – nach Nietzsche – vor allem, weil er Angst hat.⁴⁰⁰ Nietzsche betont dabei besonders die Entstehung der kausalen Kraft des Selbst: Im Antworten auf eine Frage akzeptiert der Mensch immer auch, dass das Selbst eine kausale Beziehung zum Leiden anderer Menschen hat.⁴⁰¹ Er muss, um sich erfolgreich erklären zu können, eine Struktur finden, die überzeugt. Diese ist in der narrativen Struktur zu finden. »Die Erzählung muss [...] ein überzeugendes Medium anbieten, in dem sich die kausale Kraft des Selbst verstehen lässt.«⁴⁰² Während Nietzsche Rechenschaft im Sinne einer juridisch vermittelten Zuschreibung versteht, setzt sich Foucault vom unmittelbaren Zusammenhang von Angst und Rechenschaft ab. Denn denkbar ist auch das Erzählen, das angesichts von Sympathie entsteht. In diesem Sinne ist Rechenschaft das Erzählen meiner Geschichte.

395 Vgl. ebd., S. 16ff.

396 Ebd., S. 15.

397 Ebd.

398 Neben Lévinas und Althusser rekurriert Butler vor allem auf Nietzsche, um die Dynamik Rechenschaft dazustellen.

399 Vgl. M. Striet: 1998, S. 153f.

400 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 61.

401 Vgl. J. Butler: 2002, S. 21.

402 Ebd.

Im Blick auf die Struktur, die die beiden Formen des Erzählens prägt, fällt auf, dass sie sich in den wesentlichen Elementen gleicht. Auch das Erzählen der Geschichte setzt eine Anrede voraus, bedient sich der narrativen Struktur und ist in das Normensystem der Gesellschaft, in der die Anrede stattfindet, immer schon eingebunden.

»Zum reflexiven Subjekt werde ich folglich, wenn ich eine narrative Darstellung meiner selbst versuche, nachdem ich von jemandem angesprochen und aufgefordert wurde, mich an den zu wenden, der sich an mich wendet.«⁴⁰³

Unter der Perspektive der Subjektwerdung als Subjektivation geht es um die Entstehungsbedingungen des Subjekts, die in der Strafszene, wie Nietzsche sie versteht, nicht verallgemeinert werden darf. Foucault setzt sich vom Zynismus Nietzsches ab, dass Menschen nur die Normen befolgen, um der straffenden Anrede und der aus ihr folgenden Rechtfertigung zu entgehen.⁴⁰⁴ Er versteht die Subjektwerdung als solche so, dass das Subjekt sich im Verhältnis zu einer Menge von Codes, Vorschriften und Normen bildet. Subjektbildung ist als Selbsterzeugung jenseits der Normen nicht möglich, die die mögliche Form beschreiben, die ein Subjekt annehmen kann.⁴⁰⁵

Sowohl bei Nietzsche als auch bei Foucault wird deutlich, dass die Entstehung des Subjekts in der Anrede durch jemanden auf eine narrative Struktur rekurriert, die zu einem Teil einen nicht narrativierbaren Teil der eigenen Geschichte zur Rechenschaft herausfordert. Rechenschaft ist stets nur partiell möglich.⁴⁰⁶ Es gibt die Möglichkeit, die eigene Geschichte angesichts von Angst oder Sympathie zu erzählen. In beiden Fällen wird es darum gehen, sich zu den prägenden Normen in ein Verhältnis zu setzen. Zu dem Nicht-Wissen der Normen, die das Subjekt haben entstehen lassen, gehört

403 Ebd., S. 24.

404 Vgl. ebd., S. 26.

405 Butler macht den Unterschied zwischen Nietzsche und Foucault an der Reflexion des Subjekts fest. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Moral virulent. »Für Nietzsche entsteht Moral als schreckerfüllte Antwort auf Strafe. Doch dieser Schrecken erweist sich als eigenartig fruchtbar [...]. Während in Nietzsches Augen die Kraft der Bestrafung das wesentliche Movens der Verinnerlichung der Wut und der nachfolgenden Hervorbringungen des schlechten Gewissens (und anderer moralischer Größen) ist, wendet sich Foucault zunehmend moralischen Codes als Verhaltenscodes und *nicht* primär als Codes der Bestrafung zu.« (J. Butler: 2002, S. 25f.; kursiv im Original). Sie bezieht sich auf M. Foucault: 2008a, S. 1157-1370.

406 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 290f.; A. M. Riedl: 2017, S. 158f.; G. Werner: 2018b, S. 398-402.

das Nicht-Wissen über die eigene Person im Zusammenhang mit Beziehungen zu anderen Menschen.⁴⁰⁷

»Wenn unsere Selbstformierung im Kontext von Beziehung verläuft, die wir zum Teil nicht mehr werden rekonstruieren können, dann scheint Undurchsichtigkeit ein fester Bestandteil unserer Selbstformierung zu sein.«⁴⁰⁸

Butler streicht besonders heraus, dass die Rechenschaft stets einem anderen gegenüber abgelegt wird, der diese Anredeszene in eine ethische Beziehung wandelt.⁴⁰⁹ Darüber hinaus ist diese für Foucault eine gesellschaftliche und öffentliche, die sich immer und unweigerlich im Kontext der Normen bewegt, durch die sie entsteht.⁴¹⁰ Die Frage nach dem möglichen Subjekt wird so immer zur Frage nach der Gesellschaft, in der ein Subjekt sein kann und wie es sein kann.

»Indeed, precisely because certain kinds of gender identities fail to conform to those norms of cultural intelligibility, they appear only as developmental failures or logical impossibilities from within that domain.«⁴¹¹

Das Subjekt handelt in einer Welt, deren Struktur es zum größten Teil nicht selbst gemacht hat. Es entsteht in einer Anrede, an die es sich nicht erinnern kann und wird sich selbst im Erzählen enteignet und in eine ethische Beziehung gebunden.⁴¹² »Das Ich, das handelt, tut dies in einem Schmelztiegel unterschiedlicher wiederholbarer Beziehungen, von denen manche nicht zu rekonstruieren sind.«⁴¹³ Rechenschaft von sich zu geben ist eingebunden in ein Konglomerat gesellschaftlicher Parameter von Anredeszenen und durch die Normen, durch die das Ich verständlich wird. Rechenschaft von sich zu geben, bedeutet immer zugleich auch, die Entstehung des Subjekts und seine Beziehung zur Verantwortung zu reflektieren.

Subjektivation im Kontext der Rechenschaft zu bedenken führt also zur Erkenntnis, dass das Subjekt in einer Anredeszene entsteht, die zu einer Antwort herausfordert. Die Geschichte, die das Subjekt von sich erzählen kann,

407 Vgl. J. Butler: 2002, S. 30.

408 Ebd.

409 Ebd., S. 32.

410 Vgl. J. Butler: 2002, S. 152.

411 J. Butler: 1997c, S. 283.

412 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 100.

413 J. Butler: 2002, S. 176.

will oder muss, beruht aber zugleich auf nicht narrativierbaren Parametern, die in der Anrede und der Konstruktion des Subjekts durch Normen entsteht.

»Wenn wir verlangen, dass jemand in der Lage sein muss, in Form einer Geschichte die Gründe dafür auszuführen, aus denen sein Leben so und nicht anders verlaufen ist, wenn wir also von jemanden verlangen, ein kohärenter Autobiograph zu sein, dann könnte es in der Tat sein, dass wir der Machtlosigkeit der Geschichte den Vorzug vor dem geben, was wir versuchsweise einmal die Wahrheit der Person nennen können [...].«⁴¹⁴

In diesem Sinne erfordert die Subjektivation im Kontext der Rechenschaft eine Theorie der Verantwortung. Darüber hinaus stellt die Suche nach einer Ethik in der Subjekttheorie⁴¹⁵ die Herausforderung dar, wie das Subjekt sein kann. Damit ist, so Kohl, das »unausweichbare ethische Scheitern der Rechenschaft vor sich selbst« als eine »ethische Disposition« zu verstehen, die zugleich ethisch bedeutet, die Grenze des Aktes der Anerkennung und der Rechenschaft anzuerkennen.⁴¹⁶ Gleichwohl ist zu bedenken, dass auch sie bereits die Normen, in deren Rahmen sie sich konstituiert, kritisch bedenken muss. Die ethische Antwort in der Subjekttheorie auf die Frage der Subjektconstitution und ihrer Rechenschaft beinhaltet die Erkenntnis, dass die Inter-subjektivität nicht nur gleichursprünglich mit der Subjektivität ist, sondern konkret Leben für eine Person Leben für eine andere ist. Praktisch wird die Ethik dort, wo sie gegen Gewalt in jeglicher Form eintritt. Also auch gegen die Gewalt, Rechenschaft im Sinne einer kohärenten Biographie zu verlangen.

»It would be an ethic that not only avows the desire to live but recognizes that desiring life means desiring life for you, a desire that entails producing the political conditions for life that will allow for regenerated alliances that have no final form, in which the body, and the bodies, in their precariousness and their promise, indeed, even in what might be called their ethics, incite one another to live.«⁴¹⁷

Damit wird aber gerade die Handlungsfähigkeit in diese Grenze der Rechenschaft mithineingenommen. An der Grenze der eigenen Rechenschaft besteht für das Subjekt die Chance, die eigene Reflexion auf sich selbst von dort her

414 Ebd., S. 88.

415 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 63.

416 B. Kohl: 2017, S. 291.

417 J. Butler: 2006b, S. 130.

zu gewinnen. Die Einsicht in die eigene Begrenzung des Narratierbaren aus der Ich-Perspektive ist zugleich, so Riedl, der Beginn der ethischen Verantwortung.⁴¹⁸

3.3 Menschlich-Werden in Vergebung und Gnade: Die Grenze ethischer Forderungen

Die von Butler gedachte Ethik resultiert aus der Ausgesetztheit des Menschen in seiner körperlichen und subjekttheoretischen Verfasstheit. Das Subjekt als verkörpertes Wesen ist Teil der Öffentlichkeit und als solcher dann den die Öffentlichkeit beherrschenden Diskurse ausgesetzt, die sich auch als Gewalt äußern können.⁴¹⁹ An den Körpern, so Meißner, kann abgelesen werden, wie sich vergeschlechtlichte Diskurse mit ihren Normen materialisieren. Butlers Konsequenz besteht in einer Gesellschaftskritik, die genau diese Diskurse als historisch kontingente aufweist und damit die notwendig scheinenden Materialisierungen in Frage stellt.⁴²⁰ Der Körper kann aber auch ein Moment außerhalb des Diskurses sein, wenn der Diskurs diese Materialisierung ausschließt. Damit ist aber der Körper die nicht-sprachliche Materialisierung der vorherrschenden Diskurse, die die Grenzen der Ausdrucksform setzen.⁴²¹ So sehr Butler dafür plädiert, von der Anredeszene her Ethik neu zu denken⁴²², so sehr ist von ihr ist die Gefährdung des Subjekts als verkörpertes Subjekt mitgedacht. Das kann durchaus das Subjekt zu einem kritischen Subjekt werden lassen, indem es seine Entstehungsbedingungen kritisch hinterfragt und es darin zugleich zu einem gefährdeten Subjekt werden lässt⁴²³: Mit dem Wissen um die Ausschlüsse in der Subjektwerdung und deren kritischer Hinterfragung stellt das Subjekt sich selbst in seinen Bedingungen der Existenz in Frage.⁴²⁴ Menschlich zu werden, ist zutiefst mit der Frage verbunden, wie das Subjekt auf Verletzungen reagiert, die es aufgrund seines Ausgesetzt-Seins erleidet.⁴²⁵ An diesen kurzen Hinweisen wird deutlich, dass an der Frage des

418 Vgl. u.a. M. Riedl: 2017, S. 157-167.

419 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 104.

420 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 40f.

421 Vgl. ebd., S. 55-57.

422 Vgl. L. Segal: 2008, S. 387.

423 Vgl. G. Werner: 2016, S. 42; H. Meißner: 2010, S. 71-90.

424 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 88.

425 In J. Butler: 2009b, S. 78f., beschreibt Butler im Anschluss an Lévinas den Zustand des Subjekts in der Ambivalenz seines Ausgesetzt-Seins. Gerade im Kontext von Lévinas

Menschlich-Werdens die Gedanken um die Subjektivation in ihrer Bedeutung für die Ethik kulminieren. Menschlich-Werden erscheint als eine Doppelbewegung, die auf der einen Seite die Normen geltend macht, die Subjekte zu Subjekten machen und auf der anderen Seite eben diese Normen auch immer kritisch hinterfragt.

Anerkennung wurde als zentraler Begriff der Butler'schen Subjekttheorie deutlich. Wenngleich Anerkennung als ein Geschehen aufscheint, das von der Freiheit seines Bezugs abhängig ist, ist es doch auch fraglich geblieben, wie diese Freiheit gedacht werden kann. Es fällt auf, dass der Begriff der Freiheit im Denken Butlers eine weniger gewichtige Rolle spielt. Daher entzündet sich an der Struktur der Anerkennung auch die Kritik, dass der Anerkennungsvorgang eben kein freiheitlicher sei, sondern dass das Subjekt keine Wahl habe und reagieren müsse.⁴²⁶ Wenn zudem die Anerkennung einhergeht mit der Erkenntnis, dass jede subjektive Selbsterkenntnis und Erkenntnis des anderen immer nur begrenzt und in Ansätzen möglich ist, erscheint Anerkennung als fragiler Vorgang.

»Diese Einsicht, dass man nicht jederzeit ganz der ist, als der man sich im verfügbaren Diskurs gibt, könnte umgekehrt zu einer gewissen Geduld gegenüber anderen führen, so dass wir zunächst einmal von der Forderung ablassen, dass der Andere jederzeit mit sich selbst identisch zu sein hat.«⁴²⁷

Von dieser Forderung abzulassen, wirke eben jener ethischen Gewalt entgegen, die verlangt, immer und zu jeder Zeit der eigenen Selbstidentität gewahr zu sein oder sie von anderen zu verlangen.⁴²⁸ Dieses Scheitern wird ergänzt

zeigt sich die Frage nach dem Gottesbezug in Blick auf den Holocaust (vgl. E. Lévinas: 1992). Er zitiert Ezechiel, dass Gott die, die das Mal auf der Stirn haben, verschone. Mit diesem Zitat lässt Lévinas die Frage nach Gott selbst radikal offen. »The subject who might seek to become righteous according to the ways of such a God will be one who is not only accused but also accusing and persecuting. In this view, there is no innocence, only the navigations of ambivalence, since it seems to be impossible to be persecuted without once being or becoming the persecutor as well.« (J. Butler: 2009b, S. 79) Sie beendet die Überlegung mit der Schlussfolgerung, dass es nur eine Ethik geben könne, die verantwortlich ist. Vgl. J. Butler: 2006b, S. 122.

426 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 94f.

427 J. Butler: 2002, S. 59.

428 K. D. Magnus: 2006, S. 93, macht darauf aufmerksam, dass gerade die Einsicht des Subjekts, sich selbst niemals ganz zu begreifen, es notwendig macht, eine Verantwortlichkeit in sozialer Hinsicht zu denken. Es sollen Grenzen gezogen werden, in denen ein einzelnes Subjekt zur Verantwortung gezogen wird und dafür Handlungen verstanden

durch die Zeitlichkeit der Normen. Butler schlägt vor, aus dieser Situation einen neuen ethischen Sinn zu folgern: »Dieser neue ethische Sinn entspringt einer gewissen Bereitschaft, die Grenzen der Anerkennung selbst anzuerkennen.«⁴²⁹ Butler folgert daraus, dass diese Grenze zu einem Ort der Bescheidenheit und Großzügigkeit wird, weil die primäre Erfahrung das Subjekt zur Einsicht führt, dass es auch dem anderen so geht.⁴³⁰ Mehr noch: Butler beschreibt die Bescheidenheit als Folge, denn ich »brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen konnte [...]«. ⁴³¹ Mit den Grenzen des Wissen und der Anerkennung scheitert auch jedes Bemühen um und jedes Verlangen nach Rechenschaft.

»Indem wir auf diese Befriedigung [eine klare Antwort zu bekommen, GWB] verzichten und die Frage offen lassen, ja, indem wir ihr ihre Virulenz lassen, lassen wir den Anderen leben, denn das Leben ließe sich als eben das verstehen, was über jeden Erklärungsversuch hinaus geht. Wenn den Anderen leben zu lassen Teil einer jeden Definition der Anerkennung sein müsste, dann würde eine solche Anerkennung weniger auf dem Wissen gründen als vielmehr auf der Einsicht in dessen Grenzen.«⁴³²

Was bleibt dann noch möglich und übrig? Butler knüpft mit der Erkenntnis in die Grenzen der Anerkennung⁴³³ die Frage nach dem Urteilen an. Sie plädiert für das Aufschieben des Urteils und bedient sich damit einer paradoxen Ethik⁴³⁴: Auf der einen Seite müssen wir das Urteil gegen andere aufschieben oder sogar aufheben, auf der anderen Seite muss das Subjekt aber

werden als ein Ergebnis der Interaktion zwischen den Subjekten und ihren Bedingungen. Die Fragen nach dem freien Willen werden an dieser Stelle virulent.

429 J. Butler: 2002, S. 59.

430 Vgl. ebd., 60.

431 Ebd.

432 Ebd.

433 Ich gehe an dieser Stelle nicht auf die Frage nach dem Begehren ein. Butler selbst folgt Hegel in weiten Teilen seiner Argumentation, dass das Begehren nach Anerkennung mit dem Begehren nach dem Leben zusammengedacht werden kann. Als ein solches Begehren wird verständlich, warum Anerkennung immer begrenzt und unerfüllt bleiben müsse, da sonst das Leben selbst getötet würde. Das Stilllegen des Begehrens im Fixieren der Anerkennung komme dem nach, »dem Leben in einem bestimmten Sinn ein Ende zu machen.« (J. Butler: 2002, S. 61). Für diese Schlussfolgerung bezieht sich Butler auf Spinoza. Vgl. J. Butler: 2006b, S. 114f.; 121f.

434 Vgl. J. Butler: 2006b, S. 43f.; G. Werner: 2017b, S. 117-141.

eine soziale Kritik, die sich eben auch an Subjekten entzünden kann, ausüben.⁴³⁵ Der genaue Blick auf die Bedingungen, warum jemand so handelt, dass er/sie verletzt oder gegen eine Vorstellung handelt, eröffnet dann nach Butler gerade den Horizont der Beziehung, der in der Ansprache liegt. Indem sie die Grenzen des Urteilens – auch da wo Urteile als rechtliche Urteile ausgesprochen werden – postuliert, rekurriert sie auf die Szene des Angesprochen-Werdens.⁴³⁶ Ein Urteil als Form der Anerkennung komme deswegen nicht in Frage, weil das Urteil eine einseitige Beziehung ist, die vergessen hat, dass die grundlegende und ursprüngliche Angewiesenheit auf den anderen sich auch in dieser Szene wiederholt.

»Wenn wir vergessen, dass wir schon in einer Beziehung zu denen stehen, die wir verurteilen, auch zu denen, die wir verurteilen müssen, dann büßen wir die Chance ein, uns ethisch weiterzubringen oder ›adressieren‹ zu lassen, indem wir überlegen, wer die fraglichen Anderen sind und was ihr Personsein uns über die Bandbreite der menschlichen Möglichkeiten sagt [...]«. ⁴³⁷

Es wird deutlich, dass auch und gerade das Urteil im Modus der Anrede geschieht, das die Grundlage der Ethik legt. Es hängt alles davon ab, ob ein Urteil – auch ein rechtliches – den ontologischen Unterschied zwischen dem Urteilenden und dem zu Verurteilenden aufmacht. Das würde dem Prozess der Entmenschlichung entsprechen, der bereits in der Frage nach den zu betauernden Subjekten deutlich wurde.

435 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 94.

436 Distelhorst betont, dass in einem Urteil weit mehr geschieht als ein Urteil über die Handlungsfähigkeit der Person zu fällen. Durch Urteile werden Menschen nicht nur beschrieben und bewertet, »sondern auch als Menschen mit bestimmten Eigenschaften hervorgebracht [...]«. (L. Distelhorst: 2009, S. 84) In der ursprünglichen Abhängigkeit des Menschen von der Sprache kann dieser ins Sein gerufen oder eben auch abgelehnt werden. »Damit entsteht ein Dilemma: Zu urteilen verfehlt den Anderen in seiner Andersheit, es nicht zu tun, lässt ihn da im Stich, wo er auf den Anderen angewiesen ist. Der Weg aus dieser Zwickmühle heraus führt für Butler über den Aufschub des Urteils. Der Aufschub des Urteils ist vielmehr ein Urteil, das zwar gesprochen wird, jedoch immer offen ist und nicht beansprucht, den Anderen vollkommen erkannt zu haben.« (Ebd., S. 85). Damit wird deutlich, dass ein Urteil in dieser Form innerlich die Lücke zwischen Gesagtem und Ermöglichendem in der Anrede offen lässt, denn Urteile müssen gesprochen werden. Wenn Butler etwas fordert, dann so etwas wie einen inneren Aufschub.

437 J. Butler: 2002, S. 64.

»Die Verurteilung neigt jedoch genau dazu, unsere eigene Undurchsichtigkeit auszutreiben und nach außen zu verlagern, womit sie unseren eigenen Grenzen nicht gerecht wird und keine glückliche Basis für die wechselseitige Anerkennung sich selbst undurchschaubarer, teilweise blinder, konstitutiv begrenzter menschlicher Wesen bietet.«⁴³⁸

Anerkennung in ethischen Urteilen eröffnet dem verurteilten Subjekt überhaupt erst die Möglichkeit zu einem selbstreflexiven Moment und zu einem künftigen anderen Handeln.⁴³⁹ Anerkennung erscheint im Kontext des ethischen Handelns als der Ort, der Leben von Anfang an ermöglicht. Jede Ansprache und jede Antwort in den Grenzen der Erkenntnis bewegt sich in einer Form der Demut und der Großzügigkeit sich selbst und dem Anderen gegenüber. Das Ich entsteht nur in der Adressierung auf ein Du überhaupt in einem Selbstbezug.

»Der Andere steht für die Aussicht, dass ich die Geschichte in neuer Form zurückerhalte, dass Fragmente in einen Zusammenhang gebracht werden könnten, dass Licht auf einen Teil des Undurchschaubaren fällt.«⁴⁴⁰

Die gesellschaftskritische Relevanz liegt für Butler darin, dass die Grenzen der Erkenntnis zum Teil in den Normen begründet liegen, die das Sein bilden. »Sie sind gewissermaßen die Bedingung meiner Rede, die ich aber mit den Mitteln meiner Rede nicht vollständig thematisieren kann.«⁴⁴¹ Sprechen über sich selbst, auch im Sinne der Rechenschaft, kann immer nur so gehen, dass die Grenzen, die jedes Handeln und Reflektieren bedingen, mitgedacht werden. Kritisches Handeln geschieht in diesen Grenzen der Narration und der Rechenschaft und zugleich in der grundlegenden Struktur der Anrede. Beides führt zum Menschlichen, das sich gerade darin zeigt, wie auf Verletzungen und Grenzen reagiert wird. »Certain kinds of values, such as generosity and

438 Ebd., S. 65.

439 Wird diese Position zur Beobachtung Foucaults gegengelesen, dass es zum System des Gefängnisses zu gehören scheint, erfolglos zu sein, dann eröffnet sich hier ein möglicher Begründungszusammenhang dafür. Wird im Urteil die Differenz eröffnet und dem anderen nicht die Chance gegeben, Mensch zu sein, dann wird von vornherein jedes andere Handeln bereits ausgeschlossen, da die Andersheit des Anderen schon festgelegt ist. Die Theorie Butlers im Kontext von Foucaults Beobachtungen zu reflektieren, wäre lohnenswert, ja nötig.

440 J. Butler: 2002, S. 109.

441 Ebd., S. 112.

forgiveness, may only be possible through a suspension of this mode of ethicality and, indeed, by calling into question the value of ethics itself.«⁴⁴² Es wird deutlich, dass Ethik mit Verantwortung gedacht werden muss und dass Butler das in Rückbezug auf Lévinas tut. Verantwortung erscheint so als ein Teil einer grundlegenden Beziehung zum anderen.⁴⁴³ Diese Beziehung trägt die ethische Implikation, für den anderen verantwortlich zu sein.⁴⁴⁴ Wird diese grundsätzliche Angewiesenheit auf den anderen bereits in der Subjektkonstruktion als transzendental gedacht, dann ist Intersubjektivität notwendig ethisch. Für die konkrete Begegnung und Realisierung als gewaltfreien Weg schlägt Butler den Weg der Bescheidenheit, Demut und Großzügigkeit, selbst im Urteilen, vor.

Die Frage nach der Anerkennung wird bei Butler konsequent als ein Problem der Ethik rekonstruiert. Butler fasst ihre Handlungstheorie prägnant zusammen: »Die Grenze der Vernunft [ist] das Zeichen unserer Humanität [...].«⁴⁴⁵ Wenn das Subjekt von seinen ersten Anfängen an durch Ansprache des anderen geprägt, geformt und hervorgebracht wird, dann liegt die Grenze des Verstehens und der Vernunft im Subjekt ebenso wie in den Normen, die es hervorbringen.⁴⁴⁶

Wenn das Subjekt in einem Kontext lebt, in dem der Diskurs Rechenschaft und Selbstreflexivität im Sinne einer Selbsttransparenz verlangt, hat Rechenschaft-Geben im Verständnis Butlers einen sehr hohen Preis.⁴⁴⁷ Das Ich kann, selbst wenn es von ihm verlangt wird, viele seiner Entstehungsbedingungen ebenso wenig erzählen wie es vieler seiner Dimensionen, die es in die Erzählung einbauen muss, beraubt ist. Es unterliegt der Anrede, die wiederum gesellschaftlichen Bedingungen, den Normen und dem Unbewussten

442 J. Butler: 2009b, S. 79.

443 »[...], we can therefore argue that responsibility is not primary about accountability but about responding to others. And deliberation is not primarily about justifying oneself but about interpretation, about explanation, and about translation.« (A. Thiem: 2008, S. 142).

444 Vgl. ebd., S. 111.

445 J. Butler: 2002, S. 113.

446 Viele AutorInnen weisen daraufhin, dass die Betonung der Intersubjektivität in der Subjekttheorie Butlers eine Erkenntnis ist, die erst in den letzten Veröffentlichungen stärker berücksichtigt wird. In der Tat erscheint diese Ebene zunächst weniger ausgeprägt. Vgl. die Artikel von L. Segal: 2008; K. D. Magnus: 2006; C. Mills: 2000; L. Schwartzman: 2002.

447 Vgl. dazu M. Striet: 2020.

unterliegt. In diesen Prozess der Entstehung will Butler eine Theorie der Verantwortung in der ethischen Antwort situieren.⁴⁴⁸

Damit setzt sie zwei Implikationen: Die Theorie der Verantwortung hat *erstens* ihren Ursprung in der Anredeszene und in der Antwort auf diese Szene. Damit wird deutlich, dass die Skepsis gegenüber einem sich selbst transparenten Subjekt keine *Absage* an eine Theorie der Verantwortung und der Ethik ist. Weiterhin besteht darin keine *Aufgabe* des Subjekts, wohl aber ist damit noch nicht ausgedrückt, wie das Subjekt konkret gedacht werden kann. Allerdings kann dieses Verständnis des Subjekts selbst nur als eine ethische Reflexion gedacht werden.⁴⁴⁹ Aber diese Verantwortung und Ethik können nur in den Grenzen des Wissens und Verstehens geschehen.

»Ethics for Butler is a question that is contingent upon a situation in which we do not know what to do and so come to ask how we should and can act, while the situation equally demands action.«⁴⁵⁰

Zugleich wird daran deutlich, dass sich Butler zwar von der metaphysischen Vorstellung des Subjekts absetzt, aber an der transzendentalen Begründung des Subjekts festhält. Weil die Anredeszene zur Schlüsselszene des Subjekts und zum Ursprung der Ethik figuriert wird, ist die gesellschaftskritische Perspektive Butlers durch *zweitens* eine zunehmende *Intersubjektivität* geprägt.⁴⁵¹ Denn das Subjekt wird im Kontext des Diskurses in Form der Ansprache hervorgebracht dies ist sogar als seine Bedingung der Möglichkeit zu denken.

»For Butler the question of ethics arises as a question of how to continue dialogue, how to offer and receive recognition when the very conditions of the possibility for recognition and communication seem to have been eroded or are acknowledged to have never been there in the first place.«⁴⁵²

Selbst wenn also das Subjekt im Diskurs und durch die Macht der Normen im Diskurs entsteht, ist das Subjekt nicht aufgegeben, sondern gerade durch die Entstehungsbedingungen handlungsfähig als kritisches Subjekt – wenn sich das Subjekt dazu entscheidet. Subjekte sind aber immer schon gesellschaft-

448 Vgl. J. Butler: 2002, S. 179f.

449 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 101; G. Werner: 2016, S. 42.

450 A. Thiem: 2008, S. 247f.

451 Vgl. u.a. A. M. Riedl: 2017, S. 145.

452 Ebd., S. 248.

lich geprägt und hervorgebracht.⁴⁵³ In diesem Kontext entwickelt Butler ihre Idee der Ethik.⁴⁵⁴

»Mit Hilfe von Foucaults Selbstkritik lässt sich vielleicht zeigen, dass die Frage der Ethik genau an den Grenzen unserer Systeme der Verständlichkeit erscheint, dort, wo wir uns fragen, was es heißen könnte, einen Dialog fortzuführen, für den wir keine gemeinsame Grundlage annehmen können, und wo wir uns gleichsam an den Grenzen unseres Wissens befinden und dennoch Anerkennung zu geben und zu empfangen haben: weil da jemand ist, der anzureden und dessen Anrede zu empfangen ist.«⁴⁵⁵

Dieser Dialog besteht in den Grenzen der Anerkennung.⁴⁵⁶

Damit wird deutlich, dass für Butler die Theorie der Verantwortung im Kontext einer Ethik zuallererst eine Einstellung und eine Haltung ist: die Akzeptanz der eigenen Grenzen, die zu Bescheidenheit und Demut gegenüber einem selbst führt. Diese Erkenntnis setzt die Haltung frei, anderen gegenüber großzügig in ihrer eigenen Unklarheit zu sein. Eine solche Haltung gründet in der Erfahrung eigener Verletzlichkeit.⁴⁵⁷ Die Fähigkeit, auf Verletzlichkeit gewaltfrei zu reagieren, ist ein Zeichen des Menschlich-Seins und aus ihr entspringen Handlungsoptionen. Sie bestimmen jede Handlung als ethische Handlung bis hinein in rechtliche Urteile. Das Subjekt hat die Wahl, in der Antwort auf die Frage »Wer bist du?« zurückgeworfen zu sein auf einen Narzissmus und in eine Haltung einer gewissen ethischen Gewalt. Denn dann würde das Subjekt darauf bestehen, über sich selbst und den anderen jene Wahrheit erfahren zu wollen, die nicht gegeben werden kann. Diese Reaktion führt also, so Butler, dazu, dass in der Begegnung mit dem anderen, der anderen weder Selbstannahme noch Gnade vorkommen kann.⁴⁵⁸ Das daraus resultierende Handeln ist zugleich ein unethisches und verantwortungsloses.

453 Vgl. u.a. I. Leicht: 2016, S. 100; A. M. Riedl: 2017, S. 115ff.

454 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 248.

455 J. Butler: 2002, S. 33.

456 L. Segal: 2008, S. 390, weist daraufhin, dass es Geschichten der Selbstkonstruktion sind, die helfen können, Vergebung anzubieten. Gerade in der Konstruktion werden Grenzen deutlich und Einsicht möglich.

457 Vgl. L. Segal: 2008, S. 387.

458 Vgl. J. Butler: 2002, S. 180.

»Responsibility as responding to others and in relation to others is not external to social realities of norms, but, as Butler emphasizes, the encounter with others and the socially of norms are not reducible to each other.«⁴⁵⁹

Entscheidet sich das Subjekt für diese Antwort, kommt es darüber hinaus seiner Aufgabe der kritischen Perspektive auf die Gesellschaft nicht nach. Für Butler ist jedes Subjekt zugleich ein kritisches und ethisches Subjekt. Und weil sie kritisch danach frage, welchen Beitrag die Gesellschaft bei der Bildung der Subjekte hat und für sie jede Theorie der Verantwortung eine kritische Gesellschaftstheorie sei, deswegen, so Meißner entschieden, kann Butler als Gesellschaftstheoretikerin verstanden werden.⁴⁶⁰ Herausragend in dieser kritischen Gesellschaftstheorie Butlers ist der Gedanke der Gnade, die aus der Akzeptanz der eigenen Grenzen ebenso entspringt wie sie in einem inneren Zusammenhang zu Demut und Großzügigkeit steht.⁴⁶¹ Allerdings ist die Antwort des Subjekts, die Butler als verantwortliche und zu wählende entwirft, zugleich ohne einen erkennbaren Bezugsrahmen gezeichnet. Butler bleibt Fragilität des Subjekts auch hier dahingehend treu, dass das Subjekt in seiner Konstruktion ebenso wie in seiner primären Intersubjektivität auf sich geworfen ist. Das Subjekt steht vor der Aufgabe, diese Entmachtung so auszuhalten, dass es sich vergebend gegenüber der eigenen und fremden Verletzbarkeit und Inkohärenz verhalten kann. Zugleich bleibt ihm nur diese Antwort, will es sich selbst nicht verlieren.

Gegen eine gnadenlose Begegnung in der ethischen Gewalt setzt Butler eine Theorie der Verantwortung, die die Frage zurückdenkt, wie ein Subjekt von der sozialen Welt geformt wurde. Denn Form der ethischen Gewalt lässt manche Menschen nicht in den Bereich des Lebbaeren oder betrauerbaren Lebens kommen.⁴⁶² Dagegen möchte Butler eine andere Ethik und ein anderes Subjektverständnis setzen. »Die Ethik erfordert, dass wir uns gerade in den Momenten unseres Unwissens aufs Spiel setzen, wenn das, was uns prägt, von dem abweicht, was vor uns liegt, wenn in unserer Bereitschaft, uns im Verhältnis zu anderen aufzulösen und anders zu werden, die Chance liegt, menschlich zu werden.«⁴⁶³

459 A. Thiem: 2008, S. 148.

460 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 21, 71-90.

461 Vgl. dazu explizit: M. Striet: 2020.

462 Vgl. G. Werner: 2017b.

463 J. Butler: 2002, S. 180.

Im Handeln fordert Butler also das Subjekt auf, das Ich als selbstbezogenes Ich hinter sich zu lassen und sich der Herausforderung der Anrede zu stellen, wie sie sich durch sein ganzes Leben zieht. Es geht also um die Anerkennung, dass die wechselseitige Abhängigkeit die Grundlage ethischen Handelns darstellt. In diesem Sinne spricht Riedl von einer postsouveränen Ethik, »einer Ethik, die die Konstitutionsbedingungen des Subjekts und die Macht nicht leugnet«⁴⁶⁴, sondern nach dem möglichen Leben für alle fragt. »Wenn wir von hier aus sprechen und Rechenschaft zu geben versuchen, werden wir nicht verantwortungslos sein, und wenn doch, so wird man uns bestimmt vergeben.«⁴⁶⁵ Wer dieses »man« ist, auf dessen Vergebung Butler so unbedingt vertraut und auf das sie in einem Maße hofft, dass sie das eigene Subjekt aufs Spiel setzt, bleibt offen.⁴⁶⁶

4. Was von Judith Butler zu lernen wäre

Judith Butler nimmt in den untersuchten Büchern das Subjekt als solches in den Blick. Galt ihre Fragestellung in den frühen Veröffentlichungen der binären Struktur der Gesellschaft und seiner Folgen für das Geschlecht, führt sie nun die hermeneutische Perspektive der Subjektkonstruktion in seiner Bedingung der Möglichkeit ein. Dabei bewegt sie vor dem Hintergrund der politischen Entwicklungen in den USA seit dem 11. September 2001 und den sich anschließenden – vor allem mit der Brille der Medienkritik betrachteten Zeit – die Frage, wer denn als Mensch gilt und was es überhaupt heißt, menschlich zu werden. Um diese Aufgabe zu bewältigen, bezieht sie sich auf den Subjektentwurf von Foucault. Selbst wenn sie ihm nicht in allen Einzelheiten folgt und mehr noch durch das Hinzunehmen anderer Subjekttheoretiker:innen seine Auffassungen erweitert, ist sie sich mit Foucault darin einig, dass ein Subjekt, das auf seine eigenen Entstehungsbedingungen reflektiert, sich aufs Spiel setzt. Es setzt sich gesellschaftlich kritisch mit den Bedingungen seiner Entstehung ebenso auseinander wie es erkennen muss, dass es sich selbst nie ganz durchsichtig und ganz rekonstruierbar wird.

Foucault prägt den Begriff der Subjektivation für den komplizierten Prozess der Subjektwerdung, in dessen Entstehung das Subjekt immer schon

464 A. M. Riedl: 2017, S. 168.

465 J. Butler: 2002, S. 180.

466 Vgl. M. P. Murphy: 2008, S. 143.

entmächtigt und ermächtigt zugleich ist. Butler geht einen Schritt weiter, indem sie auf die Bedingung der Möglichkeit der Subjektivierung reflektiert und diese sowohl im Ausgesetzt-Sein des Subjekts dem Anderen, der Norm gegenüber und dem Diskurs als auch in der Fähigkeit, sich dazu zu verhalten, entdeckt. Um diesen Gedankengang zu begründen, greift sie auf vielfache Theorien zurück: auf Freuds Melancholie-These im Sinne der nicht bearbeiteten Trauer, auf das Hegel'sche Thema des Kampfes um Anerkennung, auf Nietzsches Reflexionen zur Rechenschaft, auf Althussers Theorie der Subjektivierung in der Urszene des Subjekts in der Interpellation, auf die Interpretation bei Caravero, auf Lévinas in der Reflexion der Bedeutung des Antlitzes sowie auf Adorno in der Frage der Ethik und der Verantwortung. Sie bleibt jedoch der Erkenntnis Foucaults treu, dass nicht die äußeren Machtfaktoren die Identität herstellen, sondern die eigene diskursiv konstituierte Identität des Subjekts. In das Zentrum der Subjektwerdung hat Butler die Verletzbarkeit eingezogen, mit der sie den Ort der Vermachtung und ihr Umgang damit beschreibt.

Mit diesen Einsichten will sie das Subjekt in seiner Ambivalenz beschreiben, wie es nämlich kommt, dass ein Subjekt machtvoll ist, sich zu seinen Entstehungsbedingungen verhalten kann und zugleich ausgesetzt sowie entmächtigt ist. Damit konzipiert Butler Macht als einen äußeren und inneren Faktor der Subjektkonstruktion. Somit erscheint Macht ebenso zweideutig, sie ist *einerseits* Bedingung der Möglichkeit der Subjektkonstruktion und *andererseits* außerhalb der Subjekte aktiv und normgebend. Als solche wird sie vom Subjekt aufgenommen und im eigenen Handeln wiederholt. Diese Wiederholung jedoch eröffnet die Möglichkeit des Subjekts, sich gegen die Macht zu richten, die es hervorgebracht hat.

Butlers Ausführungen beschäftigen sich über weite Strecken mit der konkreten Verfasstheit des Subjekts. Als solches erfährt es sich in seiner Identität oft als ein Rätsel und scheitert an den Versuchen, die eigene Geschichte vollständig zu erzählen. Denn es muss auf Erzählungen zurückgreifen, die auch in der Ich-Form eine Du-Erzählung bleiben und einen Referenzpunkt außerhalb des eigenen bewussten Erlebens brauchen. Für die transzendente Denkfigur, die Entstehungsbedingungen, unter denen das Subjekt hervorgeht, greift Butler wiederum auf Foucault zurück. Die Diskussion des Diskurses und seiner Wirkmächtigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch das Werk Butlers. Im Blick auf die Normen erklärt Butler den Diskurs als deren Träger und zugleich Medium der Macht. So ist der Diskurs jeder Erkenntnis vorgelagert und bestimmt die Erkenntnis. Der Diskurs selbst wird wieder-

um als Ausschlussverfahren beschrieben, und damit als eine melancholische Affäre.

Konkret kann Butler die Produktivität des Diskurses in der Performativität erklären. Eine performative Äußerung vollzieht oder produziert, was sie sagt. Butler geht davon aus, dass Sprache wirklichkeitserzeugenden Charakter hat. Dennoch bestimmt der Diskurs die faktische – oder anerkannte – Wirkung von Sprache. Nicht jede Handlung ist aufgrund der Sprache möglich, viele sind an bestimmte Rituale, Vorstellungen und Macht bezogen. Macht selbst kommt erst aus der Ritualisierung eines Aktes zum Zuge. Eine performative Äußerung lebt also von der Wiederholung. Dabei ist es für das Subjekt keine willentliche Entscheidung in den Diskurs einzutreten, es kann nicht anders, als im Diskurs zu agieren. Das Subjekt, das durch den Diskurs hervorgebracht wird, der festlegt, wie es zu sein hat, muss in diesen Diskurs eintreten, um sich zu verständigen: Es ist schon immer im Diskurs. Transzendental lässt sich so bestimmen, wie Butler das Subjekt denkt: Es ist in der Subjektivation im Diskurs hervorgebracht. Als solchermaßen unterworfenen Subjekt ist es zugleich ermächtigt, sich zu den eigenen Entstehungsbedingungen zu verhalten.

Die unbedingte Fähigkeit des Verhaltens – es wird gleich noch Gegenstand der Diskussion sein – stellt die Sollbruchstelle im Handeln dar. Wenngleich das Eintreten in den Diskurs keine willentliche Leistung ist, bleibt die Zitation in der Spannung, sowohl notwendige als auch eigenständige Leistung zu sein. Auch wenn Sprache Wirklichkeit konstruiert, ist das Scheitern eines Sprachaktes die Grundlage für den Widerstand. Es besteht also eine Kluft zwischen dem Gesagten und dem, was damit gemeint ist. Unter der hier interessierenden subjekttheoretischen Perspektive wird deutlich, dass Butler eine Dezentrierung des Subjekts vornimmt, indem sie das Subjekt immer schon als ein in den Diskurs eingebundenes und entmachtetes, ausgesetztes Subjekt beschreibt. Die Zusammenschau der Bedingungen der Möglichkeit der Subjektkonstruktion bei Butler ergibt folgendes Bild:

1. Das Subjekt entsteht im Prozess der Subjektivation. In diesem wird es entmündigt und ermächtigt zugleich. Die Macht, die das Subjekt hervorruft und im Diskurs konstruiert, ist zugleich äußerlich und Teil des Subjekts in seiner Psyche.
2. Das Subjekt ist von Anfang an durch Ausschlüsse konstituiert, die Butler als grundlegende Verletzbarkeit und melancholische Grundverfassung denkt.

3. Das Subjekt hat die Fähigkeit, sich zu den Bedingungen seiner Entstehung zu verhalten. Es ist Teil des Diskurses und zugleich dem Diskurs entzogen. Das Bild des aktiven Subjekts wird hinterfragt.
4. Der Diskurs ist Träger der Norm und Medium der Macht.
5. Die Produktivität des Diskurses liegt in der Performativität begründet. Performative Akte sind zugleich anfällig für das Scheitern. Das Scheitern stellt die konkreten Handlungsspielräume des Subjekts dar.
6. Das Subjekt handelt im Spannungsfeld diskursiver Konstitution und sprachlicher Reiteration. So kann die Ambivalenz der Entstehungsgeschichte zum Ort des Widerstands werden.

Zunächst reflektiert Butler die Konsequenzen der Subjektivation und der in ihnen wirksamen Ausschlüsse auf die geschlechtliche Identität und die konkreten Folgen in politisch-gesellschaftlichem Zusammenleben. Mit dem 11. September 2001 rückt die internationale Friedenspolitik in das Zentrum. Dabei bleibt die Theorie der Subjektkonstruktion weiter leitend. Die primäre und unhintergehbare Angewiesenheit und Ausgesetztsein in der Subjektkonstruktion, das primäre Verletzbar- und Verletztsein möchte Butler als eine Verletzlichkeit denken, die zum einzigen »Wir« führen könnte, das nicht in der Logik des Ausschlusses operiert. Sie geht davon aus, dass jeder Mensch aufgrund der primären und sozialen Verwundbarkeit der Körper politisch verfasst ist. Das primäre Ausgesetztsein geht mit der Fähigkeit einher, sich unbedingt dazu zu verhalten. Die Trauer als Ort der Gemeinsamkeit – das Wir aus der Verletzbarkeit – ist aber zugleich auch wieder Ort des Ausschlusses, weil nicht alle Menschen in das faktische Wir eingeschlossen sind. Hier wirken sich die Diskurse darüber, wer als Mensch verstanden wird, in konkreten Ausschlüssen auf eine Hierarchie der Trauer aus. Butler fordert eine politische und ethische Reflexion dieser Hierarchie und sieht zugleich die primäre Verletzlichkeit des Menschen als eine mögliche Grundlage für nicht militärische politische Lösungen in Konflikten. Weiterhin stellt sich der Prozess der Anerkennung und Rechtfertigung als ambivalent dar und zutiefst fragil.

Butler verbindet die Frage nach der Anerkennung mit der transzendentaleinsicht in die Subjektkonstruktion und kann so die Fragilität erklären: Da das Subjekt sich vom ersten Augenblick an enteignet hat, die Entstehungsbedingungen seiner selbst im großen Teil nicht rekonstruieren kann und in der eigenen Narration immer auf eine fremde Narration zurückgreift, bedeutet Anerkennung konsequenterweise auch, aus einer grundsätzlichen Unwissenheit ein grundsätzlich unwissendes Gegenüber anzuerkennen. Konkret über-

trägt Butler diese Überlegungen in den Kontext eines Gerichtsurteils. Selbst wenn ein Urteil gesprochen werden muss, ist der/die Richter:in ethisch verpflichtet, der Begegnung mit dem Antlitz des zu Verurteilenden nicht auszuweichen, innerlich dem Gegenüber die Chance zu geben, in eine Begegnung einzutreten und der Rechenschaft über sich und seine Taten zu entgehen und sie zu sehen als das, was sie sind: eigene Taten in einer Verantwortlichkeit, die Konsequenzen trägt ohne zur Totalisierung der Identität zu führen.

Die Grenzen des Subjekts eröffnen gerade aber eine neue Möglichkeit und können so einer gewissen ethischen Gewalt entgegenwirken. Das Subjekt befindet sich an der Grenze der eigenen Verständlichkeit und erfährt dort die Möglichkeit einer Begegnung, der es selbst und sein Gegenüber frei sein lässt. An dieser Grenze der Vernunft, die zum Zeichen der Humanität wird und ein Ort des Aufatmens, des Herausgenommen-Seins aus der Notwendigkeit der Rechenschaft, siedelt Butler ihre ethische Handlungstheorie an. An dieser Grenze wird dem Subjekt die Erfahrung der Vergebung, der Demut und der Gnade zuteil. Zusammengefasst denkt Butler das Subjekt als ein kritisch-handelndes, dass seine Grenzen nicht fliehen, sondern suchen soll.

1. Jede Theorie der Verantwortung ist eine kritische Gesellschaftstheorie, die die Diskurse, die zur Entstehung des Subjekts führen und Anerkennung konstituieren und konstruieren, kritisch untersucht.
2. Das Subjekt soll sich der Verletzbarkeit in der Subjektwerdung, aus der es kein Entrinnen gibt, stellen und daraus ethische Handlungsmuster ableiten.
3. Butlers Subjekt ist als ermächtigt-entmachtetes immer ethisch verantwortlich. Gegen jede Verabschiedung des Subjekts denkt Butler das Subjekt als handlungsfähiges.
4. Das Wissen um die eigenen Grenzen zieht ethische Konsequenzen nach sich und lässt sich in Tugenden darstellen, die als religiös konnotierte Begriffe nicht weiter gefüllt werden.
5. Butlers Freiheitsbegriff ist wenig erläutert, wenngleich sie sich einem Freiheitsbegriff nähert, der Freiheit in der Solidarität mit den Unterdrückten denkt.

Wenn ich in diesem Buch davon ausgehe, dass eine Theologie der Freiheit konstitutiv durch die Trias von *Freiheit, Gender und Macht* gekennzeichnet ist, sich in dieser dann in einer weiteren Bedeutung die Kreativität, die Verkör-

perung und die Kritik finden, dann bieten beide, Foucault und Butler, die ausreichenden Grundlagen für diese Theologie.

D Freiheit - (Gender)Körper - Macht(Kritik). Möglichkeiten und Grenzen des Subjekt Denkens von Foucault und Butler

In den bisherigen Ausführungen wurde bereits deutlich, dass eine Übernahme der Philosophie sowohl von Judith Butler als auch von Michel Foucault in eine theologische Auseinandersetzung um die Freiheit des Subjekts nicht so einfach geht. In diesem Kapitel geht es mir daher um eine kritische Perspektive auf die subjekttheoretischen Grundlagen mit dem Ziel, wesentliche Erkenntnisse für eine Theologie der Freiheit verwenden zu können.

Deswegen ist es nötig, die Begrenzung des Subjekts, für die beide Autor:innen eintreten, produktiv weiterzudenken. Denn die faktische Präsenz von machtvollen Strukturen und ihrer entmächtigenden Wirkungen auf das Subjekt eröffnet zugleich die Möglichkeit des Widerstandes gegen die Unterdrückung. Allerdings ist dies nur möglich, wenn im Subjekt eine Instanz gedacht werden kann, die sich zur Macht auch wirklich verhalten kann. Deswegen bedeutet es auch, Macht kritisch zu hinterfragen und dieser Kritik eine andere Bedeutung zukommen zu lassen.

Ist der *erste* Punkt, also die Instanz im Subjekt, eine kritische Anfrage besonders auch an Butler, so ist der *zweite* Punkt eine Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs bei Foucault.

1. Vermachtet – ermächtigt: An der Grenze der Vernunft menschlich werden

Insbesondere die Handlungsfähigkeit des Subjekts wie auch die machtkritische Handlung stehen im Mittelpunkt der kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Butlers. Wie kann ein vermachteter Mensch handeln? Wieso

sollte sich ein Mensch gegen die Macht wenden? Wieso widerstehen?¹ Um von einer wirklichen Handlungsfähigkeit und von einer wirklichen Kritik sprechen zu können, muss etwas im Subjekt angenommen werden, das prädiskursiv ist. Mit dieser kritischen Rekonstruktion wird zugleich der Machtbegriff eingeschränkt. Foucault hat in seinem Machtbegriff jedoch jenseits der subjektphilosophischen Fragen eine offene Flanke, denn bei ihm findet sich keinerlei feministische Perspektive. Diese – in ihrer Erweiterung um Gender – muss deswegen dringend in den Machtbegriff implementiert werden. Jedoch kann der Machtbegriff von Foucault, gerade weil er in der Interferenz von Kritik und Freiheit konstruiert ist, theologische weiterführend sein, weil er Macht an Kriterien zurückbindet, die theologisch relevant sind, insbesondere die Kritik und mit ihr einen Begriff von Freiheit.²

1.1 Der kritische Blick auf Butlers subjektphilosophische Voraussetzungen

In einem ersten Schritt geht der kritische Blick auf die Auseinandersetzung mit Butlers Subjektphilosophie durch Autor:innen unterschiedlicher Fachrichtungen. Verbindend ist dabei, dass sich die meisten mit der Weiterentwicklung von Butlers Werk von den Veröffentlichungen zur Gender-Thematik hin zur performativen Sprache ebenso beschäftigen wie mit der Konstruktion des Subjekts im Diskurs. In diesem kritischen Blick auf Butlers Werk sind nicht nur Begriffe, sondern auch philosophische Zugänge oszillierend.

Die Konstante in der Auseinandersetzung um die Arbeiten Butlers liegt in grundsätzlichen Anfragen an ihre Subjektphilosophie. Dabei orientieren sich die Kritiken am jeweiligen Arbeitsstand der Werke Butlers. Während die ersten Werke vor allem unter der Gefahr der Auflösung des Geschlechtes, des Körpers und des Subjekts in der Sprache diskutiert wurden, ist in den letzten Jahren vermehrt eine Auseinandersetzung um die Handlungsfähigkeit im Kontext von Verantwortung und Ethik gefolgt.³ Wie also verhält sich das Subjekt zur Sprache? Wie verhält sich das Subjekt zur sozialen Norm im Kontext einer Theorie der Subjektivation?⁴

1 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 111; G. Jagger: 2008, S. 38.

2 Vgl. K. Schubert: 2019; ders.: 2020; ders.: 2018.

3 Vgl. die Arbeiten von Wendel, Riedl, Kohl, Distelhorst, Leicht, Schütt, Meißner.

4 Vgl. Mills, Magnus, Loizidou, Mann, Thiem. Aber auch aktuell W. Schupp: 2020.

Gerade weil Butlers Arbeiten kontextuell und eklektisch sind, finden die kritischen Auseinandersetzungen in unterschiedlichen Rezeptionsanliegen statt. Auf die Auseinandersetzung mit den frühen, vor allem feministischen und gendertheoretischen Arbeiten, die eher ein Pro und Contra darstellten, folgen in den letzten Jahren vermehrt Studien, die die Anknüpfungspunkte suchen oder aber Butlers Theorien als Ergänzung eigener Theorien und/oder Erhellung von Desideraten bevorzugter Theoriebezüge zu eigenen Arbeiten verstehen.⁵ Die harsche Kritik von Seyla Benhabib, dass Butler mit der Aufkündigung des Subjekts den Feminismus als Ganzes in Frage stelle⁶, ist von Auseinandersetzungen um die Denkvoraussetzungen und Anschlussmöglichkeiten Butler'scher Subjektphilosophie mehr oder weniger abgelöst worden.

Loizidou macht deutlich, dass das von Butler in Frage gestellte Subjekt ein Subjekt ist, dass immer die Möglichkeit hat, sich mit den Vorstellungen und Normen auseinanderzusetzen und diesen etwas entgegen setzen zu können. Butlers Subjekte seien eben keine Opfer, sondern aktiv, selbst wenn ihre Situation prekär wäre. Wenn Subjekte bei Butler aufgekündigt sind, dann wurden sie aufgekündigt, weil sie einer Norm nicht entsprechen und so aus dem Rahmen der akzeptierten Subjekte herausfallen.⁷ Mills setzt sich mit der Interpellationstheorie Butlers auseinander und macht den Unterschied zwischen der Theorie von Austin und Althusser deutlich. Die grundsätzliche Opposition zwischen den beiden sehe auch Butler,⁸ dennoch versuche sie sie zusammenzudenken. Während Austin davon ausgehe, dass das Subjekt der Sprache vorausgehe, fuße die Theorie Althusser auf der Überzeugung, dass die Sprache erst das Subjekt hervorbringe. Butler schlage also in dieser Situation vor, dass die konstituierende Interpellation die Kondition ist, die dem Sprachakt, der in Austins Analyse subjektzentriert zu verstehen ist, vorausgeht. Interpellation bleibt also die notwendige Bedingung für die soziale Existenz des Subjekts. Dennoch sehe Butler in diesem durch Sprache gegebenen Subjekt kein Subjekt, dem die Handlungsfähigkeit abgehe. Gleichwohl ist es durch die Interpellation hervorgebracht. Butler möchte also – so Mills –

5 So die Monographie von Bernhard Grümme zum Öffentlichkeitsbegriff: B. Grümme: 2018.

6 Vgl. S. Benhabib, 1995b.

7 Vgl. E. Loizidou: 2007, S. 164f.

8 Vgl. C. Mills: 2000, S. 267.

gerade die Handlungsfähigkeit im Subjekt repositionieren und zwar als eine Konsequenz der linguistischen Konstitution des Subjekts. Mills fügt aber auch an, dass sie bei Butler kein tragendes Argument für diese Konstruktion finden könne.⁹ Denn die Anfrage, was denn nun zuerst gewesen sein müsse, um ein Subjekt zu denken – das Subjekt oder die Sprache – beantwortet Butler sehr klar mit dem Vorrang der Interpellation. Damit würde aber die Handlungsfähigkeit zunächst zur reinen These. Den Ausweg suche Butler in der Verortung der Macht in einer doppelten Weise: Zum einen sehe Butler Macht als die konstituierende Bedingung der Möglichkeit des Subjekts, die von außen einwirkt. Zum anderen denkt Butler das Subjekt als Ort der Macht und der Wiederholung der Macht im eigenen Handeln.¹⁰

Auch Magnus setzt sich von der Kritik ab, dass das Subjekt determiniert sei.¹¹ Ein im sozialen Diskurs konstituiertes Subjekt könne durchaus eine Handlungsfähigkeit haben. Dennoch erkennt auch sie argumentative Schwierigkeiten in der Subjektkonstruktion Butlers, die sie im einseitigen Schuld-begriff Butlers sieht. Sie stellt in Frage, ob es richtig ist, bei einem Subjekt, das sich die Entstehungsbedingungen nicht aussucht und zu einem großen Teil unterworfen ist, von Schuld zu sprechen. Denn die eigene Unterwerfung bedeute zugleich immer auch Unterwerfung anderer. Magnus stellt daher die Frage, ob es nicht weiterführe, die Schuldigkeit konkret zu bewerten. Sie geht davon aus, dass gerade aufgrund der Subjekttheorie manche Subjekte schuldiger sind als andere.¹² Das Subjekt Butlers erscheine als ein vor allem unterworfenen Subjekt, das niemals seine eigene Sprache beherrschen werde.

Magnus benennt die bis zu Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* wahrnehmbaren signifikanten Veränderungen¹³ und benennt drei Probleme, die von Butler erneut aufgegriffen würden auf der Suche nach Lösungen.¹⁴ Butler vermeide *erstens* in *Kritik der ethischen Gewalt* die Verschmelzung von moralischen und politischen Fragestellungen. Auf diese Weise könne sie sich explizit auf die Fragen der Moralphilosophie konzentrieren. Vor allem aber ist es Butler damit möglich, die Thematik der Verantwortung explizit zu machen. *Zweitens* finde sich in *Kritik der ethischen Gewalt* die Perspektive der

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. ebd., S. 270.

11 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 83.

12 Vgl. ebd., S. 85.

13 Vgl. ebd., S. 90ff.

14 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 182f.

Intersubjektivität erhellt, der Butler trotz einer grundlegenden Abhängigkeit des Subjekts positive Aspekte verleihen kann. Damit kann Butler durch die Stärkung der Intersubjektivität den Themenkomplex der Handlungsfreiheit neu aufgreifen und stringenter konzipieren. Allerdings bleibt der Vorrang der sozialen Diskurse in der Subjektbildung bestehen, so dass es die Normen sind, die festlegen, wer als Subjekt zu gelten habe. Das Thema der Anerkennung ist *drittens* komplizierter zu denken, als Butler dies in Kontext der Interpellation fasse.¹⁵ Magnus deckt die bleibende Zirkelstruktur Butler'scher Subjektphilosophie erneut auf. Dieser Argumentation schließe ich mich an: »Wenn nämlich die Struktur der Anrede selbst die Bühne für die Szene der Anerkennung bereitet, diese ebenso schon vorausgeht und die Interpellation bereits konditioniert, wie kann dann überhaupt jemand angesprochen werden, wenn nicht bereits in der Anerkennung als jemand, der angesprochen werden soll?«¹⁶ Woher also kommt das Wissen, jemanden anzusprechen und auch so anzusprechen, wenn nicht schon durch vorhergegangene Anerkennung? Auch Magnus kann diesen Zwiespalt nur insofern lösen als dass sie Butler in dem Gedanken folgt, dass das Subjekt nicht länger nur unterworfen sei, sondern auch in den diskursiven Prozess seiner Existenz eingreifen könne.¹⁷

Auch Kim erkennt in den aktuelleren Schriften eine Erweiterung der theoretischen Grundlegung. Gerade durch die Auseinandersetzung mit Austin, aber auch mit Althusser revidiere Butler den Eindruck, dass es kein prädiskursives Subjekt gebe.¹⁸ Dahingegen ist Jagger der Ansicht, dass insbesondere Butlers Bezug auf Nietzsche – als Ergänzung oder Vertiefung der Theorie der Interpellation – erst denkbar sein lässt, dass die durch die Interpellation ins Sein gerufenen Subjekte kein prädiskursives Subjekt voraussetzen.¹⁹ Deswegen schließe ich mich den kritischen Meinungen an, dass,

»auch wenn das Subjekt eher konstituiert denn konstruiert sei und Butler auch in ihren letzten Büchern auf die weitere Kritik eingehe, wie die Konstitution des Subjekts von statten gehe, lasse sie Foucaults poststrukturalistischen Ansatz nicht komplett hinter sich«²⁰.

15 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 96.

16 G. Werner: 2018c, S. 182.

17 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 101.

18 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 99.

19 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 94. Auch D. K. Kim: 2007, S. 111.

20 G. Werner: 2018c, S. 183.

Die Grenzen des Diskurses, die dieser der Macht gegenüber habe, sei Butler bei Foucaults Konzeption, so Kim erneut, aber ebenso klar wie die Tatsache, dass dieser die Psyche als Ort der Macht nicht in Anschlag bringe. Gleichwohl sehe Butler die Grenzen des Diskurses über Macht, der die Psyche als Ort der Macht nicht miteinbeziehe.²¹

Hey reiht sich bei der Frage, ob es wirklich ein Subjekt jenseits der sprachlichen Effekte gebe, in die Reihe der Skeptiker:innen ein. Für sie bleibt die zentrale poststrukturalistische Idee weiterhin erhalten: Vom Subjekt sei nicht anders zu denken als es eher ein Effekt sei und weniger eine Ursache. Für Hey ist die Performativität der Identitäten die Schlüsselkategorie in Butlers Arbeiten.²² Dem kann Kim im Blick auf die Macht als fremde Macht in der Rede zustimmen²³, denn erst die Performativität bedingt, »dass das Subjekt Sprache und Diskurs sowohl mit Autorität als auch mit Souveränität und Normen ausstattet«²⁴. Damit wird aber der Diskurs selbst ausgeweitet zu einem Feld von Symbolen und verbalen wie nonverbalen Performativitäten, die das Subjekt konstruieren. Diese Konstruktion des Subjekts sieht Magnus Striet als Grundthema der Subjektivationstheorie Butlers.²⁵ Für Striet ist das Subjekt keineswegs verabschiedet, nur weil es fragil ist. Sondern die Subjektivation macht deutlich, dass die Rede von dem Menschen im Singular, so wie es theologische Sprache gerne tut, nicht geht. Die Fragilität ist für Striet so stark, dass sie in eine Offenheit übergeht, die über die eigenen Möglichkeiten hinaus gehen und eine Hoffnung aussprechen, die nicht weiter begründet wird. Jedoch bleibt die kritische Rückfrage, die Walter Schaupp stellt, ob Sprache wirklich immer nur entmächtigend und unterwerfend ist? Gibt es nicht auch ermöglichende Sprache, Sprache, die eröffnet?²⁶ Schaupp denkt hier an die positive Sprache des Religiösen und ebenso an die Poesie. Die Vorstellung einer reinen Unterwerfung und einer rein hegemonialen Wirkung kann er nicht teilen. Jedoch ist Sprache wirkmächtig, darauf macht Judith Hahn aufmerksam, wenn sie die Konstruktion von Rechtssubjekten durch Sprache untersucht.²⁷ Damit stellt sich nicht nur die Frage, wie Sprache wirkt und welche

21 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 100.

22 Vgl. V. Hey: 2006, S. 443.

23 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 111.

24 G. Werner: 2018c, S. 183.

25 Vgl. M. Striet: 2020.

26 Vgl. W. Schaupp: 2020, S. 171.

27 J. Hahn: 2020.

Sprache sein kann, sondern auch die Frage, welche Subjekte sein können. Denn bestimmte Subjekte können kirchenrechtlich nicht sein, weil sie lehramtlich nicht vorgesehen sind und damit rechtlich keinen Status haben.²⁸ Das muss jedoch nicht bedeuten, dass diese Subjekte nicht sind. Allerdings wird hier erneut die Unschärfe in Butlers Subjektbegriff evident. Denn Schaupp fragt zu Recht, ob die Unterscheidung zwischen der Subjektivierung auf der einen Seite und dem Subjektsein auf der anderen Seite wirklich vollzogen ist?²⁹ Auch wenn für die Subjektwerdung bestimmte Bedingungen gegeben sein müssen und damit Subjektwerden ein sowohl soziales als auch politisches Geschehen ist³⁰, ist das Werden vom Sein doch zu unterscheiden. So sehr also das Subjekt als ein eröffnetes, fragmentiertes gedacht werden kann, wird deutlich, dass nicht geklärt ist, ob der Begriff Subjekt stimmt.³¹

1.2 Kritische Rückfragen zur Handlungsfähigkeit des Subjekts im Diskurs

Judith Butler verortet die Erkenntnis Freuds, dass zwischen Melancholie und Trauer zu unterscheiden sei, nicht nur in der Subjektentstehung, sondern versteht von dort her – über die psychischen Bedingungen der Subjektbildung hinaus – auch die Auswirkungen auf die Entstehung gesellschaftlicher Normen und ihrer Verstetigung im Diskurs. Auf der Suche nach einem belastbaren Wir als versammelte Subjekte schlägt Butler die Grunderfahrung der Verletzbarkeit vor, die Ausdruck oder Teil der Melancholie und Trauer ist. Damit avanciert Butler diese *conditio humana* zur Bedingung der Möglichkeit des vermachteten Subjekts und scheint die Bedeutung des Diskurses zu verändern. Der Diskurs erscheint nun ebenso bedingt durch die melancholisch-trauernde Grundverfassung des Subjektes wie es dieses erst hervorbringt. In der theoretischen Frage nach der ›Henne und dem Ei‹ wird hier die Grundsituation menschlichen Lebens als Bedingung der Möglichkeit gesetzt und die

28 Dies ist insbesondere bei inter- oder transsexuellen Personen deutlich, die auch nach einer Geschlechtstransformation oder Angleichung in den Taufbüchern das Geburtsgeschlecht beibehalten werden müsse und keinerlei Rechtsstellung aus dem neuen Geschlecht gefolgert werden könne. Dazu die Beispiele und Ausführungen bei J. Hahn 2020, S. 71-73.

29 Vgl. W. Schaupp: 2020, S. 170.

30 Vgl. A. M. Riedl: 2020, S. 180.

31 Vgl. B. Grümmel: 2020b.

Vorstellung eines subjektlosen, so der Vorwurf Benhabibs, Diskurses abgelöst.

Aber: Wie belastbar ist das Wir, das Butler voraussetzt? Inwieweit kann die Exposition einer kollektiven Erfahrung zugleich eine Einsicht sein? Welchen Begriff der Erfahrung legt sie zugrunde? Wie geschieht die Erkenntnis des Subjekts, die Unmittelbarkeit des Erlebens so zu deuten? Zudem stellen sich wieder die Fragen nach dem Vorrang der Normen vor der tatsächlichen Begegnung der Subjekte. Darüber hinaus wird immer noch nicht deutlich, warum ein Subjekt Widerstand leisten sollte und wenn es das tut, was dieser Widerstand dann tatsächlich als Handlung des Subjekts ist. Weiterhin wirkt sich hier aus, dass die Handlungsfähigkeit und die Freiheit nicht klar unterschieden sind. Immer noch stellt sich die Frage nach der Differenz der Subjekte und ihrer Freiheit zueinander. Das Konzept der Verantwortung droht in eine Reaktion auf etwas zu gleiten, weniger als eine Entscheidung für etwas. Gleichwohl macht sie die Ebene der persönlichen ›Tugenden‹ stark. Sind sie vom Subjekt erworbene? Wie ist das Zueinander von Subjekt und Tugenden? Daran entscheidet sich die Möglichkeit, aus dem Zirkel der Entstehung des Subjekts auszusteigen. Denn sie setzen voraus, was sie nicht erklären können. Ebenso spielt die bisher nicht geklärte Intersubjektivität hier hinein, die um den religiösen Bezug erweitert zu sein scheint.

Die expliziten Arbeiten Butlers über Rechenschaft und Anerkennung sind im Gegensatz zu ihren Untersuchungen zur Gender-Frage erst in den letzten fünf Jahren im deutschsprachigen Raum in den Fokus gerückt worden. Die meisten Fragen beziehen dabei sich auf das Verhältnis des Subjekts und der Intersubjektivität. Dennoch stellen sich im Blick auf die Gedanken zur Anerkennung und Rechtfertigung einige Fragen. In den Kontext des Subjekts bringt Butler die Intersubjektivität ein und vermeidet so die Reduzierung des Subjekts auf die Sprache, indem sie die narrative Idee der intersubjektiven Anerkennung in der Anrufung des Subjekts denkt. Dadurch wird aber die Frage nach der Verantwortung explizit. Wie verhält sich das Subjekt zur Verantwortung in der Intersubjektivität? Butler geht in den Gedanken über Anerkennung und Rechenschaft deutlich stärker auf die Frage der Moralität ein als sie es im Prozess der Subjektivation getan hat. Dennoch bleibt die Unterscheidung zwischen Handlungsfähigkeit und Freiheit offen. Wenn das Subjekt nicht wählen kann, da es schon immer verbunden ist, stellt sich die Frage nach der Ursprünglichkeit der Freiheit. Wie ermächtigt das Subjekt sich selbst, wenn es von Anfang an entmachtet ist? Was geht der Szene der Ansprache voraus? Was ist das Fundament des Subjekts? Wie gestaltet sich

der Prozess der Anerkennung, wenn er kein frei gewählter ist? Wie ist die Differenz der Subjekte zu denken? Wie ist das Subjekt zu denken, das von Anfang an verbunden ist? Wie entsteht dann ein Bewusstsein von sich selbst? Auch hier ist der Vorrang der sozialen Diskurse vor der Intersubjektivität erhalten. Damit bleibt die Frage nach dem offen, was das Subjekt und was die Sprache macht.

Die gesamte Debatte um das Subjekt gewinnt ihre Virulenz am Thema der Handlungsfreiheit. Nur als ein handlungsfähiges Subjekt ist ein Subjekt im Diskurs als ein ethisches und verantwortungsvolles Subjekt denkbar. Darüber hinaus verbindet Butler mit ihrer Subjektphilosophie einen explizit politischen Anspruch, für diesen ist es ebenfalls nicht gleichgültig, ob das Subjekt als selbsttätig handelndes sich im und gegenüber dem Diskurs verhalten kann oder nicht. Gerade aber wegen des changierenden Subjektbegriffs und seinen konstituierenden Begründungen kommt es zu kontroversen Auseinandersetzungen um den Handlungsbegriff sowie die Handlungsfähigkeit.³²

Die Handlungsfähigkeit ist bei Butler um den Sprachakt gebunden und zugleich von diesem insofern gelöst, als dass sie auch in der Verletzbarkeit gesucht wird, die durch den Sprachakt geschieht. Allerdings, so vor allem Schwartzman kritisch³³, sei in den Ausführungen in *Haß spricht* nicht deutlich genug, was und wem genau Widerstand geleistet werden solle. Für Schwartzman erklärt sich auch nicht die Art und Weise, in der das Subjekt handeln solle, weil dieses ja als Widerstand verstanden werde. Weil Butler zudem das Handeln auf die Sprache konzentrierte, also auf den Akt des Resignifizierens, ist dann nicht ausreichend erläutert, wie ein Antworten aussehen könne, das nicht die bestehenden Normen bereits antizipiert habe.³⁴ In dieser Frage ist es erstaunlich, so Claudia Jahnel, dass Butler die postkolonialen Diskurse nicht aufnimmt.³⁵ Denn diese sind explizit daran interessiert, ob und wie Widerstand im Kontext der Unterdrückung geht und untersuchen dabei die Stabilisierungen des Systems. Dies bezieht sich ebenso auf die Momente protestierender Versammlungen, die Butler jüngst stärker in den Blick nimmt. Jede Form des Einstehens »für«, so Ute Leimgruber, ist in der Gefahr des

32 G. Werner: 2018c, S. 194f.

33 Vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 432.

34 Vgl. ebd.

35 Vgl. C. Jahnel: 2020, S. 238ff.

»Othering«.³⁶ Dies betrifft ebenso die Wissenschaft wie auch die aktivistischen Gruppen.

Schwartzman macht deutlich, dass der Zusammenhang zwischen resignifizierender Sprache und erwarteter sozialer Veränderung ebenfalls offen bleibt.³⁷ Woher also, mit anderen Worten, wisse das Subjekt, welche Worte zu resignifizieren seien und welche nicht? Damit hängt eng zusammen, dass sich für Schwartzman nicht erschließt, woher das Subjekt wissen können soll, welche Ansprache und Sprache unterdrückend, verletzend oder anerkennend seien. Walter Schaupp fragt deswegen auch kritisch, dass kaum denkbar ist, wie ein Subjekt ohne Selbstvergewisserung als Subjekt, also als freies Sich-Verhalten-Können, wissen kann, was es tun soll. Dieser inneren Selbstvergewisserung scheint Butler zu wenig Aufmerksamkeit zu schenken.³⁸ Wenn der Widerstand, das Handeln im Sinne der Resignifizierung für das Subjekt so riskant ist, wieso und mit welchem Ziel solle das Subjekt dies tun?³⁹ Es scheint, besonders in *Haß spricht*, dass Widerstand einfach durch die je entstehende Lücke zwischen dem Gesagten und dem Zitieren passiere.⁴⁰ Der Eindruck entsteht, dass es eine Spannung zwischen Butlers Vorschlag gebe, dass auf der einen Seite die unausweichlichen Ausfälle im Akt der Sprache zu Veränderungen führen und dass auf der anderen Seite die individuelle Fähigkeit zur Resignifikation im Empfangen eines Sprechaktes durch eine andere Antwort die Veränderung herbeiführe. *Haß spricht* beschäftigt sich verstärkt mit der letzten Perspektive, so dass die Sprache, die verwundet, als Sprache zum Instrument des Widerstandes werden kann, weil in der Resignifikation das ursprünglich Gemeinte verändert wird. Dabei ist und bleibt ungeklärt, so Schwartzman abschließend, was denn die Bedingung der Möglichkeiten der Sprache selbst ist und wie das Subjekt die Sprache deuten lernt.⁴¹ Erneut bräuchte es die Bildung des Gewissens, um mit der Sprache umzugehen.

Magnus setzt genau an diesem Punkt an, wenn sie die Verbindung zu der wenig erklärten Handlungsfähigkeit in der Subjekttheorie sucht. Handlungsfähigkeit erscheine dann nicht im Sinne einer Selbst-Reflexivität, Autonomie oder Wahl, denn dieser Wahrnehmung gehe bereits die Annahme sozialer und

36 Vgl. U. Leimgruber: 2020, S. 56.

37 Vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 433.

38 Vgl. W. Schaupp: 2020, S. 169.

39 Vgl. L. Schwartzman: 2002, S. 435.

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. ebd., S. 436.

politischer Unterstützung der Handlung voraus. Butler sehe die Subjektivität als Produkt des Diskurses.⁴² Magnus gehört zu den wenigen Kritiker:innen, die den Unterschied zwischen *Haß spricht*, *Psyche der Macht* und *Kritik der ethischen Gewalt*⁴³ darlegen. Während das Subjekt in den ersten beiden Büchern noch essentiell unterworfen sei und Handlungsfähigkeit aus Akten des performativen Widerstandes bestehe und das Subjekt in seiner Subjektbildung wie auch in seiner Möglichkeit des Widerstehens vor allem negativ gesehen werden, gehe Butler im letztgenannten Buch auf diese Schwächen ein und versuche diese auszuloten.⁴⁴ Magnus konstatiert diese Veränderung daran, dass das Subjekt nicht mehr nur auf den Diskurs reduziert werde. Darüber hinaus denke Butler gerade die vorher beschriebene Problematik differenzierter, die das Subjekt den Beziehungen und Bedingungen, die ihm vorausgehen und die Kondition seiner Existenz sind, widerstehe.⁴⁵ Das Potential für die Transformation und Veränderung in der Wiederholung von subversiven Sprechakten wird einerseits im Subjekt lokalisiert, andererseits ist der Widerstand nach wie vor enggeführt. Kritisch bleibt Magnus, wenn sie die Rolle der Sprache bei Butler reflektiert. Wie soll sich das Subjekt als handelndes Subjekt sprachlich zu einem Kontext verhalten, wenn doch zugleich Sprache in ihren Effekten unvorhersehbar bleibe?

Wenn also das von Butler gedachte Subjekt in das Spiel der Sprache kommt ohne eine Wahl zu haben, dann bleibt die Frage, wie das Subjekt eine andere Sprache wählen kann und ob es vor der Sprache existiert. Diese Unklarheit sei, so Magnus, auch eine Konsequenz der Dekonstruktion des traditionellen metaphysischen Subjekts.⁴⁶ Blicke Butler bei dieser Annahme, so Magnus weiter, dann sei der Gedanke der Resignifikation eher sinnlos, denn das Subjekt hat keine Wahl und damit kann nicht von einer willentlichen Handlung und Resignifikation gesprochen werden. Wieso nämlich manche Wörter wie gedeutet werden, könnte Butler nicht mehr erklären, und damit könne sie aber den Widerstand nicht erklären. Butler führt an dieser Stelle zwar das Unbewusste ein, aber damit ist immer noch nicht erhellt, wie das Unbewusste sich ausdrücken könne, ohne sich dem zu un-

42 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 82.

43 J. Butler 2006; dies.: 2001; dies.: 2002.

44 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 83.

45 Vgl. ebd., S. 89.

46 Vgl. ebd. S. 90.

terwerfen, dessen Widerstand sie beschreiben will, nämlich dem Diskurs.⁴⁷ Immer noch sei die subjektive Handlungsfähigkeit auf die performativen Sprechakte limitiert. Umso mehr hebt Magnus hervor, dass Butler in *Kritik der ethischen Gewalt* einen anderen Ansatz wähle. Durch die Reflexion auf Adornos Philosophie in ihrer Konzentration auf die Verantwortung und Ethik seien Butler die Begriffe gegeben, die die Engführung in ihrer eigenen Grundlegung erweitern können. Butler gehe sogar über Adorno hinaus und radikalisiere seine Philosophie.⁴⁸ Als kritische Theorie reflektiere Butler die Entstehungsbedingungen des Subjekts und wie das Subjekt durch solche Formen hervorgebracht werde. Darüber hinaus betone sie die Grenzen des narrativen Selbst als Herzstück einer postmodernen Theorie über das Subjekt und seiner kritischen Theorie. Gerade das begrenzte Wissen werde zur Schlüsselerkenntnis einer Theorie der Verantwortung, die Moral bei der Hervorbringung der Subjektivität, Handlungsfähigkeit und Freiheit als notwendig denken kann.⁴⁹ In diesem Werk werde zudem zum ersten Mal die Intersubjektivität nicht nur als Unterdrückung verstanden, sondern die Bedeutung gegeben, dass der Mensch keine Wahl habe zu antworten. Als Angesprochene muss er/sie antworten.⁵⁰ Zugleich erfordert die Erweiterung eine sorgfältige Reflexion darüber, was denn nun Subjekte verbindet und was sie differenziert und in wie weit ihre Entstehungsbedingungen immer noch als ähnlich gedacht werden können. Denn in ihrer Anerkennungstheorie müsse Butler davon ausgehen, dass es etwas verbindendes Menschliches gebe. Zugleich bleibe die Frage nach der Differenz offen. Dennoch sei durch die Annahme struktureller Ähnlichkeiten die Möglichkeit geschaffen, intersubjektive Beziehung und subjektive Freiheit positiv zu eröffnen.⁵¹

Mit der Erweiterung der intersubjektiven Bezüge sei auch die Handlungsfähigkeit denkbar. Magnus führt dafür folgende Kennzeichen auf: die selbst-reflexive Undurchsichtigkeit und die intersubjektive Verantwortung. Die Intersubjektivität erscheine als ein differenziertes Verhältnis und weniger im Sinne eines sozialen Diskurses und damit in einem deutlich veränderten Verständnis von Schuld und Verantwortung. Butler erkenne die Notwendigkeit

47 Vgl. ebd.

48 Vgl. ebd., S. 92.

49 Vgl. ebd., S. 93.

50 Vgl. ebd., S. 94.

51 Vgl. ebd., S. 99.

einer Form der intersubjektiven Anerkennung für die Konstruktion der Handlungsfähigkeit an, sodann erscheine der Diskurs nicht länger als die Entität, der das Subjekt vollständig unterliege und zuletzt denke die Integration der Dialektik der Anerkennung in das Geschehen der Interpellation. Dadurch werde deutlicher, dass das Subjekt durch die Begegnung anderer ins Dasein gerufen werde und ebenfalls Subjekte ins Leben rufe.⁵² Dennoch bleibe Butler dabei, dass die sozialen Normen die personale Existenz transzendieren, und dass damit jede soziale Veränderung kontingent sei. Die Betonung der Intersubjektivität allerdings löse dennoch viele offene Fragen auf, wenngleich sie auch nicht alles kläre.

Mills geht auf *Kritik der ethischen Gewalt* noch nicht ein. Sie sieht als Kernpunkt der Kritik, dass Butler einen Zirkelschluss konstruiere: Denn die Möglichkeit der sozialen Transformation und des Widerstandes gegen das Regime der Macht gehe von der Voraussetzung aus, dass die Handlungsfähigkeit selbst ein Ergebnis der Macht sei.⁵³ Im Kontext von *Haß spricht* stellt Mills dar, dass Butler zwar die Handlungsfähigkeit stärken wolle und diese als eine Konsequenz der linguistischen Konstituierung des Subjekts herstelle, aber kein nachhaltiges Argument finde.⁵⁴ Begründet sieht Mills dies in der Doppeldeutigkeit der Wirksamkeit der Macht und des Widerstandes. Denn einerseits werde Widerstand möglich gemacht durch die Sprache, die immer jenseits der Kontrolle liege, andererseits sei der Macht eine höhere Wirksamkeit zugeordnet, die auch jenseits linguistischer Veränderung bestehe.⁵⁵ So wirke in *Psyche der Macht* das Subjekt fundamental abhängig von der Macht, es ersehne seine eigene Unterwerfung, um Dauerhaftigkeit und Überleben zu ermöglichen. Gleichzeitig entstehe die Handlungsfähigkeit aber genau aus dieser Unterwerfung unter die Macht. Die Unterwerfung erscheine als die Bedingung der Möglichkeit der Handlungsfähigkeit.⁵⁶ Dann eröffnet der genaue Blick auf diese Macht, dass sie eben nicht dieselbe sein müsse, die das Subjekt hervorbringe und die vom Subjekt wiederholt werde. Widerstand bestehe letztlich aus der Verletzlichkeit, die durch die zeitlichen Modalitäten der Macht hervorgebracht werde. Wenn Widerstand von sich aus riskant sei

52 Vgl. ebd., S. 100.

53 Vgl. C. Mills: 2000, S. 265.

54 Vgl. ebd., S. 267.

55 Vgl. ebd., S. 268.

56 Vgl. ebd., S. 271.

und die Grundlagen des Subjekts bedrohe, warum solle das Subjekt widerstehen? Widerstand erscheint vor allem als Wiederholung der Machtbeziehungen, die niemals abgeschlossen sind, daher stelle sich die Frage nach der Kontingenzt.⁵⁷ Daher hinterfragt sie grundsätzlich, inwieweit Butler Widerstand mit Handlungsfähigkeit gleichsetze und welche Konsequenzen dies habe.⁵⁸ Mills geht dieser Frage nicht nach und sieht die entscheidende offene Frage wie andere auch vor allem darin, warum denn überhaupt ein Subjekt widerstehen solle.⁵⁹

Wenn Butler versucht, »einen begrifflichen Raum zu öffnen, der Veränderungen zu denken erlaubt, ohne auf die Fiktion eines souveränen (Sprach-)Subjekts zurückgreifen zu müssen«⁶⁰, dann untersucht sie die Bedingungen für das subversive Umdeuten. Folgt man Armour/Ville, dass die Handlungsfähigkeit in einem physisch, psychisch und sozial verbundenen Subjekt lokalisiert ist⁶¹, stellen sich dennoch die Fragen nach dem Ursprung des Handelns. Mann geht davon aus, dass die Konditionen der diskursiven Macht, die das Subjekt begründen, zugleich auch die Handlungsfähigkeit des Subjekts begründen.⁶² Handlungsfähigkeit bleibe aber bei Butler changierend, weswegen sie sie immer wieder darlegen müsse. So sei Handlungsfähigkeit durch Verletzbarkeit bedingt; wirke aber gänzlich unbezogen zum Willen oder zur bewussten Intention des Subjekts, sei durch den Diskurs gegeben und lasse offen, was Handlungsfähigkeit bedeute, wenn das Subjekt abhängig sei. Die Verneinung eines prädiskursiven Subjekts bedeute eine Kritik an dem Versuch, Handlungsfähigkeit nicht in dem Subjekt zu lokalisieren, sondern in einer gleichbleibenden Existenz.⁶³ Butlers Performativität dagegen repräsentiere die Sehnsucht auf Handlungsfähigkeit im Modus der Hoffnung.⁶⁴ Wird Handlungsfähigkeit nicht als etwas angenommen, dass zu einem prädiskursiven Subjekt gehöre, sei sie nicht vorrangig zur Macht und Sprache.⁶⁵ Jagger stellt die Ambivalenz der Macht stärker in den Fokus, gerade weil sie als sowohl innere als auch äußere Größe auf das

57 Vgl. ebd., S. 272.

58 Vgl. ebd., S. 274.

59 Vgl. ebd., S. 276.

60 R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp: 2000, S. 91.

61 Vgl. E. T. Armour/S. M. St. Ville: 2006b, S. 10.

62 Vgl. B. Mann: 2006, S. 85.

63 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 111.

64 Vgl. ebd., S. 113.

65 Vgl. G. Jagger: 2008, S. 38.

Subjekt einwirkt, könne doch auch denkbar sein, dass der Widerstand in der veränderten Zitation nur temporär ist und nicht dauerhaft. Für Jagger ist allerdings diese fluide Form durch eine Ambivalenz gekennzeichnet, die zugleich die Handlungsfähigkeit ausmacht und damit nicht vorhersehbar ist.

»Denn auch wenn die Handlungsfähigkeit in der Unterwerfung impliziert sei, sei sie kein Zeichen eines fatalen Selbstwiderspruchs im Herzen des Subjekts oder ein Beweis für den obsoleten Charakter des Subjekts. Vielmehr zeige es auf, wie es möglich sei, eine oppositionelle Beziehung zur Macht einzunehmen, die genau in der Macht impliziert ist, der sie sich entgegenstellt.«⁶⁶

Dieser positiven Deutung schließt sich Thiem an, wenn sie Butlers Theorie als einen Gegenentwurf zu einer transzendental verstandenen Handlungsfähigkeit versteht. In einer transzendentalen Handlungsfähigkeit sei die Gefahr gegeben, dass sie unabhängig von den Normen, die sie hervorbringen, gedacht werden könne.⁶⁷ Die Butler'sche Subjekttheorie ist für Thiem die Begründung, wie eine Verbindung zwischen der in einem Sprechakt notwendigen Lücke und der sowohl willentlichen als auch intentionalen Aktion des Subjekts hergestellt werden kann.⁶⁸ Handlungsfähigkeit könne nicht außerhalb der Bezüge von Macht und dem Einfluss der sozialen Normen gedacht werden. Gleichwohl wendet sich Thiem explizit gegen die Vorstellung eines determinierten Subjekts und hebt hervor, dass zwischen Resignifikation und Widerstand ein Unterschied liege. Dennoch fällt es auch Thiem schwer, neben der Feststellung des Widerstandes und der Resignifikation zu begründen, warum diese genau geschieht.⁶⁹ Übereinstimmend kommen die Autor:innen zu dem Ergebnis, dass auch die Veränderungen – bis hin zu *Kritik der ethischen Gewalt* – noch nicht wirklich erklären können, wieso ein Subjekt Widerstand geben solle, aus welcher Quelle heraus dieser sich speise und wie die darin verstandene Handlungsfähigkeit entstehe und was ihr Mehr gegenüber Akten des Widerstandes sei. Die Rolle der Sprache und ihrer Akte ist ebenfalls wenig geklärt ebenso wie der Begriff der Freiheit changierend gebraucht wird

66 G. Werner: 2018c, S. 194f; vgl. G. Jagger: 2008, S. 40.

67 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 77.

68 Vgl. ebd., S. 80.

69 Vgl. ebd., S. 86.

und weder eine epistemologische noch eine reflexive oder logische Bedeutung hat.

Ich möchte an dieser Stelle den Vorschlag machen, den ich weiter unten ausführen werde, dass diese Fragen deutlicher beantwortet werden können, wenn die von Saskia Wendel⁷⁰ eingebrachte Differenz zwischen Subjekt und Individuum beachtet wird. Als Subjekt hat das Individuum die Fähigkeit des Sich-Verhaltens und kann diese Selbstreflexion leisten und dementsprechend in sich selbst den Grund für die Handlungsfreiheit finden, nämlich in der Freiheit, die als Anfangen und Spontaneität verstanden wurde. Aktiviert werden muss die Freiheit als Handlungsfreiheit immer noch, sonst ist sie faktisch, empirisch nicht lebbar.

1.3 Foucaults Machttheorie in der Interferenz von Macht und Freiheit

Die veränderte Forschungsperspektive Foucaults nimmt die Möglichkeit des Subjekts, sich zu den unterwerfenden Diskursen zu verhalten, als eine reale Verhaltensoption wahr. Diese kritische Haltung ist – wie dargestellt – eng mit einem Verständnis von Kritik verbunden, das sich um eine freiheitliche Handlung und ein freiheitliches Leben müht.⁷¹

Das kritische Subjekt ist ein Topos, der sich philosophisch als Kristallisationspunkt neuzeitlicher und moderner Subjektphilosophie durchzieht. Von der postmodernen Idee der Abschaffung des Subjekts ist Foucault in dieser Konzeption weit entfernt, allerdings ist er ebenso weit entfernt – und an diesem Punkt eindeutig zeitgebunden – von einer komplexeren Subjektkonstruktion, die selbst noch einmal in eine Metakritik ihrer Voraussetzungen dergestalt eingeht, dass sie die multivektorale Diskriminierung griechischer, aber ebenso neuzeitlicher und moderner Subjekttheorien in Betracht zieht. Das gänzliche Desinteresse Foucaults am Feminismus seiner Zeit⁷² lässt wesentliche kritische Potentiale seiner genealogischen Forschungen außer Acht. Ein Umstand, der zu einer Erweiterung und Veränderung seiner Ideen führt. Denn in seinen Analysen zur Macht, zur Gouvernementalität und zur Wahrheit sind die Binnendifferenzierungen sowohl der Geschlechter als auch der Herkunft nicht zu finden. Ein kritisches Subjekt wäre dann aber doch erst

70 S. Wendel 2020a.

71 Vgl. dazu im Buch Kapitel B, 3.1.

72 So, anekdotisch, der Bericht H. U. Gumbrecht: 2019; vgl. N. Fraser: 1995, S. 31-106.

eines, dass diesen zu Grunde liegenden Kritik-Begriff selbst noch einmal kritisch dekonstruiert als einen Begriff, der in intersektionaler Weise unterdrückt und damit seinen eigenen kritischen Charakter Lügen straft. In diesem Sinne ist Judith Butler eine kritische Rezipientin Foucaults, die seine Erkenntnisse und Analysen auf die Gender-Debatte anwendet und damit die kritische Frage stellt, wer denn überhaupt wie und in welchem Diskurs zum Subjekt werden kann?

Judith Butler hinterfragt zudem die Konzentration Foucaults auf die Repression im Prozess des Geständnisses.⁷³ Die Pastoralmacht, so Butler kritisch, sei auf der einen Seite mit gutem Grund so zu lesen, wie Foucault dies tut, nämlich als ein System, das über das Kümmern um die Seele dieselbe in eine Überwachung und Repression hineinführt. Auf der anderen Seite kann Butler in der sprachlichen Performativität des Geständnisses, wie es sich in der Beichte ritualisiert hat, auch eine positive Gestalt sehen. Denn – so Butler – insbesondere die Performativität der sprachlichen Äußerung stelle doch erst die Wahrheit her, die im Menschen sei. Die Beichte als rituelle Form des Geständnisses kann also – neben der Repression – genauso gut auch eine Performativität der Wahrheit sein, die positiv ist. In die Theorie von Foucault müsste also zur repressiven Pastoralmacht die positive Performativität der Beichte hinzustellen werden. Mit dieser Anfrage eröffnet Butler durchaus einen Fragekomplex, der sich mit dem ersten verbindet: Gilt die Repressionsthese für alle Subjekte gleich? Sind alle Kategorien der hegemonialen Machtstruktur gleichwertig und gleichwertig historisierbar? Oder gibt es nicht doch Kategorien, Butler schlägt die Gender-Kategorie vor, die übergreifender sind, weil sie bereits jeden Diskurs prägen?⁷⁴ Hier schließt sich die Beobachtung des Ausfalls jeglicher feministischer Perspektive bei Foucault an.

2. Menschlich-Werden in fraglicher Freiheit – eine Weiterentwicklung der Subjektphilosophie Butlers

Judith Butler bringt in den *Adorno-Lectures* die Erkenntnisse und Forschungsvorhaben der vergangenen Jahre zusammen.⁷⁵

73 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 261-264.

74 Vgl. ebd., S. 72-74.

75 Die Vorlesungen hat Judith Butler im November 2002 gehalten und sie wurden in *Kritik der ethischen Gewalt* (dies.: 2002) veröffentlicht.

Deutlich tritt dort hervor, dass sie sich mit der Frage nach der Ethik und einer politischen Wertvorstellung auseinandersetzt, die sich fundamental von der bisherigen unterscheidet. Klar wird dabei auch, dass sie ihre Ausführungen unter dem Primat der Praktischen Vernunft reflektiert. Immer wieder steht die Frage nach dem, was denn ein Subjekt tun kann, tun soll, im Mittelpunkt. Dies veranschaulicht auch, weshalb die theologische Rezeption schwerpunktmäßig in der Ethik zu finden ist.

Butler stellt die Frage nach der Verantwortung und nach dem Ausmaß, in dem Verantwortung für sich selbst oder einen anderen übernommen werden kann. Immer schon geht sie von der fundamentalen Undurchsichtigkeit aus, die jede Frage nach Anerkennung und Rechenschaft leitet. Das Butler'sche Subjekt handelt kritisch, ethisch und solidarisch, weil es nicht anders kann als so zu handeln, wenn es – und das ist der wesentliche Punkt, der zu reflektieren ist – menschlich handeln will. Faktisch setzt Butler eine Instanz voraus – ohne deswegen ein prädiskursives Subjekt zu postulieren oder die Dekonstruktion des metaphysischen Subjekts zurückzunehmen. Die philosophischen Voraussetzungen, die sie für das handelnde Subjekt macht, sind damit von immenser Bedeutung und deswegen neu zu betrachten. Die Stärke der Butler'schen Konzeption liegt ja gerade darin, zu der faktischen Vorfindbarkeit des Subjekts präzise und fein zisierte Beschreibungen und Analysen zu liefern. Das Subjekt findet sich je vor. Es ist nicht anders vorstellbar, als es in diskursiven Kontexten ›geboren‹ zu denken. Subjekt wird nur, wer in einem konkreten Diskurs ins Dasein kommt. Faktisch entsteht das Subjekt im Kontext von Raum und Zeit. Dass dieser Kontext von Diskursen beherrscht ist, die ihre Intelligibilität bestimmen, dürfte unumstritten sein. Immer muss dem Subjekt vermittelt werden, was denn das Wort Subjekt bedeutet und füllt. Und immer ist das Wort Subjekt in seinem Inhalt von Interessen und Vermachtungen geleitet, die nicht ausgesucht sind. Möglich wäre aber doch, so meine ich, diese Interpellation anders zu verstehen. Wenn nämlich die Fähigkeit, die Interpellation zuerst überhaupt wahrzunehmen und mit dieser Wahrnehmung in das Geschehen der Anerkennung selbst erst einzutreten, als die Bedingung der Möglichkeit im Subjekt und damit des Subjekts gedacht wird, in ein Sein zu gelangen, dann ist diese Fähigkeit doch von der Antwort selbst zu unterscheiden. Die Antwort selbst eröffnet dem Subjekt ein Bewusstsein über sich und damit den Beginn der Geschichte als je eigene Identität. Allerdings ist die Fähigkeit von dieser Antwort zu unterscheiden und damit als die Fähigkeit zu verstehen, sich zur Interpellation zu verhalten. Selbst als im Rahmen der Normen des Diskurses und damit der Performati-

vität der Macht nicht anerkanntes Subjekt ist die Fähigkeit, sich zu verhalten, von diesem Diskurs zu unterscheiden, nicht verschwunden.

Wird jedoch genau diese Bedingung der Möglichkeit der Entstehung des Subjekts weiter analysiert, wird deutlich, dass in der Entstehung eine Differenz im Subjekt eröffnet wird. Butler selbst versteht diese Differenz in der doppelten Verortung der Macht. Sie sieht Macht als eine innere und äußere Instanz, die diese Differenz eröffnet, weil die Ambivalenz eine Reflexion ermöglicht. Die Differenz zeigt sich real in der kritischen Reflexion den eigenen Entstehungsbedingungen gegenüber. Das Butler'sche Subjekt tritt durch eine reale Erfahrung der Begrenzung, der Ausgrenzung, der Unterdrückung, der Verletzung in eine kritische Distanz zum ausgrenzenden, unterdrückenden, verletzenden, begrenzenden Diskurs und erlebt diesen als hegemonial bis in die eigenen Entstehungsbedingungen hinein. Auf diese Weise wird das Subjekt zum Gesellschaftskritiker. Butler postuliert weiterhin, dass aus dieser erlebten und reflektierten Differenz die Handlungsfähigkeit entspringt und auch die Einsicht in die Notwendigkeit des Widerstandes. Die kritische Grenze der Butler'schen Subjektphilosophie wäre in der Begründungsfigur dieser Differenz anzusetzen. Denn auch die Macht als innere und äußere Größe ist bereits eine faktische und praktische Erfahrung, die alleine in der Tat noch nicht erklärt, warum sich die Macht dann gegen sich selbst wenden soll. Um diese Konstellation näher zu begründen weitet Butler die Bezugstheorie weiter aus, indem sie auf Freud zurückgreift und den Prozess der Melancholie hinzufügt. Allerdings erwartet Butler von diesem postsouveränen Subjekt eine Menge und setzt viel voraus. Denn es werden sich nur jene gegen die Macht stellen, die faktisch eine Differenz zwischen dem herrschenden Diskurs und dem eigenen Wollen erleben. Angesichts der Tatsache, dass das eigene Wollen ja auch bereits wieder im Diskurs entsteht, braucht es eine andere Begründungsfigur, um aus diesem Zirkel zu entkommen und um das Subjekt als unbedingt ethisch handelnd denken zu können. Konkret geht es also um zwei Theoriedefizite: Offen bleibt *erstens*, wie die Fähigkeit im Subjekt zu denken ist, sich zu der erlebten Differenz zu verhalten und *zweitens* wie frei das Subjekt in seinem Handeln wirklich ist. Welcher Handlungs- und Machtbegriff wäre, mit anderen Worten, notwendig, um das Subjekt als selbsttätig Handelndes zu denken? So sehr also die Macht als konstituierende Größe gedacht werden muss, so wenig ist die Macht selbst handelnde Agentin. Selbst ein postsouveränes Subjekt verhält sich zur Macht, die Postsouveränität bedeutet ja zunächst nur, dass kein Subjekt außerhalb der Macht steht.

Saskia Wendel hat einen Vorschlag unterbreitet, wie der Subjektbegriff geklärt werden könnte.⁷⁶ Zunächst betont Wendel, dass auch ein Diskurs nicht aus dem Nichts entsteht, sondern »aus den Vermögen bewussten Lebens«⁷⁷. Für Butler ist, so Wendel, Subjekt insofern eine ontologische Kategorie, als dass sie mit Subjekt das empirische Selbst versteht. Dieses konkrete Dasein ist in der Tat als verkörperte Existenz in einem Prozess des Werdens und kann von Diskursen unterworfen und entmächtigt werden. Der Begriff ›Subjekt‹ ist alltagssprachlich verwendet. Subjektphilosophisch entspräche diesem Begriff aber der Begriff ›Individuum‹ oder ›Dasein‹ oder das verkörperte Selbst. Subjekt ist subjektphilosophisch als die »Erste-Person-Perspektive und die damit verbundene Singularität, ›Jemeinigkeit‹ des Selbstvollzuges«⁷⁸, zu verstehen. Werden kann also das Dasein, das Selbst, nicht aber das Subjekt. Wird diese Differenz eingeführt, dann ist zu verstehen, dass das konkrete, verkörperte Selbst sehr wohl subjektiviert werden kann. Das Subjekt unterliegt aber der Bedingung der Möglichkeit, sich zu dieser Differenz so zu verhalten, dass die dem Diskurs vorgelagerten Fähigkeiten des Sich-Verhaltens und der Spontaneität, der Möglichkeit einen Anfang setzen. Einzigartig, singular ist das Subjekt im *Vollzug* der verkörperten Existenz, welches Wendel als »Subjektivität« fasst. Allerdings geht Wendel mit einem weiteren Reflexionsschritt weiter als Butler. Denn dieser und nicht ein anderer Körper zu sein, was auch Butler sagen würde, ist etwas, das die Individualität ausmacht, nicht aber die Einzigartigkeit. Diese entspringt nämlich erst »der Irreduzibilität des Selbstvollzuges dieses und keines anderen verkörperten Daseins.«⁷⁹

Das Subjekt ist dann als das Prinzip all der Vermögen zu denken, die das verkörperte Selbst und seinen Selbstvollzug ausmachen, und zu dem Prinzip gehört die Freiheit hinzu, so bleibt offen, wie dieses Prinzip gegründet ist. In der Sprache und im Verständnis von Judith Butler ist das von ihr benannte Subjekt das aus dem Diskurs hervorgebrachte. Allerdings zieht sich wie ein roter Faden die Kritik an diesem Verständnis durch die Auseinandersetzungen mit Butlers Philosophie. Walter Schaupp schlägt deswegen vor,

»menschliche Subjekte als Wesen zu definieren, die erstens der Subjektivierung fähig sind, die zweitens in der Lage sind, jede Form ihrer konkreten

76 Vgl. S. Wendel: 2020a.

77 S. Wendel: 2020a, S. 227.

78 Ebd.

79 Ebd., S. 228.

Subjektivation zu transzendieren und bei denen drittens beides nicht mechanisch erfolgt, sondern als Ergebnis eines bewussten und reflexiven Verhältnisses zu sich und zur Welt und in diesem Sinne frei.⁸⁰

Für eine Weiterarbeit im theologischen Kontext hängt nun eine Menge an eben diesem Subjektbegriff, der die Fähigkeit des Anfangs, die Freiheit, mitdenkt. Von einem solchen Begriff werde ich im weiteren Verlauf schreiben. Mit ihm ist denkbar, dass das Subjekt sich zu sich selbst, zur Umwelt, aber auch zu einem religiösen Feld und einem transzendenten Wesen so verhalten kann, dass dieses Sich-Verhalten als ein je eigenes, entschiedenes und freies gedacht werden kann.

80 W. Schaupp: 2020, S. 171 [kursiv im Original].

E Herausforderungen für eine Theologie der Freiheit

Für die theologische Weiterarbeit mit den Theoremen Judith Butlers stellen sich die Ergebnisse und Anstöße für eine Theologie der Freiheit auf drei Ebenen dar. Diese bilden zugleich die Matrix einer möglichen Theologie der Freiheit: (1.) die subjektphilosophische, (2.) die gendertheoretische, und (3.) die methodologische Ebene.

1. *Die subjektphilosophische Ebene:* Diese Ebene stellt sich der Herausforderung, Butlers Subjektbegriff, wie er bisher von mir (re-)konstruiert wurde, um seine theoretischen Frageüberhänge und Desiderate erweitert, in ein theologisches Denken, – ein Denken, das seinerseits wiederum von bisher nicht reflektierten Voraussetzungen kommt –, einzubringen und zu dialogisieren. Methodisch wird die genealogische Kritik ebenso notwendig sein wie ein Diskurs über den Diskurs des Subjekts im theologischen Kontext. Die Bedingung der Möglichkeit des Subjekt Denkens ist durch den Diskurs selbst bereits durch Dezentriertheit postuliert worden und wirkt sich darüber hinaus in der Subjektivation ambivalent aus. Das Subjekt muss in den Diskurs eintreten, aus dem es hervorgeht. Wird dahingegen das Subjekt im Sinne der Freiheit gedacht, ergibt sich ein – auch transzendentallogisch – verändertes Verständnis: Denn diese Freiheit ist regelsetzend und systembildend zu denken. Damit wird dem Subjekt, wenn es zu sich als Bewusstsein kommt, seine eigene Freiheit deutlich. Indem die Freiheit sich selbst setzt und so zu sich kommt, eröffnet sich überhaupt erst die Möglichkeit, die Differenz in der Selbstsetzung als Reflexion zu begreifen und sich zu sich selbst, den Systemen und anderen Freiheiten unbedingt zu verhalten. In der Reflexion wird dem Subjekt die eigene Rolle im System bewusst und die Ambivalenz der Macht, von Judith Butler genauestens analysiert, wird deutlich. So ist zu verstehen, was Butler mit der Handlungsfähigkeit aus der Verletzung heraus auch meinen kann: Das zum Bewusstsein seiner Ausgesetztheit und Vermachtung ge-

kommene Ich ist aufgrund seiner Unbedingtheit der Freiheit, die sich von der realen Freiheit unterscheidet, handlungsfähig.

Das Ergebnis der kritischen Hinterfragung der Butler'schen Philosophie liegt ja genau dort: dass sie [Bs Philosophie] in ihrer Reflexion die Handlungsfähigkeit setzt, sie [die Handlungsfähigkeit] aber nicht zurückführen kann auf ein Vermögen im Subjekt, weil das zugleich wieder kausal abhängig und damit nicht frei ist.

Wahrscheinlich ist in diesem Dilemma der Grund für die problematische Rede über die Freiheit zu sehen, die das Werk von Butler durchzieht. Soll Freiheit nicht als Unterdrückung gedacht werden, sondern als solidarische, muss sie dergestalt gedacht werden können, dass in der solidarischen Freiheit sich darstellt, was Freiheit meint: das unbedingte Wollen des Anderen in der Anerkennung, die nur in Freiheit geschehen kann. Dass Subjekte sich in ihrer Freiheit fraglich erleben und das eigene Handeln nicht immer nachvollziehen können, hat Butler unüberbietbar dargelegt. Ebenso ist Butler in ihrer zuletzt stark gewordenen Betonung der Intersubjektivität zu folgen, aber zugleich mit der Differenzierung, dass die Subjekte – auch wenn sie in ihrer Subjektivität und Intersubjektivität gleichursprünglich sind – unterschieden und frei zu denken sind. Dass das Begehren nach Leben an der anderen Freiheit seine ethische Grenze hat, ist bei Butler eindrücklich zu lesen. In der Selbstwahl als Freiheit wird das Subjekt zuallererst auch schuldfähig – diese Differenz zu Butlers Theorie wird theologisch bedeutsam sein. Die Ambivalenz der Subjektivation wird mit ihrem sich für das Bewusstsein im Unbekannten verlaufenden Anfang der realen Geschichte des Ichs und damit seiner Nicht-Narrativierbarkeit und seiner daraus folgenden Ethik in der Intersubjektivität bis hin zur politischen Gestaltungsfrage für eine theologische Reflexion eine Hinterfragung werden, an der theologisch kein Weg vorbei führt, will man Theologie im Hier und Jetzt der Geschichte betreiben.

2. *Die gendertheoretische Ebene:* Judith Butler stellt dezidiert klar, dass es ohne die Reflexion über Gender keine Reflexion über den Menschen geben kann. Allerdings bleibt die Notwendigkeit zu klären, welchen Stellenwert *gender* in einem normativ-regulierenden Diskurs hat. So sehr also *sex*, *gender* und ihre Normen historisch sind und damit auch historisierbar, so sehr ist bereits der Diskurs und das regulative System, egal ob das analysierende oder subjektivierende, geschlechtlich geprägt und normiert. Butler geht also den kritischen Schritt über Michel Foucaults Thesen hinaus, der – so Butler¹ – Gen-

1 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 72.

der als eine Kategorie neben anderen auffasste. Butler hingegen ist entschieden der Meinung, dass jedes regulatorische System bereits genderspezifisch ist. Damit gibt es nicht nur kein Außen der Macht, wie Foucault postuliert, sondern dies bedeutet, »dass Gender sein eigenes, unverwechselbares regulatorisches und disziplinarisches Regime erfordert und einführt.«² Gender erweckt folglich den Anschein als etwas (fest) Gesetztes, das als regulierende Norm verstanden werden könnte. Damit normiert Gender die Diskurse und zugleich die Art und Weise wie das verkörperte Leben »lesbar« zu sein hätte. In kritischer Perspektive liegt aber *gerade* in dieser Verkörperung eine Chance, denn das »verkörperte Verhältnis zur Norm« verfügt »über ein transformatives Potential.«³ Denn nur auf diese, nämlich die verkörperte Weise, zeigt der Mensch, das – unter Umständen eben jenseits – der Norm andere Möglichkeiten sind. Diese anderen Möglichkeiten entspringen der Phantasie, die, so würde ich Butler lesen, die Fähigkeit hat, körperliche Erfahrungen zu deuten und sich zum vorfindbaren, begrenzten Leben kreativ und transformativ zu verhalten. Wäre dies eine Instanz, die jenseits des regulierenden Zirkels steht und agiert?

3. *Die methodologische Ebene:* Auf der nächsten Ebene geht es darum, die genealogische Kritik, so wie Butler sie von Nietzsche und Foucault her denkt, auf die theologische Theoriebildung anzuwenden. In jedem Thema ist also von der historischen Konstruktion des Inhalts auszugehen und ihn auf seine Entstehung hin zu analysieren, sodann die Relevanz und bleibende Bedeutung zu untersuchen, um die Entscheidung zu treffen, ob dieser Inhalt weitere Bedeutung haben kann. Diese Kritik setzt den zweiten Punkt voraus: dass Einsichten und Inhalte, Werte und Normen durch den Diskurs konstruiert sind. So heißt es, den Diskurs als Ort der Macht in seiner Produktivität und seiner zwangsläufigen Zitation ernst zu nehmen als das, was er ist: Ort der Macht und Konstrukteur der Normen, Träger der Normen in Sprache und ein Fluss, der durch Performativität und Zitation aufrechterhalten wird. Es ist keinem Subjekt möglich, nicht zu zitieren.

Was diese Bedingung der Möglichkeit, Subjekt zu sein und Erkenntnisse zu generieren für Theologie heißt, wird eine große Herausforderung sein. Deswegen sind die theologiegeschichtlichen Einfügungen und Konkretisierungen als Case Studies zu verstehen, die in der kritischen Analyse offenlegen, wie die Subjektivierung wirkt und welche Konsequenzen sie hat, die

2 J. Butler: 2009a, S. 73.

3 J. Butler: 2009a, S. 52.

allerdings im Laufe der Zeiten verschleiert werden und durch andere Begründungsfiguren ersetzt werden. Klassisches Beispiel für diese Verschleierung ist die Entscheidung zur auricolaren Beichte, also zur ›Ohrenbeichte‹, die nur noch durch die Tradition begründet wird.

Diese Dreier-Matrix zeigt sich sehr konkret im alltäglichen Leben, sie zeigt an, um welche Menschen getrauert werden darf, wer öffentlich erscheinen darf. Innerhalb einer genuin theologischen Reflexion aus katholischer Perspektive heraus zeigen diese drei Ebenen ihre Brisanz, weil auf jeder einzelnen Ebene die Desiderate offensichtlich sind und damit zugleich die Notwendigkeit, sich theologisch darüber Rechenschaft zu geben, ob und wie es eine Theologie der Freiheit geben könne, die die Trias von *Freiheit–Körper(Gender)–Macht(Kritik)* in ihre Grundlagen aufnimmt. Die Parrhesia Foucaults kann an dieser Stelle die hilfreiche Hermeneutik sein, um sich im katholischen Diskurs über Freiheit, Körper, Gender und Macht zu verhalten.

1. Dritte theologiehistorische Case Study: Gender und Freiheit in der Entwicklung des Frauen-Marienbildes

Die Aktualität der Gender-Theorien, wie sie von Judith Butler und anderen seit Jahrzehnten gefordert werden, kann einerseits an dem zu Beginn beschriebenen ›Backlash‹ und der forcierten Anti-Gender-Kampagnen gesehen werden. Andererseits wird die Aktualität in Form einer weiteren Negativ-Folie deutlich, wie sie sich in römischen Verlautbarungen findet.⁴ Untersuchungen zeigen, dass eine der Wurzeln dieses doppelten ›Backlash‹ auf gezielte Interventionen und Kritiken des Vatikan an der Frauenbewegung zu finden ist. Insbesondere die großen UN Konferenzen 1994/1995⁵ können als Symboldaten in der feministischen theologischen Forschung beschrieben werden.⁶ Denn sie stellen einen Wendepunkt in der religionspolitischen Landschaft dar, weil der Vatikan auf ihnen seinen Status als »Non member state« nutzte, um für seine eigene lehramtliche Linie einzutreten und zugleich andere von dieser zu überzeugen. Der Status des Non-Member-State bedeutet, dass

4 So in Querida Amazonia; aber auch im am 9. Juni 2019 vorgestellten Papier der Kongregation für Katholische Bildung: Congregation for Catholic Education: 2019.

5 Dies waren die International Conference on Population and Development (ICPD) in Kairo 1994 und die Fourth World Conference on Women in Beijing 1995.

6 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2020a; dies.: 2021.

der Vatikan Stimm- wie auch Veto-Recht in der Versammlung selbst hat. Die Interventionen des Vatikan im Vorfeld der UN-Konferenz 1994 in Kairo können in drei Formen beschrieben werden⁷:

1. in diplomatischen Versuchen, andere Staaten von der eigenen Position zu überzeugen;
2. an den drei Vorkonferenzen aktiv teilzunehmen und strittige Punkte in »eckige Klammern« zu setzen.⁸ Zur Arbeit im Vorfeld der Konferenz gehörte auch eine Öffentlichkeitsarbeit des Vatikan, die in ihrer Form als »fiery crusade« empfunden wurde, nämlich die UN-Konferenz als Zerstörer der Familie darzustellen;⁹
3. nutze der Vatikan seine Position auf der Konferenz, um wirkungsvoll diejenigen Positionen zu blockieren, die mit der eigenen Lehre nicht übereinstimmen. Am Ende stimmte der Vatikan dem Papier insofern zu, als dass die Vorbehalte im Anhang benannt wurden und eine nicht-konsensuale Abstimmung verdeutlichten.¹⁰

Weil die Interventionen des Vatikan massiv kritisiert wurden, war die Vorbereitung für die 1995 stattfindende *Fourth World Conference on Women* in Beijing vom Vatikan eskalationssensibler gestaltet worden.¹¹ Neben den schon benannten Strategien entwarf der Vatikan allerdings zwei neue: So schrieb Papst Johannes Paul II. im Vorfeld einen Brief an alle Frauen und er ernannte

7 Vgl. dazu die Untersuchungen von: M. A. Case: 2019, S. 640, 645, 638; S. Garbagnoli: 2016, S. 190; M. A. Case: 2016; G. Marschütz: 2017, S. 109-110; Y. Abdullah: 1996; D. E. Buss: 1998, S. 343.

8 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 48f: auf der Vorkonferenz im April 1994 kam es zu einem Eklat in dessen Folge über 100 Punkte in »square brackets« gesetzt werden mussten. Mit dieser Methode wird der Dissens zum Abstimmungspapier ausgedrückt und damit im Vorfeld bereits verhindert, dass es ein konsensuales Papier als Vorbereitungsdokument für die Versammlung geben kann.

9 Auch hier zusammenfassend: ebd., S. 1845-1847. Zu diesen Interventionen gehört ein Brief an alle führenden Staatsschefs, um vor den Beschlüssen der Konferenz zu warnen, ebenso die verbalen Angriffe auf die Position der USA im Blick auf Abtreibung als auch die versuchte Allianz mit islamischen Staaten, um die eigene Meinung durchzubekommen. Auch D. E. Buss: 1998, S. 343; www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1994. Leider ist der Text nicht mehr erreichbar. [Zugriff am 11.06.2019].

10 Vgl. D. E. Buss: 1998, S. 343; M. A. Case: 2019, S. 642; Y. Abdullah: 1996, S. 51f.

11 Vgl. D. E. Buss: 1998, S. 350f.; Y. Abdullah: 1996, S. 52.

die Jura-Professorin Mary Ann Glendon als Leiterin der vatikanischen Delegation.¹² Die Konferenz in Peking 1995 war dabei der historische Moment, an dem die Kritik am Gender-Begriff öffentlich formuliert wurde¹³. Weil der Gender-Begriff ein rein juristischer war, kann hier von einer Rezeption Judith Butlers nicht gesprochen werden.¹⁴ Wiederum trat der Vatikan am Ende der Erklärung von Beijing formal bei, aber wieder wurden Einschränkungen und Ablehnungen dem Dokument beigelegt¹⁵, die besonders den Begriff Gender hervorheben.¹⁶

Die Konferenz in Beijing ist auch deswegen relevant, weil auf ihr spezifische Konstrukte entworfen wurden, die seitdem wirksam sind. Auf der einen Seite wurde die Vorstellung entwickelt, es gäbe eine neue Kolonialisierung durch feministische Gendertheorien, die für die armen Länder so nicht versteh- und lebbar seien.¹⁷ Auf der anderen Seite wurde ein Frauenbild als ›das‹ katholische konstruiert, welches eine Art Zusammenfassung von vorherrschenden ontologischen Überzeugungen ist. Es zeigt sich nämlich eine erstaunliche Kontinuität der Texte, die sich vor 1995 gegenüber Frau und dem Feminismus ablehnend äußern und dies nach 1995 unter dem Oberbegriff ›Gender‹ wiederholen und ausweiten.¹⁸ Die lehramtlichen Dokumente,

-
- 12 Vgl. www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1995; Papst Johannes Paul II.: 1995; Y. Abdullah: 1996, S. 53; D. E. Buss: 1998, S. 345.
- 13 Zum Gender-Begriff gibt es unzählige Veröffentlichungen. Auffallend ist, dass die dritte Auflage des LThK diesen Begriff nicht führt. Eingeführt wurde er bereits Ende der 1960er Jahre als Unterscheidungskategorie von sex/gender (vgl. R. J. Stoller: 1968), als diese wird er weitestgehend verwendet, wenngleich es immer wieder zu einer synonymen Verwendung kommt, worauf M. A. Case: 2016, S. 157 aufmerksam macht. Sehr grundlegend: M. Scheer: 2013, S. 173-176, 185-186.
- 14 Vgl. M. A. Case: 2019, S. 642, 654f.; S. Garbagnoli: 2016, S. 192. Im *Beijing Report* unter *Annex IV* ist die Definition des auf der Konferenz verwendeten Begriffs zu finden.
- 15 United Nations: Report of the Fourth World Conference on Women, in: <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20ofull%20report%20E.pdf> [Zugriff am 11.06.2019].
- 16 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 54; D. E. Buss: 1998, S. 345, 348; M. A. Case: 2019, S. 643; I. Lenz: 2017, S. 32f.
- 17 Vgl. u.v. S. Garbagnoli: 2016, S. 190-193, 200; M. A. Case: 2011, S. 803, 807, 811-813; auch dies.: 2019, S. 643; M. A. Glendon: 1996. Diese Vorstellung einer Beliebigkeit ist seitdem fester Bestandteil katholischen Narrativs. Vgl. auch M. A. Case: 2016, S. 155f.; R. Ammicht Quinn: 2017, S. 75f. u.v.m.
- 18 Judith Butler äußert sich in J. Butler: 2009a, S. 292-296 und diskutiert die Interventionen des Vatikans im Zusammenhang mit der parallel stattfindenden Debatte um das Subjekt des Feminismus, das ein scheinbar eindeutiges Subjekt der Frau braucht.

die für eine Analyse von Belang sind, sind: *Inter Insegniore* von 1976, *Mulieris Dignitatem* von 1988, *Brief an die Frauen* von 1995, der *Brief der Glaubenskongregation zur Zusammenarbeit von Männern und Frauen* von 2004 und *Amores Laetitia* von 2016; *Male and Female he created them*¹⁹ sowie *Querdia Amazonia* 2020.

In diesen Dokumenten der letzten knapp 50 Jahre ist übereinstimmend zu lesen, dass in ihnen eine Natur und Würde der Frau herauskristallisiert werden kann. Allerdings mündet die Rede von der gleichen Würde, die Mann und Frau zukommt, nun gerade nicht in gleiche Rechte, sondern in Ungleichheit, denn die Würde verwirklicht sich »als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische ›Einheit in der Zweiheit‹ schafft«²⁰. Denn Mannsein und Frausein seien von Schöpfungsbeginn an verschieden und gehörten deswegen als ontologisch verschieden zur Schöpfung. Dies bedeute zugleich, dass sich von dort aus, also nur vom Schöpfungswillen des Schöpfers her ein »tieferes Verständnis der Frau« in ihrer Rolle in der Gesellschaft und Kirche ergibt.²¹ Ihre Rolle in der Gesellschaft fände die Frau vor allem als Mutter, dies entspräche ihrem biologischen und psychologischen Wesen in einem Maße, dass auch die der Arbeit nachgehende Frau sich dieser ontologischen Grundlage nicht entziehen könne. Im Papier der Glaubenskongregation ist zu lesen: »Man darf aber in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die Überschneidung von zwei Tätigkeiten — Familie und Arbeit — bei der Frau andere Merkmale annimmt als beim Mann. Deshalb stellt sich die Aufgabe, die Gesetzgebung und die Organisation der Arbeit mit den Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie zu harmonisieren.«²² Das frauliche Wesen sei vor allem ein Dasein-für-Andere, etwas, das bei den Menschen als Abbild Gottes wohl auch bei Männern vorfindbar sei, allerdings würden Frauen, weil sie »spontaner« mit diesen Werten übereinstimmen, für diese Werte in besonderer Weise ein Zeichen sein.²³ Die Rolle der Frau in der Kirche sei mariologisch zentriert. Denn, so das Papier weiter, Maria in ihrer annehmenden und hingebenden Haltung werde zum allumfassenden Vorbild für das Bild der Kirche als Braut als auch für die Antwort der Gläubigen auf den Ruf Gottes und Christi.

19 Congregation for Catholic Education: 2019.

20 Kongregation für die Glaubenslehre: 2004, Nr. 8.

21 Ebd., Nr. 11.

22 Ebd., Nr. 13.

23 Ebd., Nr. 14.

»Auch wenn es sich dabei um Einstellungen handelt, die jeden Getauften prägen sollten, zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt. So erfüllen die Frauen eine Rolle von größter Wichtigkeit im kirchlichen Leben.«²⁴

Deswegen nähmen Frauen einen wesentlichen Raum in der Kirche ein, auch wenn die Priesterweihe ausschließlich Männern vorbehalten sein werde.²⁵ Die gleiche Würde mündet aufgrund der Besonderheit – sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich in unterschiedliche Rechtslagen.²⁶ Der Text der Glaubenskongregation reflektiert dabei die besondere, ontologisch begründete Würde der Frau, wie Johannes Paul II. es in *Mulieris Dignitatem* ausgedrückt.²⁷ Um nun wirklich angemessen über den Menschen als Mann und Frau nachdenken zu können, müsse der Horizont des Wesens und Handelns von Maria als Grundlage genommen werden, denn wesentliche Aussagen über die Würde könnten nur in Verbundenheit mit Gott ausgesagt werden und Maria sei der Inbegriff dieser Verbundenheit. Deswegen ist sie der alles umfassende Horizont für Aussagen über den Menschen an sich und die Frau im Besonderen²⁸, denn, so in *Mulieris Dignitatem*, bei Maria befinden »wir [...] uns hier gewissermaßen am Höhepunkt und beim Urbild der personalen Würde der Frau«²⁹. Das Frausein habe andere Möglichkeiten als das Mannsein, deswegen könne die Frau sich nur auf dieser Grundlage verwirklichen, vor allem anderen warnt der Papst ausdrücklich. Dies seien, auch in der Ordnung der heterosexuellen Liebe, universale Aussagen über das Wesen und die Würde der Frau, denn so »stellt die Frau einen Eigenwert dar als menschliche Person und gleichzeitig als jene konkrete Person in ihrem Frausein. Das trifft auf alle Frauen und auf jede einzelne von ihnen zu, unabhängig von dem kulturellen Rahmen, in dem jede sich befindet, und unabhängig von ihren geistigen, psychischen und körperlichen Merkmalen, wie zum Beispiel Alter, Bildung, Gesundheit, Arbeit, verheiratet oder ledig«³⁰. Der »Genius« der Frau sei die besondere Fürsorge für das Leben.³¹ Der die

24 Ebd., Nr. 16.

25 Vgl. ebd.

26 Hierfür besonders B. S. Anuth: 2017.

27 Papst Johannes Paul II.: 1988.

28 Vgl. ebd., Nr. 5.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Vgl. ebd., Nr. 30.

Versammlung in Beijing 1995 begleitende Brief von Papst Johannes Paul II.³² betont die Würde der Frau in mehreren Abschnitten, bevor er in einer spezifischen Deutung der zwei Schöpfungsnarrationen die Frauen daran erinnert, dass sie, weil Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen habe, in eine grundlegende schöpfungsgewollte ontologische Komplementarität geschaffen worden seien, deren Ausgestaltung ihrer Würde entspreche.

»Frau und Mann ergänzen sich gegenseitig. Die Weiblichkeit verwirklicht das ›Menschliche‹ ebenso wie die Männlichkeit, aber mit einer andersgearbeiteten und ergänzenden Ausgestaltung.«³³

Die Frauen werden gebeten, über den Genius der Frau nachzudenken und diesen zu meditieren. Die Argumentation ist auch hier wieder marianisch: »Die Kirche sieht in Maria den erhabensten Ausdruck des ›Genius der Frau‹ und findet in ihr eine Quelle nicht versiegender Inspiration.«³⁴ Dabei sei der Dienst Mariens als Herrschaft und ihre Herrschaft als Dienst zu verstehen und in diesem Sinne mögen sich die Frauen in ihre Rolle einfügen, denn die »mütterliche Herrschaft Mariens«³⁵ geschehe im Dienen und der Unterwerfung unter den Heilsplan Gottes. Papst Franziskus stellt sich in diese Tradition, wenn er in *Amoris Laetitia* die Aussagen aus *Mulieris Dignitatem* wiederholt.³⁶ Erneut ist in diesem Dokument die Auseinandersetzung mit der Gender-Theorie erkennbar, die hier wiederum als Ideologie bezeichnet wird.

»Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet.«³⁷

Zugleich sind diese Aussagen logisch verknüpft mit den Hinweisen auf die neuen Möglichkeiten der Reproduktion, die die Generativität ebenfalls von Mann und Frau als Ehepaar abkoppelten. »Verfallen wir nicht der Sünde, den Schöpfer ersetzen zu wollen! Wir sind Geschöpfe, wir sind nicht allmächtig.«³⁸ Die Schöpfungsordnung sei von Gott gegeben und einzuhalten. Diese

32 Papst Johannes Paul II.: 1995.

33 Ebd., Nr. 7.

34 Ebd., Nr. 10.

35 Ebd.

36 Papst Franziskus: 2016, Nr. 173.

37 Ebd., Nr. 56.

38 Ebd.

Ideologie sei bereits in die Erziehung der Kinder eingegangen und würde die Trennung von sex und gender so propagieren, dass eine komplette Beliebigkeit die Folge ist, die eine Gesellschaft ohne jeden Unterschied zum Ziel habe, so das neue vatikanische Schreiben.³⁹

Der Genius der Frau – so kann zusammengefasst werden – sei eine ontologische Prädestination, die jedoch nicht mit einer biologischen Determinierung verwechselt werden dürfe, auf die Mutterschaft als weitreichende Symbolik einer das Frausein auszeichnenden »besonderen Aufnahmebereitschaft«. ⁴⁰ Weil das Frausein sich ontologisch und vom Schöpfer gewollt in den genuin femininen Bestimmungen von Mutterschaft als Aufnahme, Hingabe, Zurücknehmen und Nähren auszeichne, sei dem – bis hin zur Doppelidentität der arbeitenden Mutter – alles unterzuordnen. ⁴¹ Weiterhin bestehe im marianischen Prinzip die biblisch und essentialistisch begründete Limitierung innerhalb der Kirche, denn, so *Inter Insigniores*, »nicht einmal seine Mutter, die so eng mit seinem Geheimnis verbunden ist und deren erhabene Funktion in den Evangelien von Lukas und Johannes hervorgehoben ist, war mit dem apostolischen Amt betraut«. ⁴² Die besondere Gabe der Frauen münde – erneut – in besonderen Rechten und Pflichten, nicht aber in den gleichen Rechten.

»Was im Staat Diskriminierung wäre, gilt in der Kirche als Konsequenz der lehramtlichen Geschlechteranthropologie, die nach kirchlichem Selbstverständnis nicht bloße Meinung oder gar ›Erfindung‹ von Papst und Bischöfen ist, sondern deren geistbegabte Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann.« ⁴³

Die lehramtlichen Texte, die aus einem Zeitraum von 1988-2020 exemplarisch genommen wurden, deuten auf eine Kontinuität hin, die weit vor das II. Vatikanische Konzil reicht. Denn die Idee einer eindeutigen Wesensbeschreibung der Frau sowie der lebenspraktischen Konsequenz als Mutter und Jungfrau als auch Vorstellung einer Komplementarität, die aufgrund biologischer Differenz essentiell ist, sind Vorstellungen, wie sie im neuentdeckten Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts und dann im 20.

39 Vgl. Congregation for Catholic Education: 2019, Nr. 2.

40 Vgl. Papst Johannes Paul II.: 1988, Nr. 18.

41 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: 2004, Nr. 13.

42 Kongregation für die Glaubenslehre: 1976, Nr. 2.

43 B. S. Anuth: 2017, S. 172.

Jahrhundert in der Philosophie Edith Steins zu finden sind. Vor allem aber ist die marianische Perspektive hervorzuheben, denn sie ist in der Betonung von Maria als Hausfrau und Mutter auf der einen, als Sinnbild des Katholischen in Abgrenzung zum sogenannten Modernismus auf der anderen Seite für das 19. Jahrhundert stilbildend geworden.

Die theologiegeschichtliche Analyse dieser Texte kann als ein *erstes* Thema die Konzentration auf Maria in ihrer theologiegeschichtlichen Herkunft als auch in ihrer über die katholische Kirche hinausgehenden Bedeutung erhellend: Denn Konzentration auf Maria an den neuralgischen Punkten der Anthropologie und der Amtstheologie stellt eine Kontinuität her, die auch durch die Reformen des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) nicht unterbrochen wurde. Denn sie erinnert an die Frömmigkeit und Theologie des ›Marianischen Zeitalters‹, welches von 1854 bis 1950 angesetzt werden kann.⁴⁴

Im beginnenden 19. Jahrhundert hat die europäische Kirchenlandschaft tiefgreifende Veränderungen erlebt. Die Säkularisation von 1802/03, die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806 und der Wiener Kongress 1815 hatten gravierende Auswirkungen auf die Kirche, die umfangreich beschrieben worden sind.⁴⁵ Ich kann mich daher auf die geschlechtsspezifischen und mariologischen Auswirkungen, und damit zunächst auf den Binnenraum der katholischen Kirche, konzentrieren.⁴⁶ Denn dass Aufklärung und Säkularisierung, die Ausbreitung des Bürgertums und seiner Wissenskulturen einen deutlich stärkeren Einfluss auf Männer als auf Frauen hatte, ist hinlänglich bekannt.⁴⁷ Und als Folge dessen wurde den Frauen nicht nur ein eigener Raum persönlicher Religiosität, sondern eben auch eine eigene weibliche Öffentlichkeit in der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft eröffnet. Frauen hatten also, anders als Männer, durchaus ein vitales Interesse daran, religiös zu bleiben, weil die Kirche ihnen eine Wahrnehmung und Bewegungsfreiheit eröffnete, die ihnen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verwehrt blieben.⁴⁸

44 Vgl. exemplarisch B. Schneider: 2013; A. Holzem: 2015b, bes. S. 992-1000; auch: Schreiner: 1994; Scheer: 2006.

45 Vgl. bes. A. Holzem: 2015b; ders.: 2013, S. 18.

46 Ich danke Andreas Holzem, für seine Hinweise auf Manuel Boruttas Veröffentlichungen sowie Korrekturen der ersten Fassung dieses Abschnittes.

47 Vgl. Th. Mergel: 1995, S. 24-25. Besonders auch: M. Borutta: 2010a; ders.: 2014.

48 Vgl. Th. Mergel: 1995, S. 27.

Allerdings ergab sich daraus für die katholische Kirche ein grundlegendes Problem, denn sie war bis dahin als »Kirche des Adels und der Mächtigen [...] mit einer ausschließlich männlich geprägten politischen und gesellschaftlichen Ordnung verbunden«. ⁴⁹ Andreas Holzem macht darauf aufmerksam, dass um 1800 der finale Sieg des bürgerlichen Diskurses über den adeligen Geschlechterdiskurs wahrzunehmen ist. Konkret wurde dadurch dem adeligen Diskurs und seiner performativen Praxis einer pluraler gelebten Sexualität und Geschlechtlichkeit die Akzeptanz entzogen. Der katholische Adel, wie auch Königs- und Kaiserhäuser ⁵⁰, kopierte das bürgerliche Modell und war damit Teil eines Diskurses bzw. Mentalitätseinstellungen des Zeitkontextes, der eine mariologische Überhöhung erfuhr. Faktisch wurde das bürgerliche Modell für die erstarkende ultramontane Bewegung plagiiert. Die Kirche des frühen 19. Jahrhunderts war weder theologisch noch seelsorglich auf eine Situation vorbereitet, in der Frauen durch die Abwesenheit von Männern in eine zahlenmäßig dominierende kirchlich-gesellschaftliche Öffentlichkeit gelangten, wie dies Rudolf Schlögl für die Bruderschaften und das Wallfahrtswesen zu Beginn des 19. Jahrhunderts nachweisen konnte ⁵¹. Es gab keine konstruktive kirchliche Idee, wie diese weibliche Selbstermächtigung theologisch reflektiert und seelsorglich umfassen werden könnte. Hier bot die offenkundige Feminisierung des Religiösen und der Kirche eine mehrfache Chance: Indem man Frauen in den Mittelpunkt stellte, konnte man ihnen die Aufgabe und Verantwortung übertragen, Kinder wie Ehemänner kirchlich zu binden oder idealerweise zurückzuholen. ⁵²

Um zu verstehen, warum das so war, müssen wir uns die *erste* Transformation des Marienbildes ⁵³ im 19. Jahrhundert anschauen, nämlich von der Marienfrömmigkeit in all seiner barocken Prachtentfaltung hin zur Verehrung der »aufgeklärten« Maria als »tugendsames Hausweib«. Gerade nämlich die Intention der Aufklärung, die Marienfrömmigkeit zu entslacken und in eine Tugendethik zu verwandeln, hatte Maria in eine für Frauen relevante lebensweltliche Realität geholt. Theologisch war allerdings eine tiefreichende

49 Th. Mergel: 1995, S. 28.

50 Ich danke Angelika Wulff für die Erweiterung dieser Perspektive sowie für das Beispiel von Königin Louise mit dem sie mir die geradezu kleinbürgerlich wirkenden Sorgen der Königin um ihre Kinder in ihren Briefen in Erinnerung gerufen hat. (Vgl. auch: <http://www.vr-elibrary.de/doi/abs/10.14220/9783847098133>).

51 Vgl. Schlögl 1995, S. 23-25.

52 Vgl. u.v. M. Borutta: 2010a, S. 25; Th. Mergel 1995, S. 28.

53 Vgl. K. Schreiner 1994, 374-414; M. Scheer: 2006; M. Borutta: 2010a.

Veränderung der anthropologischen Grundlagen notwendig. Denn die negative Anthropologie der Frau war über die Jahrhunderte hinweg so stark durch den »augustinischen Sexualpessimismus« geprägt, dass sie kaum ein anderes Bild zeichnen konnte »als eine für die Sünde und die Verführbarkeit durch den Teufel besonders anfällige Kreatur«. ⁵⁴ Denkbar war ein Leben der Frau als Sünderin und Büßende, als Fromme und Jungfrau in Askese und Gebet, hierfür eigneten sich Vorbilder heiliger Frauen als Nonnen insbesondere. Aber es gab eben kein Vorbild für Frauen in bürgerlicher Existenz, denn diese waren durch ihre Sinnlichkeit und Körperlichkeit selbst für ihre eigenen Ehemänner eine Quelle unübersehbarer Gefahren. ⁵⁵ Vorsicht war deswegen selbst noch den frömmsten Frauen gegenüber geboten: Ihre Religiosität musste genauestens kontrolliert werden, um die vermutete besonders sinnliche Spiritualität in der Reinheit zu wahren. ⁵⁶ Hier bot die katholische Aufklärung nun perfekte Rollenmodelle für ein bürgerlich-katholisches Frauenbild. Die ultramontane Bewegung konnte sich also sowohl auf das Marienbild als auch auf das Bild der verbürgerlichten katholischen Frau ohne große Spannungen einlassen. ⁵⁷

Die Geschlechtlichkeit bekam eine mehrfache Brisanz in dem Moment, in dem Frauen in den Mittelpunkt kirchlichen Machterhaltungsinteresses rückten. Denn es wurden Diskurse bemüht, die zum Teil gegenläufige Argumente entwickelten und eine Geschlechtskonstruktion hervorbrachten, die bis heute wirksam ist. Die besondere Emotionalität ›der‹ Frau wurde als konstitutiv für die Religiosität verstanden – ›der‹ Mann als rational dagegen gesetzt. Religion war damit emotional und feminin; Staat, Politik, das ›Draußen‹ rational und männlich, ein bis heute binnenkatholisch und konservativ wirksames Argument! ⁵⁸ Dieses polare Geschlechterverständnis hatte sich bereits in der Aufklärung formiert und wurde mit der Natur des Mannes als vernünftig, mit der Natur der Frau als emotional verbunden gedacht. Dabei wurden Gefühle, weil auch sie dem Mann erlaubt waren, gegendert, so dass dem Mann

54 R. Schlögel: 1995, S. 17.

55 Hierzu Referenzen bei R. Schlögl: 1995, S. 28-29.

56 Vgl. Schlögl: 1995, 17.

57 Ansätze hierfür sind sowohl in der Predigt und Pastoral, so bei Ignaz Heinrich Karl Freiherr von Wessenberg, als auch in der Tübinger Theologie zu finden: Michael Sailer, Johann Sebastian Drey sowie beim jungen Adam Möhler.

58 Hier besonders M. Borutta/N. Verheyen: 2010b, S. 11-39. Begründet wurde dies also von der Abhängigkeit der psychischen von den physischen Eigenschaften ›der‹ Frau, bereits in der Hausväterliteratur konfessionsübergreifend als ein wirkmächtiger Diskurs vollständig entwickelt.

vor allem Wut, Zorn und Aggressivität, der Frau Mitleid vorbehalten war.⁵⁹ Hier hat nicht nur die uns geläufige Ideologie der Häuslichkeit und Sittlichkeit ihren Ursprung, sondern auch die essentialistisch gegenderten Gefühlszuschreibungen.⁶⁰ Die Sphäre der Öffentlichkeit und der Privatheit wurde vergeschlechtlicht und die Möglichkeiten von Frauen aufgrund ihrer biologischen Disposition in den Binnenraum der Familie verwiesen. Dies ist weit über den katholischen und deutschen Raum hinaus wirksam. Peter Van der Veer⁶¹ verdeutlicht diese Verschiebungen in seiner soziologisch-historischen Studie über die Bedeutung der Religion in Großbritannien und Indien. Er beschreibt die Interdependenz zwischen der Kolonie und den Kolonisierenden und markiert dadurch, dass insbesondere die Geschlechterfrage die Beziehungen der Macht signifiziert. Die viktorianische Periode charakterisiert die Frau als den »Engel im Haus«. Die korrupte Welt brauchte das feste Fundament und den Schutz der moralisch intakten Familie, die religiös von den Frauen geleitet wurde.⁶²

Wirklich bemerkenswert sind die Interdependenzen zwischen der Kolonie und den Kolonisierenden, die Van der Veer aufdeckt, so dass sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Form des von ihm so benannten »muskulären« Christentums herausbildet, die die Männlichkeit des Christentums in der Öffentlichkeit gegen die Sorge, durch den Kontakt zur »Kolonie« als dem feminin angesehen »Orient« femininisiert zu werden, betont. Dieses Motiv wird im Antikatholizismus wieder auftauchen.⁶³ Ute Gause und Benedikt Bauer haben auf die nachreformatorischen Bemühungen hingewiesen, die ein »regulierendes Schrifttum« hervorgebracht haben, »das ›Männer‹ und ›Frauen‹ als ›Ehemann‹ und ›Ehefrau‹ die neu instituierten Normierungen des *sexed/gendered body* einschreiben möchte«, die sogenannte »Hausväterliteratur«.

»Hier wird dem lesenden reformatorischen Subjekt das heteronormative Gesellschaftsmodell auf der Basis der *Oeconomia*, also des Hausstandes, erläutert, hier wird reguliert, wie ein ›guter‹ frommer Ehemann und wie eine ›gute‹ fromme Ehefrau sich zu verhalten habe.«

59 Vgl. M. Borutta/N. Verheyen: 2010b, S. 12.

60 Vgl. M. Do Mar Castro Varela/N. Dhawan: 2020, S. 70f.

61 P. Van der Veer: 2001.

62 Ebd. S. 83-84.

63 Vgl. M. Borutta 2010a.

Dies war einerseits nach innen notwendig für die »interne (hetero)normative Stabilisierung der reformatorischen Subjekte«⁶⁴, sondern auch als Abgrenzung und Kritik an den spirituellen Gruppen, die sich innerhalb der Kirchen der Reformation bildeten und nicht der Norm entsprachen, so wie die Täufer. Zugleich wurde diese Abhängigkeit und Aufteilung von Physis und Wesen katholisch theologisch überhöht, indem die Physis als schöpfungstheologisches Argument für den Ausschluss von kirchlichen Ämtern und für die Unterordnung unter den Mann bemüht wurde, wie es etwa das Kirchen-Lexikon von 1852 tat.⁶⁵ Dennoch wurde die Frau in ihrem besonderen und unverstellten Zugang zum Religiösen aufgewertet; ein Zugang, der aber in eine religiöse und professionelle Kontrolle gebracht werden musste, denn einer zu starken Schwärmerei oder zu intensiven mystischen Erfahrungen mit körperlichen Auswirkungen mussten Grenzen gesetzt werden, damit die weibliche Religiosität funktional und kontrollierbar blieb.

Die Romantik nimmt hier sicherlich eine Scharnierfunktion ein. In seinen Untersuchungen zum Antikatholizismus verdeutlicht Manuel Borutta, dass der Katholizismus durchaus eine Anziehungskraft für Romantiker:innen hatte, gerade weil der Katholizismus als das Andere der Moderne verstanden wurde. Dabei fungierte ›der‹ Katholizismus gerade nicht als ein eindeutig konfessionelles, sondern als »transkonfessionelles System religiöser Orthodoxie und Reaktion.«⁶⁶ Als solches wurde er mit dem Orient gleichgesetzt und dies hatte auch zur Folge, dass er als Objekt des Sehnsens zugleich aus der deutschen Kulturnation ausgeschlossen wurde. Das beginnende 19. Jahrhundert verzeichnet also eine Orient-Schwärmerei unter den Romantiker:innen. Diese kann sich in Deutschland, aufgrund der späten Kolonialisierung, anders entwickeln als z.B. in Frankreich oder England. Allerdings ist diese Schwärmerei als nicht weniger unschuldig zu betrachten, denn sie reproduziert dieselben kolonialisierenden Machtverhältnisse und Interpretamente wie in den realen Kolonien.⁶⁷ Hier wiederum konnte der Katholizismus in einem regelrechten ›catholic turn‹ – als innerer Orient, dazu später mehr – hohe Attraktivität entfalten, bis zur Gleichsetzung der Romantik mit dem Ka-

64 B. Bauer/U. Gause: 2020.

65 »das recht Gebiet der Frauen sei das häusliche Leben, so sie in stiller Unterordnung mit allem Fleiße walten sollen«. F. Laufköther: 1852, S. 820f.

66 M. Borutta 2010a, 62.

67 Vgl. ebd., 62-63.

tholizismus von Eichendorf im Jahr 1847.⁶⁸ Allerdings ist es weniger der reale Katholizismus, so wie es weniger der reale ›Orient‹ ist, der anzieht und dargestellt wird, sondern ein historisierter und stilisierter. Das katholische Andere wird aber auch, insbesondere in der Beschreibung der Frauen, infantilisiert und pathologisiert, in einer deutlichen Parallele zur Aufklärung.⁶⁹

Doch zurück zum Thema: Das theologisch Spannende ist hier aber weniger, dass die Umbruchzeit ›um 1800‹ etwas Neues hervorbrachte, sondern was die entstehende ultramontane Bewegung, bis Mitte des 19. Jahrhunderts (also als sie noch nicht fest im Sattel war), aus dem gemacht hat, was ihr auf dem Silbertablett serviert worden war. Erst in diesem Sinne kann die Idee der Hausfrau und Mutter in ihrer mariologischen Grundlegung eine ekklesiologische Wirkung entfalten!

Hier kann zurecht von einer *zweiten* Transformation gesprochen werden. Das vermenschlicht-aufgeklärte Bild Marias und das Frauenbild verschmelzen gewissermaßen zu einer neuen Biografie als Hausfrau und Mutter. Hinter dem Aufschwung der Marienverehrung im 19. Jahrhundert steckt also durchaus mehr als die übliche Deutung eines neuen Aufkommens von Volksfrömmigkeit.⁷⁰ Die soziale Feminisierung des Religiösen im beginnenden 19. Jahrhundert ließ Maria zum ›Vorbild eines biedermeierlichen Ideals von Weiblichkeit‹ werden, das Standards setzt und den Bewegungsraum für Frauen in der Familie und der Gesellschaft fortan bestimmt.⁷¹ Die Verschmelzung der ›aufgeklärten‹ Maria und der verkirchlichten Frau in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist ein wirkmächtiger Teil einer Entwicklung der Geschlechterverhältnisse, die weit über das kirchliche oder sogar das europäische Feld der Geschlechterbeziehungen hinausgeht und Diskurse bis heute prägt. Gerade aber diese hypervisible Körperlichkeit Mariens sowie der Frauen und des sich entwickelnden kolonialen ›muskulären‹ Christentums in der Paradoxie einer erneuten Feminisierung des katholischen Klerus (und der katholischen Kirche) stellt ein Forschungsfeld dar, dass in dieser Komplexität noch nicht umfassend angegangen worden ist.⁷² Van der Veer⁷³ legt in seiner

68 Vgl. ebd., 64.

69 Vgl. ebd., 65.

70 So Peter Walter im Lemma ›Marienfrömmigkeit‹, siehe: P. Walter/H.-J. König: 2019. Ähnlich sind diese Beiträge gehalten: Cardinal L. Scheffczyk: 2002; P. Vrankic: 2002.

71 Vgl. A. Holzem 2015b, 997.

72 Vgl. M. Do Mar Castro Varela/N. Dhawan: 2020, S. 70

73 Vgl. P. Van der Veer: 2001, 83-94.

Gegenüberstellung differenziert dar, wie sich die Muster der christlichen im Gegenbild zur hinduistischen Männlichkeit als eine Notwendigkeit, zu einer klar umschriebenen religiös wie nationalen Identität zu kommen, die moralische Integrität einschließt, ausbildeten. Um dem Vorwurf des Femininen zu entkommen und zugleich klar britisch zu sein, sind spezielle Sportarten (so Cricket oder Rugby als »place of real Christian Salvation«⁷⁴) als auch religiöse Ertüchtigungen, wie sie bei den Pfadfindern üblich waren, in dieser Linie zu sehen. Zudem musste die Möglichkeit von Sport in ein religiöses System, das Sport nicht guthieß, eingebaut werden. Aufhorchen lassen sollte die Rekonstruktion des Aufstands von 1857-1859⁷⁵, denn dort – so Van der Veer – wurde die Umschreibung der gefährdeten weißen Frau durch unzivilisierte nicht-weiße Männer geboren.

»It was their sexual violation of the ›purity‹ of the Victorian ›angel in the house‹ that unleashed a hysterical, sexualized, and racialized hatred against the Indian native.«⁷⁶

Als christliche Helden wurden Missionare in den Kolonien gefeiert und in profaner Form wurde diese Heldenhaftigkeit in einer Mischung aus Disziplin und Ertüchtigung umgesetzt. Dafür eignete sich Sport, der zugleich als Teil einer Bildungsstruktur in eine missionarische Ausbildung integriert wurde. Im

74 Ebd., S. 92.

75 Im Jahr 1857 gab es je nach Geschichtsschreibung den ersten Unabhängigkeitskrieg in Nordindien oder aber die »Indian Mutiny«. Wesentliche für die Rekonstruktion ist die Ausgiebigkeit der englischen Zeitungen, die über die Grausamkeit gegenüber Frauen und Kindern berichteten. Die aufständischen Soldaten – entzündet hatte sich der Aufstand an einer Reihe von Ereignissen, zu denen vordergründig ein Schmierfett (u.a. Schweinefett) für Gewehrkugeln gehörte, welches die aufständischen Soldaten dazu zwang, ein religiöses Tabu zu brechen, da sie den Kontakt damit nicht vermeiden konnten, als auch die Bestrafung durch Tod eines indischen Soldaten – wurden medial als nicht zu zähmende Wilde präsentiert. Sowohl die Meuterei als auch das die Folgen der grausamen Unterdrückung veränderte die Narration, so van der Veer, einerseits der britischen Regierung gegenüber der indischen Kolonie, andererseits des religiösen Selbstverständnisses der Mission. War schon vorher Krieg akzeptabler geworden, wurden nun sowohl die kriegerische Handlung als auch ein moralisch einwandfreies männliches Ideal des Helden und Krieger salonfähig. Die Anstrengung der Zivilisierung durch Mission, so van der Veer, war misslungen: »the natives of India proved to be as heathen and barbaric as beofre. Their immoral nature showed itself especceially in the atrocities inflicted on defenseless, British women« (ebd., S. 86).

76 Ebd., 86.

kolonialen Diskurs steht dahinter die Notwendigkeit, gegenüber einer nicht zu bändigen Männlichkeit eigene moralische Stärke und männliche Kraft zu setzen. Schüssler-Fiorenza⁷⁷ stellt die These auf, dass durch die Privatisierung von Religion die Geistlichkeit die privilegierte gesellschaftliche Position verlor und zunehmend mit den Damen der Gesellschaft auf eine Stufe gestellt wurden. Die Notwendigkeit einer verstärkten Betonung der Männlichkeit sei die Folge, so Schüssler-Fiorenza, die – ihrer Meinung – nach bis heute ein Grund für die Diskussionen um die Zulassung von Frauen zum Amt sei. Die entstehenden Männlichkeitsdiskurse in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten reagieren also durchaus auch auf eine gewisse Feminisierung des Religiösen sowie auf eine Diffamierung des Femininen als Gefährdung des Männlichen. Für die katholische Kirche wird sich diese Spannung durch die erstarkende ultramontane Bewegung als auch der zunehmende Kulturkampf noch weiter zuspitzen.

Werden diese Themen erneut für die katholische Kirche zugespitzt und die genuin ekklesiologische Perspektive eingenommen, bekommt Maria eine weitere Bedeutung, die als eine *dritte* Transformation verstanden werden kann, die eng mit diesen beschriebenen und vielfältigen Geschlechterdiskursen zusammenhängt: Auch für Männer war der Marienkult attraktiv als ein Medium der (gewaltfreien) Gegenwehr gegen Staats- und Polizeiwillkür, denn als Idealtypus Mensch galt der weiße, männliche, liberal-aufgeklärte, wissenschaftsgläubige Bürger mit allen kultur-kolonialen Ingredienzien, der eben auch kritisch auf die mariologische, klerus-hörige, verweiblichte katholische Kirche und ihre Männer hinabschaute.⁷⁸ Die Konsequenz der ›Orientalisierung‹ des Katholizismus bildet im langen 19. Jahrhundert unterschiedliche Intensitäten aus, die aber alle die Grundtendenz betonen, dass die Katholiken zu zivilisieren seien um die Nationenbildung zu vollenden.⁷⁹ Für die progressiven, liberalen und aufgeklärten Kräfte wurde die Art und Weise, wie sich die katholische Volksfrömmigkeit ausprägte, insbesondere die Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier im Jahr 1844 als auch die verstärkten marianischen Spiritualität, zur Quelle harscher Kritik. Katholiken konnten auf eine niedere Kulturstufe gestellt werden. Anziehend blieben jedoch weiterhin die religiösen

77 Vgl. E. Schüssler-Fiorenza: 2001, S. 35f.

78 So zum Beispiel der Protest gegen die preußische Polizei in Marpingen: vgl. A. Holzem: 2015b, S. 998.

79 Vgl. M. Borutta: 2010a, S. 151.

Frauen, waren sie doch sinnlich, exotisch und erotisch zugleich, aber auch eine mögliche Quelle des religiösen Wahns, der ansteckend sein könnte. Somit wurden sie weiterhin dämonisiert. Dies ist übrigens keineswegs ein europäisches Phänomen, wie Elizabeth Johnson aufzeigen kann.⁸⁰ In der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen theologischen Herausforderungen der Gottesrede macht sie auf die besondere Situation der Latina/o Theologie in den USA aufmerksam. Interessieren soll hier der historische Kontext der sogenannten ›zweiten Eroberung‹ mit den kolonialen Implikationen, die parallele Strukturen zur innereuropäischen Beurteilung des Katholizismus verdeutlichen: Denn die ›zweite‹ Eroberung im 19. Jahrhundert, als die Vereinigten Staaten ihre Grenzen durch Militäraktionen, aber auch durch Annexion und Kauf ausweiteten, besaß eine implizite theologische Bedeutung. So verlor 1848 das besiegte Mexiko die Hälfte seines Gebietes an die USA, also das heutige Kalifornien, Arizona, New Mexiko, große Teile Colorados, Nevadas, Utas. Der Vertrag legalisierte zudem die Annexion von Texas. Der Krieg mit Spanien führte dazu, dass 1898 die amerikanische Hegemonie auf Kuba und Puerto Rico ausgeweitet wurde, ohne dass diese in die Staaten einbezogen wurden. Diese zweite Eroberung führte aber zur Oktroyierung der politischen, ökonomischen und sozialen Systeme, die die Hispanics an den Rand der Gesellschaft stellten. Denn diese bestehenden religiösen Kulturen, die eine eigene Form der Katholizität ausgebildet hatten, befanden sich in einer direkten Konfrontation mit der christlichen protestantischen europäischen Kultur, deren Avantgarde eine beharrliche Abneigung gegen die papistischen, degenerierten und gemischtblütigen Menschen zum Ausdruck brachte.⁸¹ Auch hier ist die katholische Volksfrömmigkeit ein Stein des Anstoßes. Jedoch bildet diese, so Johnson sehr deutlich, in sich bereits einen rassistischen Kontext ab. Gerade in der diskriminierten und unterdrückten Situation bekommt die praktizierte Volksfrömmigkeit, die sich durch symbolische Ausdrucksformen der göttlichen Präsenz versichert (also Altäre; Kreuze, Madonnen, große Prozessionen), eine Überlebensbedeutung. Historisch ist es eine von Laien geschaffene Spiritualität.

»Man erhält Wissen, indem man auf affektbezogene Weise an den Symbolen und Ritualen teilnimmt. Daraus ergibt sich nicht vorrangig ein Kopfwissen von Glaubenssätzen – obwohl sein doktrinäres Repertoire breit und tief

80 E. Johnson: 2007.

81 Vgl. ebd., 200ff.

ist –, sondern das Gefühl des persönlichen Vertrauens und der Liebe zu Gott, der die Quelle des Bestehens der Gemeinschaft ist.«⁸²

Dieser Glaube war nicht nur für alle verfügbar, sondern auch von allen lebbar. Denn – und hier greift der interne Rassismus des Katholizismus – der ordinierte oder professionelle Klerus war kaum vorhanden. Im Zeitalter der Kolonialmächte gab es gute Gründe dafür: große geographische Distanzen mussten überwunden werden und europäische Kleriker waren nicht in großer Zahl vorhanden. Der kirchliche Rassismus aber erlaubte es den indigenen oder mestizo/mulato Männern nicht, kirchliche Ausbildungsstätten zu besuchen. Von Frauen ganz zu schweigen. Hier treffen also mehrere Diskriminierungsmomente des Rassismus ineinander und verschärfen den bestehenden kolonialen Diskurs gegenüber dem Katholizismus. Borutta wiederum führt an vielfältigen Beispielen genau diese Dynamik aus: dass der Katholizismus als »Exotisch, primitiv, barbarisch« beschrieben wird⁸³ und wie parallel dies zur Beschreibung der kolonialisierten Räume der außereuropäischen Welt gelesen werden kann.

In diesen konkreten politischen wie sozial-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bekam Maria diese neue, erweiterte, bereits als dritte Transformation benannte, Bedeutung: In Deutschland wurde Maria selbst zu einem Medium des politisierten Mystizismus stilisiert, was notwendig war, um die konservative Volte gegen die Französische Revolution zu befeuern. »Marienlieder, -gebete und -medaillons wurden zu einer kollektiven Quelle der Versicherung gegen den gesellschaftlichen Umbruch und die nach 1850 aufbrechenden Kulturkämpfe.«⁸⁴

Das Neue aber an den drei großen Transformationen ist weniger die vordergründig betonte Verbürgerlichung der Frau und ihre Verhäuslichung, sondern die mit der Marienfrömmigkeit transportierte ekklesiologische und politische Dimension. Diese bewegt sich weit über den Katholizismus und Europa hinaus! Hinter diesen einzelnen Beschreibungen und Befunden steht eine sehr grundsätzliche Frage: Was ist die Moderne und wie wird sie gebildet?

Wiederum sind hier die Untersuchungen von Manuel Borutta sehr aufschlussreich. Er macht nämlich auf die folgenreiche Entwicklung aufmerksam, die die Interpretation der Moderne im Singular nach sich gezogen hat.⁸⁵

82 Ebd. 205.

83 M. Borutta: 2010a, S. 41.

84 A. Holzem: 2015b, S. 998.

85 Vgl. M. Borutta: 2010a, S. 48.

Weil Moderne bereits im 19. Jahrhundert als die *eine* Moderne angesehen wurde, die vor allem durch die Dimension des Fortschritts und der Säkularisierung geprägt war, konnte sich diese Deutung bis heute fast ungehindert durchsetzen. Im Kulturkampf ging es dabei sowohl für Liberale als auch für Ultramontane um einen Krieg oder eine Entscheidungsschlacht zwischen ›der‹ Moderne und ›dem‹ Mittelalter, also zwischen Fortschritt und Tradition. Die Dichotomie, die zwischen Katholizismus und Moderne postuliert wurde, hat laut Borutta eine lange Geschichte, die sich unter anderem darin zeigte, dass seit der Aufklärung der Katholizismus aus der europäischen Geschichte und auch aus der Zivilisation ausgeschlossen wurde. Boruttas Einsichten sind dabei weniger, dass diese Dichotomie kritisch hinterfragt werden muss, sondern dass sich hier Logiken finden, wie sie in der Kolonialisierung entwickelt und angewendet wurden und darin ein Gendering vornehmen. Das moderne Konzept von Kultur ist in sich bereits ein Konzept der Abgrenzung gegenüber der als ›anders‹ und ›fremd‹ zu beschreibenden Kolonien, die ja nur Kolonie als fremde sein konnten – jedenfalls insbesondere in der Kolonialzeit. Dieses Konzept wurde auch auf den Katholizismus angewendet.⁸⁶ Borutta verweist hier auf die Reisebeschreibungen von Fridrich Nicolai, die stilbildend geworden sind und exakt den Duktus der außereuropäischen Entdeckungsreisen bedienten, allerdings insbesondere Süddeutschland und Österreich beschrieben. Diese Beschreibungen können durchaus, so Borutta, als »innerdeutsche Kolonialphantasie« verstanden werden und sind von den wesentlichen Signaturen der europäischen Aufklärung geprägt.⁸⁷ Ein weitere Bestandteil eben dieser Signatur ist nämlich die Identifikation des wirtschaftlichen Erfolgs mit der Konfession, etwas, was die Weber'sche These vorarbeitete. Borutta kann jedoch auch nachweisen, dass weitere Merkmale für die Beurteilung ebenso wesentlich waren, nämlich Rasse, Klasse und Geschlecht. Die beschriebenen ›nikolaischen‹ Katholiken erscheinen nicht als eine rein konfessionell katholische Gruppe, sondern als Menschen der niederen Klassen und der unzüchtigen Frauen.⁸⁸ Die Logik dieser Reisebereiche wird zu strukturellen Merkmalen kolonialer Ethnographie ausgebaut, nämlich *erstens* die Enthistorisierung, in dem die betreffende Kultur als statisch beschrieben wird; *zweitens* wird die Kultur exotisiert und somit als das Andere des aufgeklärten Abendlandes gedeutet; *drittens* geschieht eine Essentialisierung, indem das Fremde/Andere

86 Vgl. ebd., S. 50.

87 Ebd., 51.

88 Vgl. ebd., S. 53.

mit der Natur gleichgesetzt wird.⁸⁹ Diese Merkmale werden nun alle auf den Katholizismus angewendet, so dass dieser als eine innere Kolonie der Aufklärung verstanden werden konnte.

Über Borutta hinaus wird man sagen können, dass die Frauen innerhalb des Katholizismus selbst nun wieder als eine eigene »Kolonie« konstruiert werden, nur nicht mit dem Bedürfnis, diese aufzuklären, sondern sie zu zähmen und im Rahmen des herrschenden Diskurses als untergeordnet zu klassifizieren. Diese Forschungsperspektive müsste weiter ausgebaut werden. Deutlich sollte werden, dass die Genese ›der Moderne‹ nur auf der Logik des Ausschlusses der ›Nicht-Moderne‹ geschieht und insbesondere dem Katholizismus jegliche Modernität abgestritten wird.

Erstens wurde vor allem verdeutlicht, wie und vor allem warum das kirchliche Marienbild im frühen 19. Jahrhundert eine grundlegende Transformation durch die Aufklärung und das seelsorgliche Plagiat der ultramontanen Bewegung durchlaufen hat. *Zweitens* stand die antikatholische Logik aufgeklärt, aber auch romantischen Denkens im Mittelpunkt, der den Katholizismus der Volksfrömmigkeit und entwickelnden ultramontaner Ausprägung in kolonialer Logik beschrieb und darin ein spezifisches Zusammenwirken und Rasse, Klasse, Gender und Religion entfaltete. Insbesondere die marianische Frömmigkeit in ihrer papal-klerikalen Ausprägung wurde dabei besonders negativ beurteilt. In diesem Teil soll es nun, *drittens*, stärker um die innerkatholischen Konsequenzen der beschriebenen Transformationen des Frauen- und Marienbildes gehen.

Ihren Höhepunkt fand die kirchliche Entwicklung im bereits genannten ›Marianischen Zeitalter‹, das mit dem Mariendogma von 1854 seinen Anfang nahm und fast 100 Jahre lang als Katalysator ultramontaner Frömmigkeit diente. Beschleunigt und intensiviert wurde dieser Prozess insbesondere durch Marienerscheinungen, bei denen von einem »Marianischen Wunder«⁹⁰ gesprochen wird. Bei der marianischen Frömmigkeit handelte sich nach Andreas Holzem aber gerade nicht um eine Grassroot-Religiosität.⁹¹

89 Vgl. ebd., S. 57-58.

90 A. Holzem: 2015b, S. 997, auch B. Schneider: 2013, S. 91-102.

91 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 997. Zu erkennen ist dies auch an der ausgesprochenen Produktivität lehramtlicher und päpstlicher Schreiben zu Maria. So die neun Rosenkranzzykliken und sieben marianische Apostolische Schreiben Leos XIII. in den Jahren 1883-1901.

Insbesondere also die Dogmatisierung von 1854⁹² wurde zu einem Testfall der religiösen Mentalitätsveränderungen. Mit der Enzyklika *Ineffabilis Deus* verkündet Papst Pius IX. am 8. Dezember 1854 das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Aufgrund mangelhafter biblischer Referenzen fand hier ein neuer Argumentationstypus statt: Nämlich die aktive Tradition der Kirche und das *factum ecclesiae* als hermeneutisch für die Schriftinterpretation leitend (Gen 3,15; Lk 1,28) zu setzen. Die Enzyklika selbst gibt den Tenor zur Deutung des Festes an. Als »Erhöhung des katholischen Glaubens« und zur »Förderung der christlichen Tradition« entwickelte sich der jetzt stark autorisiert und popularisierte Immaculata-Kult als religionsstilgebend rasant weiter. Er wurde zu einer gezielten Gegenbewegung der vermeintlich »laxen Frömmigkeitspraxis aufgeklärter Bürgerlichkeit«, der alle Spezifika der ultramontanen Pastoral vereinigen konnte: aufklärungskritisch, auf das Gefühl und die Sinne konzentrierend, moralisch vor allem im Bereich der Sexualität indoktrinierend und eine entschiedene Kirchlichkeit propagierend. Der Syllabus von 1864, der mit der Enzyklika *Quanta Cura* kommuniziert wurde, sicherte den Katholizismus gegenüber der Moderne in einer klaren Frontstellung ab.⁹³ Die Enzyklika setzte liberale Katholiken zusätzlich unter Druck und verschärfte die bestehende Spannung zwischen den römischen und deutschen Theologen und katholischen Kräften.

Wie wenig dabei »der« Katholizismus bildungsfern gewesen ist, der nun in Frontstellung gegen Bildung und Wissenschaft ging, macht die Säkularisation deutlich, die Bildungsorte zu einem Zeitpunkt aufhob als sie dringend nötig waren.

Dass die katholische Aufklärung unter Druck geriet, ist ein komplexes und deutlich besser erforschtes Thema als die Reflexion auf die ineinandergreifenden Kategorien sozialer Konstruktion. Auffällig sind jedenfalls kirchliche Entscheidungen, die Fakten setzten: Die in der katholischen Aufklärung verpönte marianische Symbolik in der Öffentlichkeit wurde restauriert, zu denken ist hier an Mariensäulen. Die Dogmatisierung offenbarte aber zugleich eine Spaltung im deutschen Katholizismus zwischen den Befürwortenden im

92 M. Scheer: 2006, S. 339-341, zeichnet die Veränderung der Marienbilder durch die Erscheinungen im 19./20. Jahrhundert nach. Maria wurde als Immaculata aufgegriffen und diesmal als siegreiche Feldherrin gegen den Irrglauben der Gegenwart angerufen.

93 Vgl. dazu auch M. Borutta: 2010a, S. 103.

Seelsorgeklerus sowie den im Umfeld der Zeitschrift »Der Katholik« verorteten Laien einerseits und kritischen Theologen und dem höheren Klerus andererseits.⁹⁴ Mit dem Dogma hat die neue Synthese aus Marienfrömmigkeit, Papstdevotion und Denunzierung des Zeitgeistes einen symbolischen Ausdruck bekommen und seine Bedeutung ist damit weit über die Vorbildfunktion für Frauen hinaus zu verstehen. Die Marienfrömmigkeit funktioniert also als Abgrenzungsdiskurs gegenüber einer als feindlich verstandenen Welt, gegenüber protestantischen und anderen Glaubensüberzeugungen sowie gegenüber den Freiheits- und Wissenschaftskonzepten der Moderne, die die Kirche grundlegend ablehnte.⁹⁵ Maria war die »geeignete Patronin für einen Kampf gegen einen Feind, der das christliche Abendland aus antichristlichen Motiven heraus angreifen wollte«⁹⁶, so Monique Scheer. Sie macht in ihrer Studie über Marienerscheinungen während des 2. Weltkrieges deutlich, dass das Marienbild der Immaculata in der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr zwingend selbstverständlicher Teil der christlichen Frömmigkeit gewesen ist, sondern ein Symbol des papsttreuen katholischen Glaubens.

»Die steigende Bedeutung des Marienkults während der Konfessionalisierungsepoche korrespondierte [...] mit einer zunehmenden Militarisierung der Gottesmutter, die als Kriegspatronin in den religiös aufgeladenen Konflikten angerufen wurde.«⁹⁷

Der Rosenkranz wurde als Waffe stilisiert, ein Bild, das in den Erscheinungen des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen wurde. Mit der Dogmatisierung von 1854 konnte die Tradition der unbefleckten Empfängnis mit der Tradition der Schlachtenhelferin verbunden und reaktiviert werden. Es war ein nützlicher symbolischer Rahmen für den Kulturkampf. Dies wird in den Rosenkranzzyklischen Leos XIII.⁹⁸ dann aufgenommen.

94 Vgl. J. Schmiedl: 2002, S. 113.

95 Vgl. das Rundschreiben *Mirari Vos* von Gregor XVI. am 15. August 1832 und den Syllabus vom 8. Dezember 1864, der zusammen mit der Enzyklika *Quanta cura* Pius' IX. erschien.

96 M. Scheer: 2006, S. 340. Dies hatte Maria ja in der Seeschlacht von Lepanto am 7. Oktober 1571 bereits getan.

97 Ebd., S. 312.

98 Diese sind von Papst Leo XIII. zur Förderung der der Gottesmutter veröffentlicht worden. In diesen werden die Gläubigen zum ständigen Gebrauch des Rosenkranzes angeregt. Es sind alleine sieben Enzykliken zum Thema des Rosenkranzgebetes, darunter *Supremi apostolatus officio* (1883), *Superiore anno* 1884), *Magnae Dei matris* (englisch, 1892), *Laetitiae sanctae* (englisch, 1893) und *lucunda semper expectatione* (1894).

Aber mit der Jahrhundertwende wurde es stiller um die kämpferische Gottesmutter, die Päpste Pius X. und Pius XI. legten nicht so ein großes Interesse am Rosenkranz als Waffe und Maria als Schlangenzertreterin an den Tag, wie das Bild der Immaculata sie zeichnete.⁹⁹ Pius XII. weihte dann die Welt 1942 an das Unbefleckte Herz Marias. Besonders aufschlussreich an der Studie von Monique Scheer ist der Hinweis auf die Gender-Thematik. Denn die sich nach dem 2. Weltkrieg in der frommen Literatur findende Parallelsetzung von Maria zum Krieg kann als Versuch gedeutet werden, »die katholische Frömmigkeit der Lebenswelt kriegserfahrener Männer nahezubringen. Der Rosenkranz wird als ›Waffe Mariens‹, das Skapulier als ›Ihre Uniform‹« beschrieben.¹⁰⁰ Insbesondere zum Marienerscheinungsort Fatima wurden Gebete formuliert und zahlreiche Publikationen veröffentlicht.

Ekklesiologisch gedeutet verschmolz Maria als hypervisible Frau und Mutter mit der kämpfenden Kirche und bekam damit jene ekklesiologische Bedeutung, die Gisbert Greshake als »Papolatrie« und »Mariolatrie«¹⁰¹ bezeichnet. Greshake nennt eine Akzentverschiebung in der Ekklesiologie als einen weiteren Grund für den Überschwang an Mariologie. Denn die Aufmerksamkeit der Neuzeit verschob sich in der Theologie auf das Thema Kirche und schuf damit zwei unterschiedliche Aktzentren: *Erstens* wurde der Papst und seine »einheitsstiftende plena potestas über die Kirche« betont und *zweitens* stellte man mit Nachdruck »die soteriologische Bedeutung Marias« heraus.¹⁰² Dazu kommt in der gegenseitigen Bedingung dieser beiden Kraftzentren ein *Drittes* zu Tage: Die eben beschriebenen Formen der

»Papolatrie und Mariolatrie sind die spezifisch katholischen Formen der ›Wende zum Subjekt‹, wie sie für die Neuzeit typisch ist. An zwei Größen, die eng zusammenrücken, nämlich am Papst und an Maria, wird alles hervorgehoben und ›angeschaut‹, was der Neuzeit heilig ist: Freiheit und Autonomie, Größe, Würde und Perfektion des Humanum. Indem die religiösen Vollzüge eines katholischen Christen sich in besonderer Weise um diese zwei Faktoren bewegten und sich von beiden prägen ließen, wurde er selbst zum ›Subjekt‹ (im Sinne der Neuzeit).«¹⁰³

99 Vgl. ebd., S. 345.

100 Ebd., S. 357.

101 G. Greshake: 2014, S. 18.

102 Ebd.

103 Ebd.

Die Hypersubjektivierung Marias – so Greshake – geht Hand in Hand mit einer Hyperinstitutionalisierung der Kirche als Heilsanstalt, für die dann der Papst in letzter Konsequenz die objektive Frömmigkeit in der Unfehlbarkeit sicher stellte.¹⁰⁴ Hier liegt die ganze ekklesiologische Brisanz versteckt! Die Ultramontanen – alles Männer, viele ehemalige (Früh-)Romantiker und/oder Konvertiten, nur zum Teil Kleriker, alle traumatisiert durch die Französische Revolution – benutzen die »aufgeklärte« Maria (also das tugendsame Hausweib ...) durchaus, um die Frauen als Stütze der massiv angegriffenen katholischen Kirche aufzuwerten und gleichzeitig zu modellieren und zu disziplinieren. Dadurch untermauert aber letztlich der Klerus seine eigene Stellung als spiritueller Kader, der die fromme Frau von seiner sakralen/sakramentalen Kompetenz abhängig macht. Dies ist insbesondere bei den vielen Gründungen der Frauenkongregationen zu beobachten.¹⁰⁵ Wie schon zuvor gesagt: Die Frauen zahlten für ihren kurzfristig gewonnenen Freiraum innerhalb der Kirche auf lange Sicht einen hohen Preis. Kurz: Vordergründig ging es um Maria, hintergründig ging es um eine neue Ekklesiologie, um den Papst und die (Selbst)aufwertung der Kleriker.

Aber die eigentliche Selbstaufwertung des Klerus hat ein viel größeres Ziel: die Bekämpfung der Aufklärung und ihrer vermeintlichen Folgen: Revolution, Säkularisation, Glaubensverlust und Marginalisierung des Christentums sowie der Kirche. Und hier greift wieder die Logik des »marianischen Wunders«: Denn auch wenn Maria sich zeigte, sie im Mittelpunkt stand, es zu einer vordergründigen Unmittelbarkeit und Laienreligiosität kam – für die Kirchlichkeit brauchte es die klerikale Vermittlungsinstanz sowie den klerikalen Erlaubnisdiskurs. Die Selbstaufwertung der Kleriker geschah also auf anderem Wege als durch den direkten und dadurch äußerst verschleiert: Nämlich durch die neue ultramontane Maria der »Höheren Leitung«¹⁰⁶, der Erscheinungen, des Mystizismus von Altötting bis Sant' Ambrogio.¹⁰⁷ Es ist diese Maria, die den modernen »Zeitgeist« der allgegenwärtigen Profanierung der Welt Lügen strafen soll. Kleriker wird der, der diese marianischen Gnadenströme antirevolutionär verdichten kann, und das ist der neue Machtzuwachs gegenüber dem Kleriker als aufgeklärtem Volkslehrer. Daher gehören das Mariendogma 1854 und das Unfehlbarkeitsdogma 1871 eng zusammen –

104 Vgl. G. Greshake: 2014, S. 18ff.

105 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 999.

106 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 995.

107 Genauer: Sant' Ambrogio della Massima in Rom. Vgl. H. Wolf: 2013.

sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Diese Mariendogmen spiegeln darüber hinaus, dass die »Energie der Auseinandersetzung um die Leerstellen und Widersprüche der Marienfigur« ausgesprochen anhaltend sind und damit verdeutlichen, wie in unterschiedlichen Zugängen und Methoden – sei es z. B. ästhetischer, ritueller oder gesellschaftlicher Art – »religiöses Wissen um Maria immer neu aktualisiert oder produziert« wird. Dies geschieht dabei von Anfang an »in der Spannung von kritischer Infragestellung der Polaritäten des Offenbarungswissens einerseits, deren ideologischer Normierung und Stabilisierung andererseits.«¹⁰⁸

In dieser dogmengeschichtliche Case Study geht es darum, dass in den aktuellen Aussagen des römischen Lehramtes zum Ausdruck kommende Marien- und Frauenbild historisch herzuleiten: Maria wurde im 19. Jahrhundert als Mittelpunkt der neuen katholischen Identität konstruiert und schließlich zum Inbegriff ultramontaner Religiosität. Eingebettet ist diese Veränderung in eine geistesgeschichtliche Situation, in der sich gegenseitig bedingende Faktoren Auslöser für eine eigene Dynamik werden, die mit Borutta als »innere Kolonialisierung« beschrieben werden kann und doch weit über den deutschen Sprachraum oder den europäischen Kulturraum hinausgeht. Ist der innerkatholische Prozess ansatzweise ziemlich bekannt, nicht zuletzt aus den Rezeptionskonflikten des II. Vatikanischen Konzils, wo genau dieser ekklesiologische Konnex von Marienverehrung und Papolatrie aufgegriffen wird, sind die kolonialen Prozesse mit ihren sozialen Unterdrückungskategorien von *gender*, *race* und *class* theologisch weniger eingefangen. Eine Theologie, die die Genderperspektive als ihr grundlegende Hermeneutik hingegen integriert, kommt in dieser Case Study zu vier veränderten Einsichten, die für eine Theologie der Freiheit wesentlich sind, weil sie von Gender als grundlegender Kategorie ausgeht. Wie wesentlich dies ist und welche Veränderungen dies hervorruft, kann hier am Thema des Frauen- und Marienbildes zusammengefasst werden:

Die *erste* Einsicht ist vielleicht wenig überraschend: Eine gendertheoretisch informierte Dogmatik entlarvt die einseitige Betrachtungsweise sowohl der klassischen Dogmatik, die ein reines Interesse am Zustandekommen des Dogmas hat, als auch der feministischen Theologie, die nur an der Bedeutung für Frauen interessiert ist. Fakt ist: Die Transformation des Verständnisses von Maria hat für alle Geschlechter Konsequenzen. Die feministische Theologie hat die Bedeutung von Maria als Frau entdeckt und betont. Damit

108 Alle Zitate aus: A. Gerok-Reiter: 2019, 258.

stellt sie sich in die ambivalente Struktur der Repräsentationslogik, wie die postkolonialen Studien deutlich machen. Indem die feministische Theologie Maria als Frau und als die weibliche Seite Gottes in den Mittelpunkt rückt, wirkt sie damit allerdings als unterdrücktes Subjekt systemverstärkend.¹⁰⁹ Die Hervorhebung der Weiblichkeit Mariens und der Besonderheit verstärkt die binäre Struktur, die eine Ontologie zugrunde legen muss, die das Wesen der Frau und das Wesen des Mannes binär bestimmt und damit aber genau jene Strukturen und Aussagen erhellt, die kritisch betrachtet werden müssten. Eine gendertheoretische Analyse führt aus dieser Sackgasse, weil sie sich von ontologischen Kurzschlüssen frei macht. Aber auch Gisbert Greskake nimmt in seiner Studie die geschlechtsspezifische Transformation im Zueinander von Aufklärung und Ultramontanismus als auch ihre gesellschaftlichen Auswirkungen gerade nicht als weitere Bedingung der Mariologie auf. Dabei hat Elisabeth Schüssler-Fiorenza schon in den 1990er Jahren darauf hingewiesen, dass eine rein feministische Kritik am Frauenbild der katholischen Kirche in der Logik ihrer kritisierten Strukturen bleibt. Denn dieser Kritik liegt das binäre Herrschaftsmodell der Unterdrückung zugrunde. Dagegen setzt Schüssler-Fiorenza einen intersektionalen Zugang, der die Kategorie »sex« als nur eine von vielen Kategorien kennt, um Unterdrückungsmomente zu untersuchen. Dann erst wird deutlich, dass es sich hier nicht um die Gegensätzlichkeit von Mann und Frau handelt, um die Unterdrückung *der* Frau durch *den* Mann, sondern dass der »westliche, privilegierte, gebildete Herr, der Wissen und Wissenschaft betrieben hat [...]«¹¹⁰, der allgemeingültige Maßstab des Menschseins wurde. Gleichwohl haben sich die Ideale der Aufklärung mit

109 Vgl. L. Scherzberg 2019. Sie bietet in ihrem Aufsatz einen Überblick über feministische Ansätze, die sich insbesondere in den 1980er Jahren um eine Neudeutung von Maria drehen. Sie entwickelt hierbei drei unterschiedliche Zugänge zu Maria, die einmal die geringen Informationen, die faktisch biblisch wissbar sind, als Ausgangslage nehmen und Maria damit entzaubert-vermenschlicht darstellen. Dann beschreibt Scherzberg den befreiungstheologischen Ansatz, der – das Magnifikat in den Mittelpunkt stellend – Maria als solidarische arme und einfache Frau versteht. Als letzten Zugang beschreibt Scherzberg den tiefenpsychologischen Zugang, der insbesondere die Projektionen dekonstruiert, die auf Maria lasten und damit die eigenen Anteile des Marienbildes betont. Sie kann deutlich machen, dass diese Korrekturen die Marienfigur einerseits von Zuschreibungen befreien können, aber nicht ohne neue Zuschreibungen zu produzieren.

110 E. Schüssler-Fiorenza: 2002, S. 28.

dem kolonialen Rassismus zu Idealtypen verbunden, die Schüssler-Fiorenza als den »Mann der Vernunft« und als die »weiße Dame«¹¹¹ beschreibt.

Die *zweite* Einsicht geht einen Schritt weiter und entspricht meiner Arbeitsthese. Dogmatik braucht den Blick nach Innen und nach Außen, also auf die Einflüsse auf ihre Entwicklung einerseits und die Wirkmächtigkeit ihrer Entscheidungen andererseits. Während die Dogmatik des 19. Jahrhunderts, allen voran Ignaz von Döllinger¹¹², noch um das »zweite Auge«, nämlich die Geschichte, kämpfte, geht es heute um das »dritte Auge«: die sozio-kulturellen Bedingungen der Glaubensentscheidungen, ihre Auswirkungen und die Bezugnahme auf nicht-theologische Wissenschaften. Die Vielfalt der Geschlechterbeziehungen, die in der Bedeutung über Maria hinaus gehen, wird deutlich. Vor allem aber entlarvt Dogmatik systematische »Datenlücken« – und als solche würde Caroline Criado-Perez sie bezeichnen¹¹³ – der dogmatischen Geschichtsschreibung. Ein sehr eindrückliches Beispiel ist die Reform der Heiligenverehrung. Der katholische »Heiligenhimmel« unterläuft in der liturgischen Praxis bekanntlich regelmäßigen Veränderungen. Es kommen nicht nur welche hinzu, es verschwinden auch welche aus den liturgischen Büchern, oder die Akzentuierung wird verändert. So war für den ultramontanen Heiligenhimmel wichtig, einige wenige zentrale Heilige in den Mittelpunkt der Andacht zu stellen, und vor allem bisher traditionelle Vieh- und Seuchenheilige zur Seite zu schieben. Wichtig waren die Heiligen, die eine Antwort auf die Fragen der Zeit im Sinne der ultramontanen Frömmigkeit hatten. Neben der Konzentration auf Maria als Immaculata, dem Kult um die Herzen, gehörte Josef wie auch die Heilige Familie ganz in den Mittelpunkt.¹¹⁴ Nach dem II. Vatikanum wurde die liturgische Verehrung der Heiligen erneut verändert. Wenngleich alle Heiligen im Martyrologium der Weltkirche erhalten blieben, wurde für die liturgische Verehrung der Maßstab verändert: Fortan sollten nur »gesicherte« Heilige mit einer allgemeinen Bedeutung verehrt werden, sodann seien dem Sonntag und den Herrenfeste die Priorität einzuräumen.¹¹⁵ Die historisch-kritische Überprüfung der Lebensbeschreibung

111 Ebd.

112 So Ignaz von Döllinger in seiner Rede zur Eröffnung der Gelehrtenkonferenz 1863 in München.

113 Vgl. C. Criado-Perez: 2020.

114 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 998-1000.

115 Vgl. Erlass, www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690214_mysterii-paschalis.html vgl. Berger; vgl. G. Muschiol: 2000, S. 51-55.

oder der Legende hatte zur Folge, dass überdurchschnittlich viele weibliche Heilige aus der Liturgie der Eucharistie oder des Stundengebetes gestrichen wurden. Liturgie und Dogmatik stehen von ihren Grundbedeutungen her bereits in einer zusammengehörenden Spannung der *lex credendi*–*lex orandi*. Werden nun kritische Prüfungen von Lebenszeugnissen liturgisch relevant, so geschieht hier mehr als eine kosmetische Verschönerung der Liturgie. Denn Legenden oder Lebensbeschreibungen beinhalten mindestens ein Zeugnis über die Zeit, die Person, die Deutung und die Deutung dessen, was heilig ist oder wer heilig sein darf. Wird also, zum Beispiel, der Festtag der Heiligen Faustinus und Jovita, wenngleich seit dem 5. Jahrhundert bezeugt und im 13. Jahrhundert in den Heiligenkalender aufgenommen, deswegen gestrichen, weil die Verehrung einer Heiligen, deren Lebensbeschreibung diese als Diakon bezeichnet, historisch-kritisch nicht echt sein könne, – weil das ja nicht gehe –, dann wird deutlich, dass eine solche Entscheidung mehr Bedeutung hat als die Streichung eines Heiligengedenktags.¹¹⁶ Hier wäre eine konkrete Diskriminierungsstrategie aufzudecken, die unter der Perspektive von *sex*, *class*, *race* vermutlich überraschende Ergebnisse hervorbringen würde – sowohl historisch als auch bei denen, die für die Streichung zuständig waren. Das ist ein weiterer Forschungsaspekt für die Dogmatik, der über die Mariologie hinausgeht.

Die *dritte* Einsicht nimmt das bereits oben benannte theologische Forschungsdesiderat auf: Am Beispiel Maria stünde hier die theologische Forschung noch aus, die nötig wäre, um den Zusammenhang zwischen der Mariologie und dem Kulturkampf zu ergründen. Die Auswirkungen innerkatholischer Zuspitzungen kann ich nur andeuten. Hier diene die katholische Kombination von Marienverehrung, Klerikalismus und Papstdevotion zur Rechtfertigung des Kulturkampfes. In dieser Erweiterung griffen Sexismus, Klassendünkel, Rassismus und Kolonialismus in einer Situation tiefgreifender Konfessionalisierung ineinander. Allerdings wurden hier nicht nur die (katholischen) Frauen angegriffen, sondern der Katholizismus generell, und insbesondere der Klerus.¹¹⁷ Denn was innerkatholisch im ›langen‹ 19. Jahrhundert in gewisser Weise funktionierte, indem ein relativ geschlossenes Milieu gestärkt wurde, beförderte in der intersektionellen Perspektive die gesellschaftliche Spaltung, indem zum einen die Abwertung der Frau

116 Vgl. ebd., 54.

117 Die katholische Milieubildung, die sich für die Zeit ab der Mitte des 19. Jahrhundert nachzeichnen lässt, würde so zusätzlich erhellt werden.

zementiert, zum anderen die Klassenschranken legitimiert und kolonialem Denken Vorschub geleistet wurde. Das war nicht die »Schuld« der katholischen Mariologie, diese lieferte aber den Anlass. Dies müsste intensiver erforscht werden!¹¹⁸ Die Ergebnisse könnten überraschende Einsichten in die Vielfalt der Geschlechterbeziehungen in ihren sozialen Konstruktionen und Interaktionen sein, die zudem die hartnäckige Dichotomie von modern-antimodern auch in der Dogmatik nachhaltig hinterfragt.

Theologische und insbesondere auch lehramtliche Argumentationen sind in einer Tiefenanalyse, die mit den Erkenntnissen von Judith Butler arbeitet, zudem, und dies ist das *zweite Thema* dieser Case Study, *differenzhermeneutisch* konstruiert. Alle lehramtlichen Aussagen zur ›Frauenfrage‹ und ihren thematischen Appendizes, sagen, dass die menschlichen Wissenschaften in diesen Themen nicht zuständig seien.

»Die menschlichen Wissenschaften, so wertvoll ihr Beitrag in ihrem jeweiligen Bereich auch sein mag, können hier [in der Frage der Zulassung zum Priestertum, GW] nicht genügen, denn sie vermögen die Wirklichkeit des Glaubens nicht zu erfassen: was hiervon im eigentlichen Sinn übernatürlich ist, entzieht sich ihrer Zuständigkeit.« (*Inter Insigniores*, Nr. 6)

Es wird also eine theologische Epistemologie vorgeschlagen, die sich bis heute durchzieht: dass nämlich das kirchliche Wissen über den Menschen von außen nicht verstehbar und begründbar ist, sondern nur im Licht der Offenbarung. Das Wesen der Kirche sei so geschaffen, dass keine Verständnis- und Bewertungskriterien der Menschen hineingetragen werden könnten. Dass »Verständnis- und Bewertungskriterien, die nichts mit ihr zu tun haben, auf diese Kirche – auch als eine aus Menschen bestehende und in die Geschichte eingegliederte ›Institution‹« übertragen würden.¹¹⁹ Dies könnte aber auch besser erklären, wieso sich in lehramtlichen Texten keinerlei Erkenntnisfortschritt z. B. im Kontext der Gender-Theorie und ihrer impliziten Themen (der Gleichheit, der Gleichberechtigung, der Vielfalt) zeitigt. Wird von vorneherein für den Kernbereich eine Erkenntnis außerhalb der eigenen Erkenntnis abgelehnt, kann es keinen ernsthaften Dialog mit außertheologischen Wissenschaften geben. Deswegen kann bis heute von einer Gender-Ideologie gesprochen werden,

118 Auch hier hat Manuel Borutta weitreichende Forschungen vorgelegt, die theologisch aufgearbeitet werden müssten.

119 Papst Johannes Paul II.: 1988, Nr. 27.

ohne dass spezifiziert würde, auf welche Gender-Theorie sich dieser Ideologievorwurf eigentlich bezieht.¹²⁰ Das Papier von 2019 ist ein sehr beredtes Beispiel dafür, denn es will in einen Dialog mit den aktuellen Gender-Theorien eintreten, zitiert in eben diesem Dialogteil aber nur *Amoris Laetitia* zur Gefahr der Gender-Ideologie sowie weitere römische Dokumente! Die ›Gender-Ideologie‹ als Zusammenfassung des Vorwurfs, ein anderes anthropologisches Verständnis zu haben, findet sich seit 2000.¹²¹ Zu dem Ideologievorwurf gibt es den Weg, dem alten Feminismus einen neuen Feminismus¹²² oder der als ideologisch bezeichneten schlechten Gender-Definition eine eigene gute Definition gegenüber zu stellen.¹²³ Seitdem gibt es eine Vielzahl von Anti-Gender-Verlautbarungen und Bewegungen, die sich längst auch politisch und überkonfessionell verbunden haben.¹²⁴

120 Vgl. zu diesem Abschnitt auch: G. Werner: 2020a.

121 Vgl. Th. Laubach: 2017, S. 9-24, hier 14; Päpstlicher Rat für die Familie: 2000: »In diesem Prozeß kultureller und menschlicher Entstrukturalisierung der Ehe als Institution darf man die Auswirkung einer gewissen »Gender-Ideologie« nicht unterschätzen. Das Mann- oder Frausein sei grundsätzlich nicht geschlechts-, sondern kulturbedingt. Diese Ideologie höhlt die Fundamente der Familie und der zwischenmenschlichen Beziehung aus. Aufgrund ihrer Bedeutung in der heutigen Kultur und aufgrund ihres Einflusses auf das Phänomen der faktischen Lebensgemeinschaften, empfiehlt es sich daher, sie eingehender zu untersuchen.« (Nr. 8) Auch in diesem Schreiben ist kein direkter Verweis auf Judith Butler zu finden, wohl aber die erneute Betonung der Gefahr durch die Gender-Ideologie sowie Bezüge zum Marxismus und zu Simone de Beauvoir als die diese Ideologie befördernde Denkmuster. Vgl. dazu auch M. A. Case: 2019, S. 648f.

122 Vgl. die Darstellung bei S. Garbagnoli: 2016, S. 190.

123 Vgl. ebd., S. 191. Sie beschreibt eine doppelte Strategie des Vatikan, mit der Diskurslage von Beijing 1995 umzugehen, indem auf der einen Seite eine neue, eigene Definition von Gender auf den Markt gebracht wird, so wie es in der Anmerkung zum Report steht: also ausschließlich als in der biologischen Differenzierung von Mann und Frau begründet; auf der anderen Seite wird jede andere Verwendung negativ betitelt und hier eine neue rhetorische Figur, eben die Gender-Ideologie, oder Gender-Agenda, entwickelt. Auch M. A. Case: 2016, S. 165. Der Bericht »Vatican Conference on Women: A Renewed Commitment of All for the Good of the World's Women« dient H. H. Hitchcock: 1997 als Quelle, indem sie den ›new feminism‹ als eine Befreiung von Frauen und Mädchen beschreibt – im Gegensatz zu modernen Ansätzen. Auch hier ist Maria das Vorbild für das wahre Frau-Sein.

124 Vgl. Papst Johannes Paul II.: 2002; 2004 kommt das »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt.« (Kongregation für die Glaubenslehre: 2004). Unter den vielen Reden fällt die Ansprache Benedikts XVI. an die Kurie 2008 insofern auf, als dass dort Gender verstanden wird als die Möglichkeit, Schöpfer seiner selbst zu sein und daraus die Not-

Eine Theologie der Freiheit hingegen kann einen Beitrag dazu leisten, dass die gegenwärtigen Reformforderungen, etwa nach der Zulassung von Frauen zur Weihe in alle Ämter, nach einer Eingrenzung der päpstlichen Machtfülle, nach einer Entklerikalisierung etc. gerade nicht als eine billige Anpassung an den Zeitgeist denunziert und abgewertet werden können, wie das zur Zeit häufig zu hören ist. Sondern dass sie als elementare Reform zentraler Lehren und Anliegen des Christentums verstanden werden, und zwar gegen die Abwege, die – wie beschrieben – im 19. Jahrhundert ihren Anfang genommen haben.

2. Gender-Normierungen und freiheitliches Handeln im Widerstand – Anfrage an katholische Argumentationslinien

Die Wirkungsmacht des 19. Jahrhunderts sowohl im bestehenden Frauenverständnis als auch in der gegenwärtigen lehramtlichen Gender-Kritik anzusetzen, bedarf weiterer Tiefenbohrungen und Erforschungen.¹²⁵ Allerdings kann

wendigkeit entsteht, den Menschen vor sich selbst zu bewahren, so, wie die Schöpfung vor dem Menschen zu bewahren ist; dazu auch Papst Benedikt XVI.: 2008. Im März 2011 wird in dem Abschlussstatement zur 55th Session of the Commission on the State of Women of the United Nations Economic and Social Council wieder vor der radikalen Gender-Theorie gewarnt (vgl. Holy See Mission: 2011). Das aktuell veröffentlichte Schreiben der Erziehungskongregation reiht sich ein in diese Ausfaltung einer globalen Gefahr, die von einem geeinten und gemeinsam agierenden Feind ausgeht, der die bestehende Ordnung zerstören will; vgl. auch M. A. Case: 2011, S. 811-813; dies.: 2014 findet von der Glaubenskongregation vorbereitet die ›Humanum Conference‹ statt, ein »International Colloquium on the Complementarity between Man and Woman«. Dieses wird von Mary Case beschrieben als: »international ›who's who‹ of selfdescribed proponents of traditional marriage and opponents of same-sex marriage from diverse faith traditions and continents.« (M. A. Case: 2019, S. 565) Diese Konferenz führt zum Wiederbeleben des »World Congress of Families« (<http://profam.org/index.php> [Zugriff am 11.06.2019]), 2019 in Verona abgehalten (<https://www.wcfverona.org/>). Diese Seite ist leider nicht immer aufrufbar. Nach einem zweiten Zugriff wird sie gesperrt).

125 Vgl. B. Bauer/U. Gause: 2020. Gause/Bauer machen auf die Abjektivierungsmuster aufmerksam, die sich in der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion einschreiben, wenn sie nicht gendersensibel vorgeht. Nicht nur gebe es keine Theologiegeschichte der Frauen, die als exemplarische Frauen deutlich machen könnten, dass es nicht nur Männer gab, sondern es gibt auch keine Geschichtsschreibung, die die Konstruktionen hinter der Konstruktion der Geschlechter als solche benennt.

aus theologischer Sicht die Argumentationslinie lehramtlicher Gender-Kritik durch Theoreme Judith Butlers an mindestens drei Punkten hinterfragt werden.¹²⁶

Erstens ist die Spiritualisierung, Ontologisierung und Essentialisierung eines vor- und überzeitlichen Weiblichen in der Idealbesetzung durch die Gottesmutter zu dekonstruieren. Denn eine diskursanalytisch-dekonstruktive Genealogie würde darauf hinweisen können, dass sich in dieses überzeitliche Frauenbild, das als Wesen der Frau verstanden wird, die in den verwendeten Bildern immanente Macht- und Geschlechterordnung unmittelbar einschreiben und nur durch Wiederholung von Setzungen verschleiert werden können.¹²⁷ Zudem ist die Vorstellung, dass dieses Wesen der Frau sich nicht kulturell und kontextuell ausprägt, nicht zu verstehen: sowenig wie das Postulat, dass dies auf »alle Frauen und auf jede einzelne von ihnen zu(trifft), unabhängig von dem kulturellen Rahmen, in dem jede sich befindet, und unabhängig von ihren geistigen, psychischen und körperlichen Merkmalen, wie zum Beispiel Alter, Bildung, Gesundheit, Arbeit, verheiratet oder ledig«¹²⁸. Denn die zugrundeliegende Argumentation geht davon aus, dass feststeht, was die Frau zur Frau macht: Ihre biologische Konstruktion hat ontologische und essentielle Konsequenzen. Judith Butler kritisiert diese Vorstellung als »identity-politics«, die nur durch Ausgrenzungen funktionieren. Butler stellt damit durchaus die bisher auch im Feminismus geltende Grundlage in Frage¹²⁹, die von einem Kollektivbegriff ausgeht. Aber was die Identität »Frau« bedeuten solle, ist für Butler ebenso fragwürdig wie die Vorstellung von einem »Subjekt Frau« oder des weiblichen Geschlechts zu sprechen.¹³⁰ »Identity categories are never merely descriptive, but always normative, and as such exclusionary.«¹³¹ Butlers Anliegen ist es gerade aber nicht, dem Feminismus die

126 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 179-202.

127 Vgl. »Die Genealogie untersucht diskursive Prozesse der Naturalisierung. Sie situiert Diskurse in Machtprozessen und führt die Frage nach dem Wesen des Menschen oder der Natur des Körpers auf kultur- und epochenspezifische Denk- und Wahrnehmungsschemata zurück.« (H. Bublitz: 2002, S. 41f.) So ist die Analyse der Macht das eigentliche Feld der Genealogie.

128 Papst Johannes Paul II.: 1988, Nr. 29.

129 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 95.

130 Vgl. J. Butler: 1995a, S. 50.

131 Ebd.

Grundlage zu entziehen oder das Subjekt abzuschaffen¹³², sondern sie möchte die Denkmöglichkeit eröffnen, dass diese dekonstruktive Vorgehensweise dem Feminismus gerade den Weg weisen, in der Vielfalt der Bedeutungen von den Vorstellungen wegzukommen, die am Ende doch wieder durch radikale und sogar rassistische Ontologien geprägt sind.¹³³ Theologisch wird es daher denkbar sein können, gegen diese Ontologisierung einer ewigen biologisch fundierten essentialisierten Weiblichkeit die pluriformen Frauenerfahrungen und Selbstbeschreibungen zu setzen, die zu einer differenzierten, kontextuellen und geschichtlichen Anthropologie führen. Zu dieser Vorgehensweise gehört unerlässlich, mit der intersektionalen Analyse jene Machtdiskurse zu entlarven, die immer schon wissen können wollen, was das wahre Frausein ist.

Zweitens ist eine Theologie, die sich in eine Butler-Rezeption stellt, nur mit der Gender-Theorie möglich, die unbestritten das Herzstück Butler'scher Macht- und Geschlechteranalysen ist und auch bleibt. Diese Geschlechterdiskurse selbst sind in sich gegenseitig bedingende Machtfiguren eingebettet, die aus dem Diskurs, der Norm und der Performativität bestehen. Für die Diskurstheorie Butlers stellt dabei die binäre, heteronormative Geschlechterdifferenz eine gegebene Ordnung dar und diese Ordnung ruft konsequenterweise die als soziale Bedingung verschleierte Formung eines intelligiblen Subjekts hervor. Intelligibel bleibt das Subjekt aber nur solange, wie es sich in der erwarteten Wiederholung der Norm bewegt, diese dadurch zugleich zementiert. Die Reglementierung der Ordnung und ihrer Kategorien wird erst durch das je neue performative Zitat aktualisiert.¹³⁴ Wird aber in einer dekonstruktiven Analyse die reglementierende Geschlechternorm als Macht im Diskurs offengelegt, wie Judith Butler dies tut, dann löst sie damit aber gerade nicht die Differenz der Geschlechter auf, wie vom Vatikan behauptet, sondern stellt die vordiskursiven Annahmen in Frage, die postulieren, immer schon zu wissen, was und wie Frausein ist. Diskursanalytisch kann Judith Butler also

132 J. Butler: 2009c, S. 108f.; vgl. auch A. Thiem: 2008, S. 189). Thiem geht ausführlich auf die Position Butlers in der Debatte von Foucault und Habermas ein. Ebd., S. 206-214.

133 Gegen die Kritiken von Nussbaum, Vastiray und Fraser macht Loizidou stark, dass das Butler'sche Subjekt, wenngleich es in einem Sinne eines aufgekündigten Subjekts ist, kein Opfer ist. »The foreclosed subject, whatever figuration it may take, then becomes not a victim whose inclusion we need to fight for in a community founded itself on that basis.« (E. Loizidou: 2007, S. 165).

134 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 30, 35, 37. Dazu auch B. Grümme: 2020b, S. 36; B. Bauer/U. Gause: 2020, S. 274; A. M. Riedl: 2020, S. 181; W. Schapp: 2020, S. 155.

jenen Studien beipflichten, die herausbekommen haben, dass dieses essentialistische Wissen über ›Frausein‹ (und ›Mannsein‹) bereits an das ungeborene Baby herangetragen und das Subjekt so vor jeder bewussten Entscheidung bereits in vorgeformte Gender-Rollen hineingebildet wird. Weil also das Subjekt ein von Anfang an sozial vermachtetes Wesen ist, will Butler die Wirkungen dieser Macht aufdecken, indem sie die genealogische Herkunft nach der Bedeutung der Kategorien von Weiblich und Männlich als Essenz analysiert. Theologisch bedeutet dies, machtanalytisch die vordiskursiven Verständnisse überzeitlichen Frau- oder Mannseins zu hinterfragen und die Verwirklichung gelungenen Mensch-seins gendersensibel zu kontextualisieren. Gender wird damit, so Regina Ammicht Quinn¹³⁵, zu einer Analysekategorie, die als eine im positiven Sinne Verunsicherungs- und Gerechtigkeitskategorie verstanden wird und damit Grundlage theologischen Denkens sein sollte.

Drittens transportiert die katholische Vorstellung einer in der ontologischen Differenz der Geschlechter beruhenden Komplementarität eine inhärente Differenz in den Rechten.¹³⁶ Allerdings ist das Argument der Komplementarität nicht nur von den Auswirkungen her problematisch, sondern vor allem von den Vorannahmen. Denn die Komplementarität von Mann und Frau ist nur deswegen denkbar, weil sie auf der Grundlage exakt zweier Geschlechter beruht, die in ihrer biologischen und sozialen Gestalt identisch sind und zudem das dem Geschlecht entsprechende gegengeschlechtliche Begehren zeigen. Diese ist auch die Grundlage der Veröffentlichung der Kongregation für die Bildung, die explizit die Frage von Transgender behandelt.¹³⁷ Diese Komplementarität ist *erstens* ontologisch und drückt sich *zweitens* in binärer Geschlechtszuwendung aus.¹³⁸ Diese der Komplementarität zugrundeliegende Verschiedenheit ist aber nicht das eigentliche Ziel der Argumentation, sondern die inhärente biologische Ungleichheit der Geschlechter.¹³⁹ Das Ziel, einen verbindenden anthropologischen Kern zu denken, erreicht Judith

135 R. Ammicht Quinn: 2017, S. 77-79.

136 Vgl. kritisch hierzu u.a. S. Wendel: 2018, S. 335-338; L. Hogan: 2015, S. 334-338.

137 Vgl. Congregation for Catholic Education: 2019, Nr. 25.

138 So besonders Papst Johannes Paul II.: 1988 und Papst Johannes Paul II.: 1981. *Amoris Laetitia* hat dies wörtlich übernommen, allerdings in Bezug auf die verschiedenen Berufungen der Kirche (Papst Franziskus: 2016, Nr. 203).

139 Der grundlegende »Dreischritt der lehramtlichen Geschlechteranthropologie lautet«, so B. S. Anuth: 2017: »Mann und Frau sind gleich als Person«, »Männer und Frauen sind in der Ausprägung ihres Menschseins verschieden«, »Frauen und Männer sind auf gegenseitige Partnerschaft angewiesen.« (S. 178).

Butler auf ganz anderen Wegen, so in ihren jüngsten Arbeiten über den Begriff der Verletzlichkeit und der Trauer. Sie unterscheidet – wie ausführlich dargestellt – deswegen eine primäre Verletzlichkeit durch andere gegenüber einer sekundären Verwundbarkeit durch soziale Situationen und der Trauer als dritte Ausdrucksform sozialer Gestalt von Beziehungen und Gesellschaft.¹⁴⁰ Diese primäre Verletzbarkeit könne vielleicht die Erfahrung bereitstellen, Menschen zu einem »Wir« zu verbinden.¹⁴¹ In der Untersuchung der Trauer, die nicht für alle Menschen denkbar ist¹⁴², geht es Butler um das Erkennen der impliziten Machtstruktur in der Narration des Menschlichen, die an der wirksame »Hierarchie der Trauer«¹⁴³ abzulesen ist. Es wirkt dann so, als seien manche von einem konstruierten »Wir« ausgenommen.¹⁴⁴ Butler will also prüfen, wie belastbar das »Wir« angesichts der Verletzbarkeit und Trauer ist.¹⁴⁵

»Das bedeutet, dass jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfasst ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschützttheit zugleich charakterisiert ist.«¹⁴⁶

Trauer macht die Verbundenheit und Einbindung in Beziehungen deutlich.¹⁴⁷ Theologie kann aber die Komplementarität des Menschen eben auch in dieser primären Sozialität verstehen, die die Subjektivität gleichursprünglich zu seiner Intersubjektivität denkt und daher die Komplementarität aus jeder ontologischen Geschlechtlichkeit herausholt.¹⁴⁸ Komplementär ist der Mensch als soziales Wesen, weil jedes andere soziale Wesen in einem komplementären Anders-Sein der primären Sozietät des Subjekts als Individuum entspricht.

Diskursanalytisch stellt die Theologie damit Grundlegendes in Frage, wenn sie die in lehramtliche Verlautbarungen eingeschriebene Vorannah-

140 Vgl. B. Mann: 2006, S. 86f.

141 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 42; vgl. auch dies.: 2002, S. 136.

142 Vgl. dazu ausführlich J. Butler: 2015, S. 119, 139, 197ff.; 210ff.; 218.

143 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177, 263f.

144 Vgl. J. Butler: 2009a, 352.

145 Vgl. ebd., 36f.; vgl. I. Leicht: 2016, S. 85, 91f.

146 J. Butler: 2005, S. 37. An dieser Stelle scheint die Theorie Foucaults durch, dass die Subjektivierung primär durch den Körper geht.

147 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

148 Vgl. dazu auch: G. Werner: 2020c.

men als Machtdiskurse analysiert und ihnen geschichtlich informierte, kontextuell ausgearbeitete und interdisziplinär anschlussfähige Einsichten hinzugesellt. Zudem dekonstruiert sie an jener hermetisch gehaltenen Triade von Geschlecht-Macht-Amt deren überzeitliche Begründbarkeit.

3. Parrhesia als Herausforderung für katholische Theologie und kirchliches Handeln

Foucault will die Beziehung zwischen den Formen der Verifikation, den Techniken der Gouvernementalität sowie den Formen der Selbstpraxis untersuchen und bietet damit ein Zueinander von Wahrheit, Macht und Subjekt, die in der Untersuchung nicht auf sich reduziert werden können. Seine minutiösen Rekonstruktionen legen hierzu Erkenntnisse der griechischen Antike frei, die für die geistesgeschichtliche Entwicklung des Abendlandes, so sein Fokus, leitend und unhintergebar werden. Die Folie des griechischen Verständnisses wird dabei insofern leitend als Foucault dort im Begriff der Parrhesia ein Dispositiv für freiheitliches Handeln entdeckt, welches für ihn in der Wechselwirkung von Macht, Freiheit und Wahrheit eine Subjektkonstitution als souveränes Subjekt denkbar sein lässt. Diesem Ideal der griechischen Antike traut er interdependente Wirkungen auf das Individuum und das Kollektiv zu, die zu moralischer und politischer Freiheit führen. Dementsprechend scharf ist seine Kritik an der christlich-abendländischen Veränderung des Parrhesia-Gedankens, der für ihn einer Pervertierung und Umkehrung gleichkommt. Seine scharfe Kritik solle Theologie aber, so Steinkamp eindrucklich, nicht dazu verleiten, Foucault von vorneherein abzulehnen.¹⁴⁹ Im Gegenteil, man solle die kritische Dekonstruktion pastoraler Praxis ernstnehmen und sogar als Anstoß zur Veränderung sehen.¹⁵⁰ Wie sehr die von Foucault beschriebene Macht wirkt, wird seit 2010 in der deutschsprachigen Theologie diskutiert.¹⁵¹

Denn seit 2010 ist eine vermehrte Aufnahme der Idee der Parrhesia in der deutschsprachigen katholischen Theologie zu entdecken. Die Parrhesia erscheint als die Form, mit der sich ein theologisch argumentierter Ausweg aus der durch Machtmissbrauch hervorgerufenen Krise denken lässt. So wird

149 Vgl. H. Steinkamp: 1999, S. 51.

150 Vgl. ebd., S. 57, 79f., S. 98f., sowie das gesamte Kapitel 4.

151 Vgl. dazu H. Steinkamp: 1999 etc.

daran erinnert, dass ohne die Parrhesia eine Sklavengesinnung entsteht.¹⁵² Deswegen erinnert Goertz an den »Pakt der Parrhesia«¹⁵³, der von beiden Seiten geschlossen werden muss und den Mut einschließt, den beiden Seiten dafür aufbringen müssen.

Gerade weil die Parrhesia eine Haltung und eine Instanz darstellt, die ein autonomes Subjekt und damit ethisches und moralisches Handeln überhaupt erst ermöglicht, ist die Frage ihrer Verortung in einem römisch-katholischen Kontext, *erstens*, mehrfach zu überprüfen. *Zweitens* ist an die Theologie die kritische Rückfrage der Bedeutung der Prophetie und der Ausdifferenzierung der Wissenschaften in der Moderne zu stellen und drittens ist an das Konzept der Parrhesia im Kontext der interdependenten Machttheorie Foucaults die Frage zu richten, wie denn die Größen, die sich in dem Machtkonstrukt begegnen, beschaffen sind.

In der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion liegt es nahe, die Prophezie als die theologische »Schwester« der philosophischen und politischen Parrhesia zu verstehen. Allerdings weist Foucault auf einen wesentlichen Unterschied hin, denn in seinem Verständnis ist der Prophet zwar jemand, der die Wahrheit sagt, allerdings ist der Modus ein anderer. Denn die Veridiktion des Propheten, so Foucault, zeichnet sich dadurch aus, dass der Prophet »eine Vermittlerrolle einnimmt. Der Prophet spricht per definitionem nicht in seinem eigenen Namen.«¹⁵⁴ Der Prophet ist ein Vermittler in mehrfacher Hinsicht, also nicht nur zwischen Gott und den Menschen, sondern auch zwischen den Zeiten, also der Gegenwart und der Zukunft. Weiterhin ist das Wahrsprechen des Propheten meist in Rätsel verpackt, es bleibt ein verhüllter Rest, ein geheimnisvoller Bereich, der nicht ganz veröffentlicht werde.

»Das hat zur Folge, daß die Prophezeiung im Grunde nie eine eindeutige und klare Handlungsanweisung gibt. Sie sagt nicht einfach ganz kraß die Wahrheit in ihrer reinen und schlichten Durchsichtigkeit.«¹⁵⁵

Weil der Parrhesiast per definitionem im eigenen Namen spricht und dies klar und eindeutig, steht die Parrhesia, so Foucault, in einem klaren Gegensatz zur Prophetie. Die Parrhesia lässt zwar die Handlung offen, also die Moral, nicht aber die Interpretation der eigenen Aussage.

152 Vgl. St. Goertz: 2011, S. 19.

153 Ebd., S. 19 [kursiv im Original].

154 M. Foucault: 2012b, S. 32.

155 Ebd.

Die prophetische Rede auf der einen Seite, die Theologie als Ort der Prophetie auf der anderen Seite als Parrhesia innerhalb der gelebten und verfassten Religion verstehen zu wollen, bedeutet eine Veränderung des Verständnisses der Parrhesia. An Foucault wäre kritisch rückzufragen, ob die griechische Parrhesia als eine bleibend gültige Folie verstanden werden muss oder ob es nicht denkbar ist, das grundlegende Anliegen der Parrhesia in den jeweiligen gesellschaftlichen, historischen oder eben religiösen Kontext zu transformieren. Für diese Transformation bräuchte es eine Verständigung darüber, was die Bedingungen der Möglichkeit der Parrhesia und damit ihre unhintergehbaren Voraussetzungen sind. Goertz weist zurecht auf die kritische Voraussetzung der griechischen Parrhesia hin, nämlich auf das geburtliche Rede-recht. Kritisch zu hinterfragen wäre aber wohl weiterhin, dass die Folie der griechischen Parrhesia als Maßstab für das bleibende Verständnis jegliche intersektionalen Kategorien außer Acht lässt, von denen das Geburtsrecht – aktuell gesprochen *race* – eine wesentliche wäre.

3.1 Vierte theologiehistorische Case Study: Vertragen sich Parrhesia und das Offene Wort im kirchlichen Kontext?

Bereits im 19. Jahrhundert gibt es eine exemplarische Debatte um die Frage, welche Bedeutung Theologie im Blick auf die Freiheit der Meinungsäußerung hat. An dieser Debatte kann aufgewiesen werden, dass das theologische Selbstverständnis, auch in einem kritischen Verhältnis zur Tradition und zum Lehramt als der Bewahrerin der Tradition zu stehen, in ein anderes kollektives Bewusstsein und einer kollektiven Praxis mündete, als es nach dem I. Vatikanischen Konzil noch möglich war. Weil diese Veränderung bis heute im frame der theologischen Forschung das Zueinander von Theologie und Lehramt wie auch das von Dissens der Gläubigen und der Vorgabe des zu glaubenden Gutes prägt, lohnt sich ein ausführlicherer Blick in diese Debatte.¹⁵⁶

Das 19. Jahrhundert ist von einem zunehmenden Konflikt zwischen zwei grundlegend unterschiedlichen Theologieschulen gekennzeichnet, die sich – nach ihrer Ausrichtung – als die ›römische‹ und die ›deutsche‹ Schule bezeichnen.¹⁵⁷ Steht die erstere für die stärker ultramontan ausgerichtete und modernitätskritische Schule, ist die zweite eher die theologische Denkrichtung, die die Ideen der Aufklärung aufnimmt und für die eigene Theologie

156 Dazu ausführlich: G. Werner: 2015b; dies.: 2014.

157 Vgl. u.v. U. Lehner 2016; A. Holzem, 2015a; ders.: 2015b; H. Wolf: 2010.

umsetzt. Nachdem der Konflikt dieser beiden Schulen zu groß wurde, lud unter anderem Ignaz von Döllinger zur ›Münchner Gelehrtenversammlung‹ in München 1863 ein. Den Auftakt dieser Veranstaltung, verstanden als letzter Versuch der Verständigung, ist die Rede Döllingers über die Gegenwart und Zukunft der Theologie.¹⁵⁸ In dieser programmatischen Rede verortet sich Döllinger nicht nur in seinem Wissenschaftsethos als Theologe und Historiker, sondern er beschreibt eine bis heute anhaltende unabgeschlossene Debatte um das Verständnis und die Verortung wissenschaftlicher Theologie. Theologie habe, so Döllinger deutlich, als universitäre zugleich einen spezifischen Dienst innerhalb kirchlicher Realitäten zu leisten. Diesen Dienst fasst er prägnant mit den Worten der »öffentlichen Meinung«¹⁵⁹ zusammen.

Die Theologie als öffentliche Meinung wird in eine Analogie zur Prophetie gesetzt.

»Aehnlich dem Prophetenthume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priesterthume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht.«¹⁶⁰

Döllinger verdeutlicht hier zwei Reflexionsaufgaben der Theologie, nämlich einmal die gegenwärtige Situation der Kirche unvoreingenommen zu analysieren, in ihren Bedeutungen und Bedingungen zu verstehen und theologisch zu reflektieren; darüber hinaus soll sie als kritische Instanz jene Erkenntnisprozesse in Gang setzen, die zu einer gemeinsamen Überzeugung der Gläubigen in der strittigen Sache führen können. Für Döllinger ist mit diesen Aufgaben zugleich auch gedacht, dass die Häupter der Kirche irren können und nicht alleine »die Heilung [...] zu vollbringen« vermögen.¹⁶¹

158 Vgl. I. von Döllinger: 1863.

159 Ebd.

160 Ebd., S. 47.

161 I. von Döllinger: 1861, zit.n. F.-X. Bischof: 1997, S. 78, Fußnote 80). Im ganzen Wortlaut: »So oft krankhafte Zustände in der Kirche hervorgetreten sind, hat es nur einen Weg der Heilung gegeben: den des geweckten, erneuerten, gesunden kirchlichen Bewusstseins, der erleuchteten öffentlichen Meinung der Kirche. Der beste Wille der kirchlichen Häupter und Führer hat die Heilung nicht zu vollbringen vermocht, wenn sie nicht die allgemeine Stimmung, die Ueberzeugung der Geistlichen wie der Laien für sich hatten.« (Ebd.).

Damit Theologie aber dies vermag, muss sie zwei Bedingungen erfüllen, sie muss als Wissenschaft an den Universitäten gelehrt werden und ihre »Einzigigkeit« verlieren. Döllinger steht ein doppeltes Ziel vor Augen, wenn er die Wissenschaftlichkeit von Theologie betont. Denn sie gehört als Wissenschaft in den interdisziplinären Diskurs. Dies ist zum einen für ihre eigene wissenschaftliche Redlichkeit, zum anderen für ihre apologetische Stärke notwendig. Der Theologie wird aber weiterhin eine wesentliche Rolle innerhalb der Kirche zugeschrieben, denn sie ist als eine zweite Instanz neben der Instanz des – damals so gerade eben noch nicht benannten – ordentlichen Lehramtes, den Glaubenssinn der Gläubigen zu verstehen und hat darin eine gestaltende Rolle aufgrund ihrer vernünftigen Argumentation.¹⁶² Dieser Anspruch ist für das 19. Jahrhundert immens und die Reaktion lässt nicht auf sich warten: In der römischen Reaktion auf die Gelehrtenversammlung ist dann auch zum ersten Mal die Rede von jenem »ordentlichen Lehramt«, welches bis heute einen Teil der katholischen lehramtlichen Verbindlichkeit ausmacht. Im auf den 21. Dezember 1863 datierten Breve *Tuas Libenter* Pius' IX.¹⁶³ wird das Lehramt als ordentliches Lehramt »der über die Welt verstreuten Kirche, also der Bischöfe« eingeführt; dort wird dessen Unfehlbarkeit betont und Gehorsam auch gegenüber nicht unfehlbaren Äußerungen des Apostolischen Stuhls verlangt.¹⁶⁴ Ursprünglich lag das Gewicht des Amtes darauf, das »depositum fidei« zu wahren, zu dem »nur das, was *semper, ubique et ab omnibus* geglaubt wurde«¹⁶⁵, gehörte. In diesem theologischen Sinne hatte ja auch Döllinger für die Freiheit der Theologie plädieren können, ohne sich in einen Widerspruch zur bis dahin geltenden Lehre zu bringen. Theologie könne sogar irren, das müsse nicht weiter beunruhigen, solange sie nicht gegen die »klare und allgemeine Lehre der Kirche«¹⁶⁶ spräche. Die Folie, auf der Döllinger noch argumentieren kann, ist die doppelte Magisteriums-Lehre, wie sie von

162 Bischof macht deutlich, dass es zum einen einen in die veröffentlichten Akten nicht aufgenommenen minoritären Protest gegen die Rede Döllingers gab, der dazu führte, dass er sich fortan auf seine Rolle als Vorsitzender beschränkte und weiterhin nicht inhaltlich argumentierte, wohl durch einen Antrag eine weitere Rede einbrachte; zum anderen die römische Reaktion auf die Versammlung nicht ausblieb (vgl. F.-X. Bischof: 1997, S. 83f.).

163 Vgl. H. Wolf: 2010, S. 239.

164 Ebd., 241f.

165 Ebd., S. 239 [kursiv im Original].

166 I. von Döllinger: 1863, S. 58.

Thomas von Aquin entwickelt wurde.¹⁶⁷ Döllinger musste allerdings in einen Konflikt geraten, weil sich doch gerade zu dieser Zeit – ich folge weiter den Ausführungen Wolfs – die Vorstellung entwickelte, dass nun der Begriff des *magisteriums* zunächst verstärkt und dann »exklusiv auf das päpstliche und bischöfliche Amt und eine Lehrverkündigung eingeschränkt und zur Kennzeichnung des formalen Autoritätsvorsprungs verwendet«¹⁶⁸ wurde. Theologie entwickelte sich zu einer Angelegenheit der Auslegung des Glaubens. »Mit Entschiedenheit plädierte Döllinger für die Freiheit der Theologie und damit für das oben skizzierte traditionelle Verhältnis von Theologie und kirchlichem Amt.«¹⁶⁹ Döllinger entwickelte gegen die Denunziation eine Art homöopathische Therapie für die Theologie, in dem er postuliert, dass gegen »wissenschaftliche Fehler und Verwirrungen [...] nur gleichartige Mittel angewendet werden« dürfen und ein anderes Verfahren – gemeint ist die Denunziation – »die Theologie und die Kirche« schädigt.¹⁷⁰

Döllinger hat in seiner Rede vor allem die methodische Veränderung seiner zeitgenössischen Theologie gefordert, die zugleich programmatischen Charakter für das Verständnis von Theologie in seinem heuristischen und epistemischen Sinn hat. Bischof verdeutlicht, dass Döllinger »eine kritisch-prophetische Funktion der Theologie *innerhalb* der Kirche« vertrat, dass diese eine »kritische Aufgabe« habe, »eine gesunde ›öffentliche Meinung‹ in Kirche und Welt zu schaffen; eine Aufgabe, die man ›Schärfung des Glaubenssinnes‹ nennen könne.«¹⁷¹

Wolf konnte eindrücklich nachweisen, dass mit dem *Breve tuas libenter* die Vorstellung des »ordentlichen Lehramtes« Realität geworden war, die fortan

167 Wolf kann gerade an dieser Vorstellung den Unterschied deutlich machen. Wenn Thomas von Aquin vom »*doppelten* Lehramt« spricht, dann stehen ihm zwei unterschiedliche Rollen vor Augen: »Beim *Magisterium* der Hirten geht es um ein Bezeugen des überkommenen Glaubens, um ein Gottkünden (*theologein*) vorwiegend in der Predigt; beim *Magisterium* der Magister dagegen um eine intellektuelle Durchdringung des Glaubens« (H. Wolf: 2010, S. 240 [kursiv im Original]). Das doppelte Lehramt ist nun das ordentliche und das außerordentliche, die beide dem Papst zukämen (vgl. ebd., S. 248; 252). Es geht, so die Zusammenfassung von Wolf, »um die Ausweitung der Lehrverbindlichkeit über den Bereich der feierlich unfehlbar gelehnten Offenbarungswahrheiten hinaus auf weitere kirchliche Lehren« (ebd., S. 257).

168 Ebd.

169 Ebd., S. 244.

170 Ebd.

171 F.-X. Bischof: 1997, S. 78; zit.n. V. Conzemius: 1988, S. 421.

theologische Realität bis in ihre Forschungsfragen bestimmen würde. »Der Theologie sollte, nachdem sie so ihrer traditionellen Aufgabe weitgehend beraubt war, vor allem die Aufgabe zukommen, nachzuweisen, dass all das, was das kirchliche Lehramt verkündigte, tatsächlich so auch in Schrift und Tradition enthalten sei.«¹⁷² Die Auffassung Döllingers, dass Theologie einen »angemessenen Spielraum für Forschung und Lehre« brauche, sein Plädoyer »für eine jeder theologischen Arbeit unverzichtbare[n] Offenheit und Bewegungsfreiheit«¹⁷³ stand in einem krassen Gegensatz zu dieser sich entwickelnden und dann schriftlich verfassten Auffassung von Theologie in ihrem Verhältnis zum ordentlichen Lehramt.

Bei Karl Rahner findet sich 90 Jahre später erneut eine Reflexion auf etwas, das offenes Sprechen in der Kirche genannt werden könnte. In dem 1953 erschienen Aufsatz »Das freie Wort in der Kirche«¹⁷⁴ denkt Rahner über die öffentliche Meinung nach. Für Rahner ist die öffentliche Meinung in der Kirche nicht nur existent, sondern sogar *notwendig* existent. »Die bloße Tatsache einer öffentlichen Meinung in der Kirche wird niemand bestreiten wollen«¹⁷⁵, so Rahner, aber Zweifel an der Berechtigung wären denkbar. Die öffentliche Meinung sei aber gerade keine Äußerung des Volkswillens, dies hätte Döllinger übrigens auch abgestritten. Was für das bürgerliche Leben in Ordnung sei, so Rahner, sei für die Kirche gleichwohl undenkbar. Denn die Kirche hat ihre Autorität exklusiv von Gott, »sie beruht letztlich nicht auf Wahl von unten, sondern auf Investitur von oben«.¹⁷⁶ Aber eine öffentliche Meinung könne es in der Kirche nicht nur geben, sondern es *müsse* sie auch geben. Die öffentliche Meinung sei normal – so Pius XII. in der sogenannten »Toleranzansprache« 1953¹⁷⁷; es sei sogar so, dass ihr Fehlen auf eine Krankheit der Gesellschaft hinweise¹⁷⁸. Deswegen könne auch in der Kirche über die Themen, über die frei diskutiert werden dürfe, geredet werden; geschehe dies nicht, so sei es eine »Schuld, die auf die Hirten sowohl wie die Gläubigen zurückfiele«.¹⁷⁹ Rahner also sorgt sich um die Existenz der öffentlichen Meinung, weil er die Kirche bewusst gegenüber totalitären Staaten abgrenzen will.

172 Ebd.

173 Ebd., S. 79.

174 Vgl. die Wiederauflage in den gesammelten Werken: K. Rahner: 2003.

175 Ebd., S. 144.

176 Ebd.

177 Vgl. ebd., S. 145 und Pius XII, Acta Apostolicae Sedis VLV (1953), 794-802.

178 Vgl. K. Rahner 2003: S. 145.

179 Ebd.

Rahner unterscheidet den weltlichen und den kirchlichen Sinn der öffentlichen Meinung, des freien Wortes: Weltlich bedeutet die freie Meinung »alle Meinungs- und Willensäußerungen der Menschen, aus denen die betreffende Gesellschaft gebildet wird, insofern diese Meinungen und Bestrebungen wenigstens von einem großen Teil der Menschen geteilt werden [...] und andererseits sich nicht unmittelbar kundtun durch gesetzlich geregelte Organe [...] dieses Volkes«¹⁸⁰. Rahner scheut sich, diesen Begriff nun doch direkt auf die Kirche zu übertragen; er führt vielmehr die Unterscheidung von der »hörenden Kirche« zur »lehrende[n] Kirche« ein. Diese »hörende Kirche« hat ebenfalls einen Glaubenssinn, mit dem aber keine besonderen Charismen gemeint sind; diese sind explizit aus der öffentlichen Meinung herausgenommen.¹⁸¹ Die Kirche lebt im Hier und Jetzt und damit hat sie ein »irdisches Leben« und muss ihre konkrete Gestalt den äußeren Bedingungen anpassen. Allerdings setzt dies voraus, dass die lehrende Kirche weiß, wie diese Bedingungen sind. Hier setzt Rahner nun an: »Das Wissen um diese Vorgegebenheiten, an die das Leben der Kirche sich angleichen muss, ist keine leichte Sache, sondern muss mühevoll und immer wieder aufs neue erworben werden. Hier hat die ›öffentliche Meinung‹ in der Kirche ihr eigentliches Betätigungsfeld.«¹⁸² Die öffentliche Meinung ist also der Prozess, in dem die konkrete Situation untersucht und benannt wird, in der die Menschen leben, die von der lehrenden Kirche angesprochen werden sollen. Die Kirchenleitung bedarf also des Mittels der öffentlichen Meinung, um sich über die tatsächliche Situation der Menschen informieren zu können. Dies bedeutet natürlich auch, dass eine differenziertere und ausdifferenziertere Situation umso schwerer zu verstehen, sprich: zu leiten ist.

Für Rahner ist die öffentliche Meinung primär relevant, die sich durch Publikation öffentlich macht. So kann in der Reaktion der Vielen auf die Meinung des Einzelnen erkannt werden, ob sich in der Publikation etwas kundtut, was einer kollektiven öffentlichen Meinung entspricht, auf die zu reagieren die lehrende Kirche dann eine Pflicht hat.¹⁸³ Rahner schränkt zugleich ein, dass dieses Recht auf Publikation »nicht den Sinn einer ›demokratischen‹ Propaganda für irgendwelche Ideen oder Wünsche« habe, »sondern bedeutet,

180 Ebd., S. 146.

181 Vgl. ebd., S. 147.

182 Ebd., S. 148.

183 Vgl. ebd., S. 149.

von der kirchlichen Obrigkeit her gesehen, eine nützliche oder unter Umständen sogar notwendige Weise, in der das kirchliche Amt die Situation erforscht.«¹⁸⁴ Mit dezenten Hinweisen auf die faktische Unmöglichkeit der lehrenden Kirche, die Situation zu erforschen und zu kennen, unterstreicht Rahner diese Notwendigkeit und warnt sogar: »[W]er heute ohne dieses Mittel zu wissen glaubt, »was los ist«, wird sich sehr oft aufs schlimmste täuschen.«¹⁸⁵ Eine derartige Ermutigung schließt die Möglichkeit des Irrs der Kirche für die Bereiche, für die die öffentliche Meinung in Betracht kommt, ein. Zu dieser freilassenden Freiheit ermutigt Rahner die kirchliche Autorität nicht nur, er begründet diese Freiheit ekklesiologisch und anthropologisch. »Die öffentliche Meinung soll wesentlich von dieser Freiheit mit bestimmt werden«,¹⁸⁶ denn die Freiheit des Einzelnen ist eben nicht nur für den privaten Bereich bestimmt, sondern hat ihren Platz »wesenhaft in der kirchlichen Öffentlichkeit«¹⁸⁷. Selbstverständlich gilt diese öffentliche Meinung nicht für Dogmen oder für die gottgewollte Verfassung des *iuris divini*. Dennoch betont Rahner, dass selbst in »Fragen der Theologie eine gewisse Freiheit der öffentlichen Meinung notwendig«¹⁸⁸ ist. Zaghafte denkt Rahner die Möglichkeit dieser Freiheit auch in den theologischen Fragen, die nicht lehramtlich geklärt sind und sieht auch dort, wo das Lehramt einschreitet, die Notwendigkeit des wohlwollenden Handelns.

»Aber auch in diesen Fällen sollte man [...] anerkennen, dass der so zensurierte Theologe in gutem Glauben gehandelt hat, als er von seinem Recht auf Äußerung vor der öffentlichen Meinung der Kirche Gebrauch gemacht hat.«¹⁸⁹

Rahner beendet seine grundsätzlichen Reflexionen auf die öffentliche Meinung mit dem Hinweis, dass es menschlich sei, dass »fällige Reformen [...] oft den Druck der öffentlichen Meinung [brauchen], sollen sie nicht am Schwergewicht des Traditionellen ein unüberwindliches Hindernis finden«¹⁹⁰. Die

184 Ebd.

185 Ebd.

186 Ebd., S. 150.

187 Ebd.

188 Ebd., S. 151.

189 Ebd.

190 Ebd., S. 153.

Vorsicht, mit der Rahner in den dann folgenden Seiten exemplarische Praxisfelder auf Reformen hin durchleuchtet und in einen Bezug zur möglicherweise herstellbaren öffentlichen Meinung setzt, nicht ohne sich der kirchlichen Struktur in seiner eigenen Argumentation zu vergewissern, zeigt die theologische Entwicklung seit 1863 auf. Die ›hidden agenda‹, die in der Rede Döllingers noch offen formuliert war, nämlich das Zueinander von Theologie und Lehramt, hat auch in dem Konzilsdokument *Dei Verbum* zu keiner Klärung gefunden.¹⁹¹

In dieser theologiegeschichtlichen Einfügung ist zu erkennen, dass die Frage nach einer öffentlichen Meinung in der katholischen Kirche kompliziert ist. So kann der argumentativ lange Atem Karl Rahners, der die Möglichkeit wie auch die Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche denken will, auf der einen Seite, die Position Döllingers auf der anderen Seite, dass die öffentliche Meinung innerhalb von Kirche auf die wissenschaftliche Reflexionskraft und der daraus überzeugenden Argumentationskraft der Theologie zurückzuführen ist, als zwei Pole angesehen werden. Diese beiden Argumente zeigen zugleich die historische Veränderung zwischen den beiden Äußerungen auf. Dass die öffentliche Meinung innerhalb der Kirche notwendig ist, darin sind sich beide hingegen wohl einig. Auch wenn der Vorsichtigkeit der Argumentation Rahners heute ein Unverständnis entgegen kommen würde, wie angesichts der Zeit, wie sie ist, solche Beharrungstendenzen möglich sein können, zeigt sich bleibend, dass das offene Wort nicht ohne Schwierigkeit ist.

Döllinger war der Meinung, dass Theologie als wissenschaftliche Theologie eine Aufgabe innerhalb der Kirche, aber auch über sie hinaus hat¹⁹². Theolog:innen sollen aufgrund ihrer Forschung eine prophetische Funktion einnehmen, und das offene Wort wagen, welches für Rahner vor allem darin bestand, die Welt wahrzunehmen und ins geschriebene Wort zu bringen, um von dort aus die lehrende Kirche zu informieren. Theologie also müsse den Ort, von dem her gedacht und auf den hin gedacht wird, nicht nur als theologiegenerierend, sondern als theologieentscheidend verstehen. Magnus Striet postuliert der Theologie eine Zukunft im universitären System, wenn sie sich als »dialogische Lebenswissenschaft«¹⁹³ versteht. Mit dieser Beschreibung fordert er eine Theologie, »die Antwort auf die Frage nach dem

191 Vgl. H. Hoving: 2009, S. 798.

192 Hier fügt Döllinger ausführliche Reflexionen zur sozialen Verantwortung an.

193 M. Striet: 2007, S. 118.

Menschen und damit in letzter Konsequenz danach einfordert, warum überhaupt etwas und nicht viel mehr gar nichts ist¹⁹⁴. Als solche verbindet die Theologie die Anforderungen sozialer Analysen mit ihrem Auftrag, Gottesreflexion zu sein.

»In der Nachfolge dieses Gottes hat die Kirche eine Sendung in der Welt und Theologie einen kontextgebundenen Auftrag, der sie normativ dafür in den Dienst nimmt, sich an die notvollen Orte dieser Welt zu stellen und in dieser lokalen Solidarität die Menschlichkeit ihrer Heilsbotschaft zu bewähren.«¹⁹⁵

Die Frage nach dem freien Wort in der Kirche, nach der öffentlichen Meinung und ihrer Funktion lässt weder die Theologie noch die römisch-katholische Kirche los. Gerade durch die gesellschaftlichen Veränderungen seit den 1960er Jahren verschärfen sich kognitive Dissonanzen innerhalb der Kirche. In diese Dissonanzen hinein erinnern verschiedene Disziplinen der Theologie erneut an die Konzeption der Parrhesia und ihrer Notwendigkeit die Veridiktionspraktiken strikt zu reglementieren – gerade auch für Systeme. Allerdings bleibt die kritische Aussage von Foucault weiter bestehen, ob eine Parrhesia überhaupt in einem durch Gehorsam geprägten System möglich ist. Um diese Frage wird es in einer weiteren spezifisch katholischen Fragestellung gehen, nämlich in welcher Form ein freies Wort oder ein Dissens überhaupt vorgesehen ist. Dies wird davon zu differenzieren sein, welche Formen es dennoch gibt und welche wünschenswert sind.

3.2 Zweite theologische Rezeption der Parrhesia: Fragen an die Parrhesia als Paradigma in monarchischen Bezügen

Die römisch-katholische Kirche stellt als Institution eine komplexe Wirklichkeit dar, so *Lumen Gentium* 8, die aus einer geistig-spirituellen und einer sichtbar-hierarchischen Wirklichkeit besteht. Beide bilden zusammen die komplexe Wirklichkeit, die die Gestalt der Kirche ausmacht. Diese komplexe Wirklichkeit vermischt weder die beiden Dimensionen noch trennt sie sie grundsätzlich.¹⁹⁶ Sie gehören so zusammen wie – so die Analogie – die zwei Naturen in Jesus Christus zusammenkommen. Weil also die römisch-katholische Kirche eine sichtbare, also wahrnehmbare Seite hat, kann diese sich durch

194 Ebd., S. 123.

195 J. Bründl: 2011, S. 160.

196 Vgl. dazu auch: M. Böhnke: 2013.

das für die gesamte Kirche geltende Gesetzbuch, dem *Codex Juris Canonici* von 1983 rechtlich konstituieren. Für die Interpretation des Kirchenverständnisses ergibt sich damit eine gewisse Spannung zwischen den theologisch-dogmatischen Aussagen zur Kirche innerhalb des II. Vatikanischen Konzils von 1962-1965 und der kirchenrechtlichen Normierung im CIC von 1983. Allerdings findet sich auch im II. Vatikanischen Konzil eine dogmatische Kontinuität zum I. Vatikanischen Konzil 1870/1871, die für das Thema des offenen Wortes, der öffentlichen Meinung relevant ist. Die Grundvoraussetzung für die Parrhesia, so könnte verkürzt formuliert werden, ist im rechtlichen Rahmen der römisch-katholischen Kirche nicht gegeben. Diese sehr vereinfachte Aussage kann durch die historische Entwicklung, auf das Magisterium der Theologie zu verzichten und dann mit der lehramtlichen Entscheidung ein doppeltes römisches Lehramt zu konstruieren¹⁹⁷ belegt werden. Nicht nur wurde die Freiheit der Theologie und der öffentlichen Meinung der Theologie damit abgeschafft, sondern die Gehorsamspflicht aller Gläubigen – selbst gegenüber nicht-definitiven Äußerungen – wurde erweitert. Weiterhin legt das II. Vaticanum im *Lumen Gentium* 25, dem Kapitel über die Unfehlbarkeit des Lehramtes, fest, dass es die moralische Pflicht ist, alle nicht definitiven Lehren mit religiösem Verstandes- und Willensgehorsam zu befolgen. Konsequenterweise legt der neue *Codex* des Kirchlichen Rechts von 1983 den Verstandes- und Willensgehorsam als Rechtspflicht mit einer Strafandrohung bei Zuwiderhandlung aus (vgl. cc. 752, 1371 CIC/1983). 1988 wurde der *Codex* im Sinne einer lückenlosen Einforderung des Verstandes- und Willensgehorsams verändert, dieser konnte also nicht mehr nur von einem bestimmten Personenkreis eingefordert werden. »Die unwiderrufliche Zustimmung zu unfehlbaren, (nur) offenbarungsnahen Lehren war bislang nicht durch eine eigene Rechtspflicht gefordert. Das wurde nachgebessert und ebenfalls mit Strafdrohung bewehrt (Canones 750 § 2, 1371 n. 1).«¹⁹⁸ Mit dieser strafbewehrten juristischen Ausgangslage stellt sich die Frage nach der Parrhesia in einer doppelten Weise:

1. Welche Bedeutung hat ein Gesetz, das nachweislich nicht eingehalten wird und dessen Strafbewehrung auch nur auf einen minimalen Personenkreis angewendet werden kann?
2. Welchen Preis zahlt eine Institution, die die Parrhesia per Gesetz ausschließen will?

197 Vgl. dazu H. Wolf: 2010.

198 H. Wolf: 2010, S. 258.

Davor hatte ja bereits Karl Rahner gewarnt. Nachdenklich sollte an dieser Stelle auch machen, dass der Parrhesia nicht nur in der Neuauflage des LThK kein Eintrag mehr gegeben ist, sondern auch, dass die scheinbare Zeitgebundenheit der Auslegungen von Karl Rahner und Josef Ratzinger doch aktueller sind als sie anmuten. Auf der einen Seite ist nämlich die Konzentration der Parrhesia auf den innerkirchlichen Bezeugungsauftrag (Rahner) wahrzunehmen, auf der anderen Seite daran zu erinnern, dass der Freimut und die Freiheit Kennzeichen des Geistes sind (Ratzinger). Deswegen machte ja unter anderem Stephan Goertz den Pakt der Parrhesia als notwendig für die katholische Kirche stark.

Wenn aber nun innerhalb der römisch-katholischen Kirche und ihrer machtförmigen Konstitution die Frage der offenen und freien Rede formal entschieden ist und diese Entscheidung auf mehreren Ebenen rekonstruierbar bleibt, dann stellt sich die Frage, welchen Stellenwert der dennoch faktisch vorfindbare Dissens, und zwar in Worten als auch in der Performativität – sei es der Versammlung oder des Lebens – bekommt. So ist deutlich geworden, dass bis in das II. Vatikanische Konzil hinein die Lehre des I. Vatikanischen Konzils aufgenommen worden ist, denn Macht wird in der Person des geweihten Klerikers formal und rechtlich gesichert gebündelt. Zudem ist rechtlich gesichert, dass es keine – im Sinne des liberalen rechtstaatlichen Verständnisses – freie, kritische Rede innerhalb der Kirche geben könne, sondern – bei dissidenter Meinung – nur den schweigenden Gehorsam (c. 752 CIC/1983). Dies erscheint jedoch – auf den ersten Blick – widersprüchlich, weil doch gerade das II. Vatikanische Konzil die Rolle des Laien und die Rolle des Gewissens aufgewertet hat.¹⁹⁹ In der Tat hat das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) den Laien-Begriff soweit rehabilitiert, dass er überhaupt wieder mit einem theologischen Sinngehalt gefüllt wurde. Der Laie/die Laiin ist jetzt als Christenmensch beschrieben, der/die durch die Taufe in das Priestertum aller Gläubigen aufgenommen wird, so *Lumen Gentium* 10.²⁰⁰

199 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2016b, S. 258-284.

200 LG 10: »Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1-5), hat das neue Volk »zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht« (vgl. Offb 1,6; 5,9-10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,4-10). So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42-47) und sich als lebendige, hei-

Menschen werden also in der Taufe zu Priestern getauft, eine Aussage, die in der Entstehungsgeschichte von *Lumen Gentium* 10 heftig umstritten war, denn einige der Konzilsteilnehmer hatte die Sorge, dass mit dieser Aussage der göttlich-rechtliche Unterschied zwischen Klerikern und Laien verwischt werden könnte, wenn doch nun alle zu Priestern getauft würden. Um trotz aller Aufwertung der Taufe und damit des Laienstandes die hierarchische Struktur der Kirche zu wahren, wurden deswegen – so der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke – »Hierarchie-Sicherungen« in die Kirchenkonstitution eingebaut.²⁰¹

Diese Sicherungen sind:

1. Die Systematik: Den Konzilsdokumenten sind eine inhärente Logik und Systematik zu eigen. Dies bedeutet, dass nicht eine Aussage alleine gedeutet werden kann, sondern es um die gesamte Logik des Dokumentes geht, also die vorgelagerten Argumente sowie die späteren Ausführungen mit in Betracht gezogen werden müssen. Die Architektur ist also bedeutsam. In *Lumen Gentium* ist – dies ist positiv hervorzuheben – die hierarchische Struktur der Kirche nicht an den Anfang des Dokumentes gestellt, sondern im ersten Kapitel wird zunächst die Bestimmung der Kirche als Sakrament erörtert. Damit wird das Wesen der Kirche selbst beschrieben, zu diesem Wesen gehört dann allerdings auch die hierarchische Gestalt. Das zweite Kapitel geht der Frage nach, wie die Gemeinschaft der Christ:innen verstanden werden kann. Auch hier changieren die Begriffe zwischen dem Volk Gottes auf der einen und dem Leib Christi auf der anderen Seite. Gerade aber die Metapher des Leibes Christi hat eine direkte theologische Verbindung zur Unterscheidung

lige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15). Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt, das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: Das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil (16). Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit (17) und üben ihr Priestertum aus im *Empfang* der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe«.

201 Referiert nach N. Lüdecke/G. Bier: 2012, S. 97-112.

der Kirche in die hörende und lehrende Kirche.²⁰² Erst im dritten Kapitel werden das Apostelamt und die kirchliche Hierarchie beschrieben. Selbst wenn es also eine Bestärkung der Laien gibt, bildet das dritte Kapitel das Zentrum von *Lumen Gentium* und stellt eine ungebrochene Traditionslinie zum I. Vatikanischen Konzil im Verständnis der Unfehlbarkeit als auch der lehramtlichen Autorität dar.

2. Im dritten Kapitel wird ein Kernstück katholischer Anthropologie hineingeholt, wenn in LG 32 wird die sogenannte »wahre Gleichheit« beschrieben ist. Diese »wahre Gleichheit« ist bereits in der Gender-Debatte aufgetaucht, denn sie besagt, dass zwar alle Menschen dieselbe Würde haben, aber eben diese selbe Würde nicht in gleichen Rechten mündet. Die »wahre Gleichheit« bedeutet zwar, dass die Menschen gleich sind, wehrt sich aber vor der Konsequenz der Einforderung der gleichen Rechte. Es findet hier – so Norbert Lüdecke und Georg Bier – eine Imprägnierung gegen die Menschenrechte in ihrem universalen Anspruch auf Gleichberechtigung statt.²⁰³

3. Die dritte »Hierarchiesicherung« findet sich in der Verdoppelung des Priesterbegriffs. Durch die Anteilhabe aller Getauften am Priestertum war es notwendig, innerhalb des Priesterbegriffs zu differenzieren. Um deutlich zu machen, dass zwar alle Menschen zu Priestern getauft werden, aber nicht alle am Amtspriestertum teilhaben, werden zwei Priesterbegriffe eingeführt. Mit dieser Verdoppelung ist der Priesterbegriff in die hierarchische Verfassung der Kirche integriert, denn es gibt das gemeinsame Priestertum und das hierarchische Priestertum, diese sind sowohl dem Wesen als auch dem Grade nach verschieden. Dies ist eine grundlegende anthropologische Unterscheidung, denn am Amtspriestertum partizipierende Männer, also in den Priesterstand geweihte Priester, sind auch anthropologisch andere Wesen und unterscheiden sich von allen anderen Menschen.

4. Weil alle Menschen kraft der Taufe teilhaben am allgemeinen Priestertum, sind auch alle Menschen *Priester, Propheten und Könige*, haben also alle Teil an diesen Funktionen Christi. Vor dem II. Vatikanum war dies exklusiv dem Amtspriestertum vorbehalten. Aber die Differenzierung des Wesens wird auch hier fortgeführt. Auch wenn alle an diesen Funktionen Christi teilhaben, zugleich alle Getauften zugleich Priester, Propheten und Könige sind,

202 Vgl. G. Werner: 2017c, S. 415f.

203 »Die Würdegleichheit durchtränkt alle standes- und geschlechterbedingten Ungleichberechtigungen in der Kirche und imprägniert gegen Diskriminierungsvorwürfe.« N. Lüdecke/G. Bier: 2012, S. 101.

sind sie es doch dem Wesen nach verschieden. Diese Teilnahme wird in der sogenannten »suo modo« Klausel ausgedrückt, auf diese Weise nehmen Kleriker und Laien auf je ihre Weise teil. Der Weihepriester alleine hat nach LG 10 die heilige Gewalt.

5. Seit dem 19. Jahrhundert war es üblich geworden, dass Kleriker bestimmte Attribute exklusiv zugesprochen bekamen. Zunächst werden die eben beschriebenen Funktionen Christi noch einmal spezifiziert, indem diese *munera* auf die Kirche angewendet werden. Die dem Klerikermonopol bestimmte Attribute werden jedoch den Klerikern alleine vorbehalten. Christus hat seine Funktionen an Petrus weitergegeben, von ihm hat sie die Kirche. Als solche ergibt sich eine neue Dreierformel, die als *munus sanctificandi, regendi, docendi* benannt sind. Mit dem Kirchenverständnis als Leib Christi werden die Funktionen Christi zunächst Petrus und durch diesen den Klerikern weitergeben und damit in streng hierarchischer Abfolge ausgeübt: Nur der Klerus unter dem Papst hat die heiligende, regierende, und lehrende Ausübung gegenüber den Laien. Die Laien sind zu heiligen, zu regieren und zu belehren. Hier spiegelt sich erneut die Konsequenzen der Leib Christi Metapher, die die Unterteilung in eine lehrende und eine hörende Kirche verstärkt.

Diese der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* inhärenten ›hierarchischen Sicherungen‹ sind – so Lüdecke und Bier – als Grundintention im kirchlichen Gesetzbuch in geltendes Recht formuliert worden. So sehr also der Laienstand durch die Taufe eine ekklesiologische Bedeutung wie auch eine Würde wiedergewonnen hat, so wenig sagt das Priestertum aller Gläubigen etwas über eine Augenhöhe der Stände aus. Die rechtlichen Ungleichheiten, die hierbei zu Tage treten, sind kirchenintern durch die wahre Gleichheit abgepuffert, denn diese ist nicht aufgehoben, weil sie ja besagt, dass es einfach unterschiedliche Weisen gibt. Die hierarchische Struktur ist allerdings – und das ist ein echtes Verdienst es II. Vatikanischen Konzils – so zur Geltung zu bringen, dass die Würde des, der getauften Christ:in nicht untergraben wird; natürlich immer im Rahmen der Wesensaussagen des II. Vatikanischen Konzils. An dieser Stelle hakt ja unter anderem die feministische Kritik ein und weist immer wieder darauf hin, wie sich die Idee der wahren Gleichheit nicht nur im Blick auf das Amt, sondern auch im Blick auf das Geschlechterverhältnis auswirkt.²⁰⁴ Damit ergibt sich in dem Gedanken der wahren

204 Vgl. hier im Buch Kapitel D 2.; E 3.

Gleichheit eine doppelte anthropologische Ordnung, weil die wahre Gleichheit zwischen Männern und Frauen grundlegend unterscheidet, Frauen können nach derzeitiger Lehre nie in das Amtspriestertum aufgenommen werden. Auf diese Weise unterscheidet die Lehre zwischen Männern als geweihte und ungeweihte Männer. Wie sehr diese Vorstellung kognitive Dissonanzen hervorruft, zeigen gegenwärtige Reformwünsche und Proteste (wie Maria 2.0 und andere).

Was, abschließend zu diesem Thema, passiert aber mit dem Dissens? Dafür, dass der Dissens zu Entscheidungen in der Glaubens- und Sittenlehre, auch jene ›unterhalb‹ der päpstlichen Unfehlbarkeit, eigentlich nur im gehorsamen Schweigen geäußert werden dürfte, ist der Dissens sehr ›laut‹.

F Skizze einer Theologie der Freiheit

Der gegenwärtige (deutschsprachige) katholische Diskursraum ist von einem Ineinander von Machtimplosion, Machtdemonstration und weitreichenden kognitiven und emotionalen Dissonanzen der Gläubigen als auch der Theolog:innen geprägt. Massiver Auslöser dieser Situation (in der deutschsprachigen) Theologie und den Kirchen war der in den letzten elf Jahren, auch aufgrund der medialen Veröffentlichung, offenkundig gewordene sexuelle Missbrauch.¹ Mit dem Offenlegen der Gewalttaten ist eine Debatte in Gang gekommen, die an das Fundament katholischer Strukturen geht, nämlich die Anfrage an die sakramentale Machtkulmination im Weiheamt, an die Männlichkeitsdiskursen, mit gleichzeitiger Tabuisierung von Sexualitäts-Diskursen und ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse. Inzwischen steht auch das Weiheamt ausschließlich an Männer selbst für (vereinzelt) Bischöfe zur Debatte², zudem werden die Rufe nach Reformen der Machtsteuerung und Machtkontrolle wie auch die nicht mehr zu überhörenden Proteste von Frauen immer lauter.³

Um diesen Diskursen und ihren kognitiven wie emotionalen Dissonanzen theologisch auf den Grund zu gehen, plädiere ich für eine Theologie der

1 Einen Überblick über diese zehn Jahre gibt: K. Hilpert et al.: 2020.

2 Insbesondere im Vorfeld des *Synodalen Weges* haben sich Bischöfe geäußert, denn dort wird die Zulassung von Frauen zu den Ämtern diskutiert. So z.B. Bischof Feige aus Magdeburg schon im Februar 2019, vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/20651-bischof-feige-priesterweihe-fuer-frauen-wird-kommen>; auch Bischof Jung aus Würzburg im März 2019; vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/21069-bischof-jung-werden-weiter-ueber-frauenpriesterweihe-diskutieren>.

3 So z.B. die auch als *Kirchenstreik* bekannt gewordene Bewegung *Maria 2.0* <https://www.mariazweipunktnull.de/>; ebenso die Bewegung *#mariafeminista* oder auch die Bewegung *#meingottdiskriminiert* nicht.

Freiheit, die die tieferliegenden Probleme aufnimmt und mit ihnen Theologie verändert denkt.

Deswegen habe ich *erstens* auf mehreren Ebenen die Philosophie Judith Butlers sowie die philosophischen und historischen Forschungen Michel Foucaults ausführlich referiert und kritisch diskutiert. Denn beide haben der Theologie wesentliche Einsichten zu vermitteln, weil sie in je eigenen Schwerpunkten die Notwendigkeit, Macht genau zu analysieren, Gender und mit dieser Kategorie den Körper, insbesondere auch in der sprachlosen Performativität, einen angemessenen Raum zu geben und Freiheit in ihrer Fähigkeit zum kritischen und kreativen Handeln als Grundlage menschlichen Handelns zu denken, betonen. Die Problematiken dieser Themen innerhalb des katholischen Diskursraumes sind einerseits aktuell, andererseits haben sie auch eine Geschichte und zwar sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihrer Rezeption. Jedoch konnten diese ausführlichen Studien zeigen, dass insbesondere der Subjektbegriff Butlers zu differenzieren wie auch um eine *Erste-Person-Singular-Perspektive* und damit um die Möglichkeit des freien Handelns zu erweitern ist.

Weiterhin habe ich *zweitens* in unterschiedlichen theologiehistorischen Case Studies auf die Genealogie heutiger Themen und Problematiken aufmerksam gemacht. Als solche habe ich in den ersten beiden Case Studies die Macht als Unterwerfung in der Geschichte der Sünde und ihrer Institutionalisierung ausgeführt, die zugleich die Bemächtigung des Subjekts durch die Introversion bedeutete und damit eine neue Ära der Subjektivierung hervorgerufen hat. Als Beispiel eines solchen machtförmigen Diskurses diente weiterhin die dritte theologiehistorische Case Study, die das gegenwärtige katholische Frauenbild genealogisch auf Engführungen des 19. Jahrhunderts zurückführen konnte. Ein eigener Schwerpunkt bildet das Thema der Parrhesia. Sie stelle ich in einer historischen Rekonstruktion, wie sie Michel Foucault vorgenommen hat, als auch in ihrer theologischen Rezeption der letzten 70 Jahre, vor. Die vierte theologiehistorische Case Study zur Parrhesia weist jedoch auf die katholische Problematik hin, wie frei theologisches Denken, Sprechen und Forschen wirklich sein kann. Auch hier wirft das 19. Jahrhundert seinen Schatten. Weil aber die Parrhesia theologisch als ein subversiver Freiheitsakt gedeutet werden kann, ist sie eine weiterführende Kategorie, nämlich die der Macht(Kritik).

Drittens habe ich in der kritischen Weiterarbeit an Butler's Subjektbegriff und Foucault's Macht- und Freiheitsbegriff die Kategorien erarbeitet, die für eine Theologie der Freiheit grundlegend sein können. Dieser Weiterarbeit

dienten zum einen die Auseinandersetzung mit den theologischen Rezeptionen der Parrhesia in den letzten Jahrzehnten. Dadurch wurde deutlich, wie unterschiedlich die Parrhesia theologisch gedeutet wurde. Insbesondere in den letzten zehn Jahren erscheint die Parrhesia als eine Denkmöglichkeit, die die kritische und machtanalytische Reflexion gegenüber der Kirche theologisch reklamiert. Durch die Aufnahme insbesondere von Gender und Körper in der Performativität als auch von einem Verständnis von Macht als Kritik und Freiheit als Kreativität, kann als Matrix einer Theologie der Freiheit als *kreativ, performativ, kritisch* gedacht werden. Deswegen sind eben *Freiheit – Gender(Körper) – Macht(Kritik)* die Kategorien und Strukturelemente einer Theologie der Freiheit, die die Einsichten von Butler und Foucault als auch aus den theologiehistorischen Case Studies und der theologischen Rezeption der Parrhesia konstitutiv und produktiv aufnimmt.

1. Performative Versammlung als Ort der je eigenen Freiheit

In dem 2015 herausgegebenen Buch *Notes toward a Performative Theory of Assembly* untersucht Judith Butler die Bedeutung der Performativität als machtvoller Ausdruck der Normen eines Diskurses und verknüpft damit die frühen Erkenntnisse der Gender-Theorie⁴ mit neueren Fragestellungen der Ethik, des Krieges und des ›Embodiment‹.⁵ Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung, wer denn ›das Volk‹ sei, wer also eine Gruppe sich versammelnder Menschen ist und welche Konsequenzen die Benennung als auch die Versammlung unter machnanalytischer Perspektive haben. Die Problematik, so Butler in der Einführung, liegt im Benennen selbst, dem ein Vorgang des Bewertens, wer dazu gehört und wer nicht, vorausgeht. Dieser Diskurs muss aber gerade nicht explizit sein, sondern er kann in seinen Machtoperationen auch performativ sein. Dann aber wird eine Distinktion gelebt, ohne dass sie benannt wird.⁶ Allerdings sind Versammlungen, also der körperlich-leiblichen Anwesenheit von Gruppen von Menschen noch sehr viel mehr zu eigen als eine bloße Demonstration für oder gegen etwas. Denn die versammelte Gruppe verdeutlicht etwas, das wiederum – so Butler – bereits etwas bezeichnet, was

4 Vgl. J. Butler: 1991; dies.: 2009a.

5 Vgl. J. Butler: 2003; dies.: 2006a; dies. 2006b; dies.: 2010a; dazu ausführlicher: G. Werner: 2020c.

6 Vgl. J. Butler: 2015, S. 6.

weder diskursiv noch vordiskursiv ist.⁷ »In other words, forms of assembly already signify prior to, and apart from, any particular demands they make.«⁸ Weil nicht jede, nicht jeder öffentlich erscheinen kann, ist jede Versammlung nur partiell, jede Versammlung also zugleich auch ein verkörpertes Zeichen für die Grenzen des Diskurses, wie er sich im öffentlichen Raum zeigt. Gerade aber weil das Recht der Rede und das Recht der Versammlung, so Butler, unterschieden sind, ist zu erkennen, dass diese beiden grundlegenden politischen Rechte nicht nur andere Funktionen in einer Demokratie haben, sondern auch auf etwas hinweisen, was der Ausdruck des jeweils anderen Rechts nicht tut. Nicht alle Versammelten reden, nicht alle Redenden versammeln sich. Die Versammlung aber, so Butler, geht über das Gesprochene der Versammelten noch einmal hinaus. »The gathering signifies in excess of what is said, and that mode of signification is a concerted bodily enactment, a plural form of performativity.«⁹ Butler betont die chiasmatische Beziehung zwischen der linguistischen und der körperlichen Performativität, weil sie überlappen ohne identisch zu sein.¹⁰ Sie korrigiert darüber hinaus die Vorstellung, dass Performativität ein individueller Ausdruck sei, indem sie ihre Theorie der Performativität in der Einsicht reformuliert, dass es Formen der Performativität gibt, die nur funktionieren, weil sie in einer Beziehung zu einer anderen Performativität stehen und sich in der Aktion gemeinsam treffen. Butler versteht Performativität entgegen der Kritik hier also gerade nicht individualistisch! Deswegen will Butler diese performativen Versammlungen stärker in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen stellen und zwar unter der Perspektive, dass die prekäre Situation der Körperlichkeit von der primären Vulnerabilität des Menschen zu unterscheiden sei und sich versammelnde Menschen als gemeinsamen Ausgangspunkt eine prekäre Situation haben, die sie körperlich bereits schon durch ihre schiere Anwesenheit performen. Nur wenn Körper erscheinen, verwirklichen sie das plurale und performative *Recht* zu erscheinen. Damit ist der Körper aber mitten in das politische Feld gesetzt und es ist nicht mehr denkbar, Politik ohne Verkörperung als Ausdruck des Rechts auf performativen Ausdruck des eigenen Lebens zu denken. Wenn dann aber die Versammlung von Menschen, »the people«, nicht nur durch Worte und Vokale

7 Vgl. ebd., S. 8.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Vgl. ebd., S. 9.

produziert würde, sondern bereits vorher durch die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu erscheinen, dann ist die schiere Anwesenheit sowie die Nicht-Anwesenheit der verkörperte performative Ausdruck vor jedem verbalen Ausdruck und als solcher ebenso wirkmächtig, weil er in Realität setzt was er tut.¹¹

Diese Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu erscheinen, deutet auf die grundlegende Erkenntnis hin, dass nicht jeder Mensch wissen kann, was ihn oder sie prägt, prägen wird und welche Gefahren und Möglichkeiten es gibt. Dieses Nicht-Wissen ist etwas, das nicht kontrollierbar ist. Aber, Butler entschieden, so sehr dies eine generelle Wahrheit sein mag, so bedeutet sie für das je konkrete Leben etwas anderes.¹² Damit differenziert Butler auf der einen Seite zwischen der Bedingung der Möglichkeit, Mensch zu sein als abhängig und gefährdet von Anfang an und der konkreten Situation auf der anderen Seite, in der die konkreten Bedingungen für manche diese Situation zu einer der Unterdrückung werden lassen. Insbesondere die Gender-Theorie macht auf dieses grundlegende Problem aufmerksam. Denn die Möglichkeit, sich gegen eine bestimmende Norm im Diskurs zu wenden, ist die Bedingung der Möglichkeit, nicht nur subversiv den Diskurs zu verändern, sondern auch ein eigenes Leben zu gewinnen. Die Einsicht, dass Verluste nicht gleich betrauert werden dürfen und die Frage, welche Leben betrauerbar sind und welche nicht, auf die die Gender-Theorie auch aufmerksam macht, ist für Butler als grundlegende Fragestellung relevant. Wenn also Minderheiten sich verbünden, dann stellt sich die Frage, was diese Minderheiten verbindet und wie sich daraus eine politische Aktion begründen lässt. Die Theorie der Performativität geht davon aus, dass Sprache als machtvoller Akt schafft, was sie benennt. Gerade in der Gender-Forschung ist dies ausreichend erforscht worden. Dieser machtvolle sprachliche Akt schafft Festlegungen und Machtkonditionen noch bevor der einzelne Mensch sich dessen bewusst ist. Weil sich Macht aber eben nicht nur sprachlich, sondern auch diffus, körperlich, symbolisch ausdrückt, können körperliche Akte ebenso performativ sein. Auch hier konnte die Gender-Theorie grundlegende Einsichten befördern.¹³

»Such norms are not simply imprinted on us, marking and branding us like so many passive recipients of a culture machine. They also ›produce‹ us, but not

11 Vgl. ebd., S. 19.

12 Vgl. ebd., S. 21.

13 Vgl. ebd., S. 29.

in the sense of bringing us into being, nor in the sense of strictly determining who we are. Rather, they inform the lived modes of embodiment we acquire over time, and those very modes of embodiment can prove to be ways of contesting those norms, even breaking with them.«¹⁴

Zunächst also, so Butler, bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als den Gender-Codes entsprechend zu agieren und reagieren, als welches die erste und früheste Interpellation eine und einen benannt hat. Aber dieses Leben und Ausleben des benannten Geschlechts, der angewiesenen Gender-Rolle, kann sich ändern und sich weniger konform mit der Norm gestalten, die hinter der Gender-Benennung und Gender-Erwartung steht.¹⁵ Gender Normen also gehen dem Menschen voraus und handeln, prägen. Sie müssen wiederholt werden, und doch ist diese Wiederholung riskant, sie wird und ist die je eigene und darin auch verändernde, verstärkende oder parodierende. Allerdings können Gender-Normen nur verkörpert übernommen und gelebt werden, es gibt keine unkörperliche Gender-Norm. Wenn nun diese verkörperte Gender-Norm gemeinsam verweigert wird, dann ist diese Verweigerung eine verkörperte Aktion und kann die Normen verändern. Dazu gibt es viele Beispiele. »The political aspiration of this analysis, perhaps the normative aim, is to let the lives of gender and sexual minorities become more possible and more livable.«¹⁶ Die verkörperte Präsenz von Menschen ist zudem eine Voraussetzung dafür, wer überhaupt erscheint und erscheinen kann in der Öffentlichkeit. Die schiere Anwesenheit bestimmter Verkörperungen ist die Bedingung der Möglichkeit für andere und verkörpert damit die Möglichkeit, zu leben, zu atmen, zu lieben, schlechthin. Die Denkbarkeit der Möglichkeit des Lebens ist zugleich die Sichtbarkeit verkörpernten Lebens. Gender Normen sind dabei jene Diskurse, die anzeigen, wer überhaupt und wenn ja wie in der Öffentlichkeit erscheinen kann. Nur dann ist verstehbar, wie die, die nicht in der Öffentlichkeit sichtbar sein können, sich als Gruppe formieren, um öffentlich zu werden.¹⁷ Eine Philosophie der Freiheit nach Butler bestünde also darin, die Möglichkeit des Lebens und die sie bedingenden Gender-Normen in ihrer normativen Prägung, bis in die Verkörperung hinein, offen zu legen. Zudem würde diese dann als politische Theorie die Bedingungen schaffen, dass Menschen in ihrer Fähigkeit, die Grenzen der Realität anzufragen und

14 Ebd.

15 Vgl. ebd., S. 30f.

16 Ebd., S. 32.

17 Vgl. ebd., S. 38.

performativ – und öffentlich – zu hinterfragen ohne Gefährdung leben können und dies sogar garantiert würde.

Judith Butler postuliert in ihrem Buch *Die Macht der Geschlechternormen*¹⁸, dass das Eintreten für das Mögliche, verstanden als ein mögliches Leben für diejenigen, die aufgrund ihres faktischen verkörperten Seins nicht öffentlich sein können, nicht lesbar sind, einer *Philosophie der Freiheit* verstanden werden könne, wenn sie in dem Bereich der politischen Theorie angesiedelt würde. Diese steile These hat mich veranlasst, über die Frage nachzudenken: Wie müsste/könnte eine *Theologie der Freiheit* aussehen, die sich an der Butler'schen und Foucault'schen Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* orientiert, um lebbares Leben möglich sein zu lassen?

2. Die Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* als Strukturelemente einer Theologie der Freiheit

Eine Theologie der Freiheit ist – so meine These – durch drei Strukturelemente, die auch als Kategorien verstanden werden, ausgezeichnet, deren Wichtigkeit in den theologischen, philosophischen und historischen Rekonstruktionen vor Augen gestellt wurde. Als Theologie der Freiheit nimmt die Freiheit die zentrale Stellung ein, sie ist die hermeneutische Klammer und braucht doch eine genauere Klärung, wie sie zu verstehen ist.

Freiheit wird deswegen *erstens* als Fähigkeit des Sich-Verhaltens als auch des Anfangen-Könnens verstanden. Deswegen ist der Freiheitsgedanke auch eng mit einem Subjektbegriff verbunden, der im Subjekt die *Erste-Person-Singular-Perspektive* aufrecht erhält. Handeln ist – insbesondere auch in Gruppen – kritisches Handeln. Deswegen ist die *ecclesia*, die Versammlung, in ihrer Verkörperung mehr als sie darstellt. Deswegen kann eine Theologie der Freiheit *zweitens* nicht ohne den schon gegenderten Körper gedacht werden, der – wenngleich Foucault daran erinnert, dass der Körper Ort der Macht ist – doch auch eine der verkörperten Erfahrung wiederum prädiskursiv und prä-performativ vorgängige Einheit braucht, um als wirklich je eigener gendender Körper begriffen werden zu können. Weil also verkörperte Versammlungen eine gegenderte Performativität darstellen, können sie auch als machtkritischer Ausdruck verstanden werden. In der *ecclesia* ist die reine Versammlung der Gläubigen ein performativer Ausdruck von Konsens

18 Vgl. J. Butler: 2009a.

als auch Dissens mit der machtvollen Struktur der römisch-katholischen Kirche und ihrer Wahrheiten. Für eine Theologie der Freiheit wird es jedoch *drittens* notwendig sein, über die nonverbale Performativität versammelter gegenderter Körper in ihren individuellen Lebensentwürfen das offene Wort, das Wahrsprechen, also die Parrhesia als theologische Reflexionsform hinzuzufügen.

2.1 Freiheit als unbedingtes Sich-Verhalten und Fähigkeit, anzufangen

An der *Freiheit*, so wurde schon deutlich, hängt theologisch sehr viel. Festzuhalten ist an der rein formalen Bestimmung, dass im Subjekt eine Instanz anzunehmen ist, die formal *vor* jeder Prägung durch den Diskurs zu einem unbedingten Sich-Verhalten fähig ist. Denn nur mit einer solchen Instanz ist einlösbar, dass sich das Subjekt in keine Kausalketten verfängt. Erst die Fähigkeit, sich unbedingte zu verhalten, eröffnet die Möglichkeit, dies auch faktisch zu tun. Judith Butler macht allerdings beredt auf die Abstraktheit dieses Gedankens aufmerksam, denn mit Butler ist auch zu bedenken, dass schon die *Reflexion* der Fähigkeit des Subjekts, in der 1. Person Singular nicht kausal bestimmt zu sein, also die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit, sich zu verhalten, selbst durch eine Zeichenpraxis geprägt ist. Ohne diese Denkmöglichkeit einer formal abstrakten Instanz *vor* jeder Zeichenpraxis würde sich aber bereits die Möglichkeit als unmöglich erweisen, überhaupt noch ein Handeln zu denken, dass einem ›*Ich handle*‹ entsprechen würde.¹⁹

19 Vgl. hierzu von kunsthistorischer Seite die Forschungen von Martina Sauer, die zu etwas anderen Schlussfolgerungen kommt: Vor der abstrakten Instanz sieht sie eine emotionale. Sie untersucht die Frage, inwiefern das Anregen von Empfindungen für den Bildwahrnehmungs- und Bildsinnbildungsprozess wesentlich ist. Striche, Punkte und Farben sind im semiotischen Sinne Elemente des Zeichensystems ›Kunst‹. Sie beschreibt den Prozess der Bildung eines handlungs(ein)leitenden (Geschmacks-)Urteils unter Einbeziehungen semiotischer Ansätze als Bildwahrnehmungsprozess, der – zunächst über die Bildanlage stimuliert – als affektiv-affirmativ wirksam zu verstehender Impuls angeregt wird. (Ausdrucksbewegung). Solche Impulse wirken sich nicht nur konkret auf die Auslegung der Gestalt und den Inhalt (Ausdrucksgestalt und Ausdruckswert) des jeweiligen Bildes aus, sondern über das Erregungsmoment in Verbindung mit den wiedererkennbaren Elementen auch auf die Stimmung des Betrachters (Stimmungswert) und darüber hinaus im Abgleich mit den eigenen, kulturell geformten, gesellschaftlichen Bedingungen des Einzelnen auf den Kontext aus (Kulturwert). Urteile in Hinsicht auf ästhetische (Form), wesensmäßige (Inhalt), stimmungsmäßige

Auch wenn Judith Butler dieser prädiskursiven Instanz nur bedingt zustimmen würde, geht sie von einem Ich aus, das handelt. Dieses handelnde Ich ist spezifisch als sich zur bestimmenden Norm so verhaltend beschrieben, dass dieses Verhalten zustimmend, kritisch, parodierend und noch viel mehr sein kann. Wieso und aus welcher Instanz das Ich dies tut, bleibt ungeklärt. Deswegen muss kritisch gegenüber Butler an dieser formalen Bestimmung der Freiheit festgehalten werden. Der hier zugrundegelegte Freiheitsbegriff orientiert sich an einer Freiheit, die unbedingt als formal verstanden wird. Die Freiheit ist, so Thomas Pröpper²⁰, als unbedingte und unhintergehbare Instanz im Menschen zu denken und zwar so, dass dies für den Menschen aus eigener Erfahrung einsichtig und zustimmbar ist. Weil es nicht um einen beliebigen Begriff der Freiheit geht, sondern um einen transzendentalen, kann Freiheit nicht in der Erfahrung reiner Wahlfreiheit enden, sondern ist zu bestimmen, als das

»ursprüngliche und vom Menschen unabtrennbare Vermögen, zu schlechthin allem – zu Dingen, Ereignissen und zu Menschen, zu jeder Forderung und Behauptung, zu sich bietenden Möglichkeiten wie auch den bestimmenden System der Notwendigkeit, zur Welt als ganzer und zu ihrem Grund und nicht zuletzt auch zum eigenen Tun, zur Vorfindlichkeit des eigenen Daseins und sogar der Freiheit selbst – sich verhalten zu können, d.h. jedes Gegebene distanzieren, es überschreiten und reflektieren und dann bejahen oder verneinen zu können.«²¹

Die Freiheit wird dezidiert – in Anlehnung an Søren Kierkegaard – als Selbstwahl bezeichnet, die »als Wahl der Freiheit die Freiheit der Wahl erst ermöglicht und den Unterschied von Gut und Böse eröffnet.«²² Die Freiheit, von der Thomas Pröpper hier spricht, ist also eine jeder Wahlfreiheit vorhergehende Freiheit, die zudem weiterhin als Selbstbestimmung verstanden werden kann, weil sie bedeutet, dass dem Willen ein Inhalt gegeben wird.²³ Dies ist wiederum als ein ursprüngliches Sich-Öffnen für einen Gehalt zu verstehen. Weil auch dies in einer transzendentalen Argumentation erfolgt, inter-

ge (Betrachter) und handlungsrelevante Kriterien (Kultur) bauen darauf auf. Vgl. dazu etwa M. Sauer: 2018.

20 Th. Pröpper: 2011.

21 Ebd., S. 501 [kursiv im Original].

22 Ebd., S. 502.

23 Vgl. ebd., S. 504.

essiert hier nicht ein spezifischer Inhalt, sondern die Möglichkeit, sich eine Möglichkeit zu erschließen. In der materialen Ausführung dieses Entschlusses liegt dessen Materialität, die zugleich eine Festlegung und damit Verneinung anderer Möglichkeiten ist.²⁴ Weil also Freiheit als Selbstbestimmung gerade keinen Moment der Fremdbestimmung hat, nämlich »als originärer Entschluss für Gehalt verstanden, hat [Freiheit, GW] den Charakter der *Unbedingtheit*.«²⁵ Nur so kann die vorfindbare empirische Handlung als die meininge bezeichnet werden. Selbst wenn die Entscheidung fremdbestimmt ist, ist die Entscheidung selbst ursprünglich und autonom. Diese eben retorsive Vergewisserung einer faktischen empirischen Handlung bedeutet ja, diese so retorsiv, also rückwärts, zu überschreiten, um die »faktische Bestimmtheit auf eine sie bestimmende Setzung« zurückzuführen, »die sich ihrerseits nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern (bejahend oder verneinend) auf die Bestimmtheit des *Handelns* mit Gegenständen bezieht.«²⁶ Allerdings ist damit das – mit Krings gesprochen – »Problem der realen Freiheit« nur ungenügend berührt.²⁷ Denn die reale Freiheit ist eine komplexe Freiheit, die sich auf die soziale, politische und persönliche Freiheit bezieht und zugleich darin nicht aufgeht. Weil eine transzendente Reflexion aber eine Argumentation verfolgt, die das Handeln als nicht-kausales bestimmen will, ist die Selbst-Vergewisserung als Freiheit der wesentliche Schritt dieser Analyse, die sich dann auf die Fähigkeit des Sich-Verhaltens zurückführen lassen können wird und so »das Recht der Erste-Person-Perspektive« sichert.²⁸ Freiheit also bestimmt die Freiheit, in der sie sich vorfindet, weiter.²⁹

Saskia Wendel³⁰ führt in das Gespräch zu einem theologischen Verständnis von Freiheit die Gedanken von Hanna Arendt³¹ ein. Arendt versteht die menschliche Existenz durch die Bedingungen der Mortalität und der Natalität gekennzeichnet. Insbesondere die Natalität geht dabei weit über das Geboren-Werden hinaus, denn sie bezeichnet die Fähigkeit des Anfangens, des Neu-Machen, des Kreativen. Natalität ist, so Wendel, »als Grundbedingung des Handelns«, welches »gleichbedeutend mit [...] Kreativität und Spon-

24 Vgl. ebd.

25 Ebd., [kursiv im Original].

26 Ebd., S. 505 [kursiv im Original].

27 Ebd.

28 Ebd., S. 508.

29 Vgl. ebd., S. 512.

30 Vgl. S. Wendel: 2020b, S. 40-42.

31 Vgl. H. Arendt: 2013.

taneität«³² ist, zu verstehen. Für Arendt stellt dieses Moment der Natalität mehr dar als einfach nur den Beginn des Lebens. Es ist ein Beginnen, das dem Anfang noch einmal vorausgeht, damit versteht Arendt es gerade nicht als Ursache im Sinne einer kausalen Kette, sondern eines Grundes, eines Initials. Das Geboren-Sein ist zugleich das Kennzeichen von Einzigartigkeit, das diesem jemand zugesprochen wird. »Diese Einzigartigkeit zeigt sich Arendt zufolge insbesondere in seiner Fähigkeit zu handeln, also einen Anfang zu setzen.«³³ Diese Fähigkeit ist für Arendt als Freiheit zu verstehen. Freiheit ist die Fähigkeit anzufangen, einen Anfang zu setzen und daher ist mit Kant dieses Vermögen, das mit dem Handeln identisch ist, als frei zu denken. Auch Arendt denkt also das Handeln als keinen Bedingungen unterworfen und in dem Sinne unbedingt frei und damit aber auch als Akt eines Subjekts, das in der Erste-Person-Singular-Perspektive handelt. Vor allem aber ist Handeln als »Fähigkeit, einen Anfang zu machen [...] machtvoll«.³⁴

Handeln ist machtvoll im Sinne der *potentia* und insbesondere dann gegeben, wenn Menschen gemeinsam handeln. Deswegen bezieht sich Butler in der Theorie der performativen Versammlung explizit, wenn auch kritisch, auf Arendt.³⁵ Freiheitliches Handeln ist also mehr als nur die Wahlfreiheit, so oder anders zu handeln, sondern es geht diesem Handeln im Vermögen, überhaupt einen Beginn, einen Anfang setzen zu können, voraus. Als solches ist dieses Handeln machtvoll und zugleich ist dieses Handeln offen, weil es eben nicht determiniert ist und nicht eingeschränkt ist in den Wahlmöglichkeiten. Arendt bietet damit einen Freiheitsbegriff, der den Gedanken der Macht in das Handeln inkludiert und für die Zukunft offen ist, sie verändern kann und darin nicht bestimmt ist. Dann kann Freiheit gedacht werden als das Vermögen des Subjekts, unbedingt den Anfang zu setzen und darin nicht bestimmt zu sein außer durch das eigene Bestimmen. In diesem Sinne konkretisiert Arendt den transzendentalen Freiheitsbegriff um einen Handlungs begriff, der die transzendente Handlung als Fähigkeit und Vermögen des Neubeginns, der Kreativität fasst. Als solches ist Handeln zugleich – insbesondere in Gruppen – verkörpertes kritisches Handeln. Es ist performatives Handeln. Dies ist für eine Theologie, die die Freiheit ernst nimmt, als ein wesentliches Strukturmerkmal zu verstehen: Dass die Versammlung, denn dies bedeutet

32 S. Wendel: 2020b, S. 40.

33 Ebd., S. 41.

34 Ebd., S. 42.

35 Vgl. J. Butler: 2015, S. 72-81, in kritischer Auseinandersetzung; S. 110-116; S. 204.

ja schließlich *ecclesia*, mehr ist als eine hörende und antwortende gläubige Gruppe, sondern dass die Versammlung durch ihre verkörperte Präsenz ein Handeln ausdrückt, dass in sich unbeding und daher machtvoll, sowohl kreativ auch kritisch ist. Die verkörperte Versammlung also sagt stets mehr aus als sie darstellt. Sie drückt durch ihre verkörperte Existenz ihre Form des Lebens und Glaubens aus, dass ein machtvolles Vermögen des je Neuen, Spontanen, Kreativen und auch Widerständigen sein kann. Dafür braucht es keine Worte, denn die verkörperte Performativität schafft eigene Realitäten. Diese Spannung zwischen diesen faktischen Realitäten und Ermächtigungen durch die Versammlung und der Erwartung an die verkörpert Versammelten zeigt sich insbesondere in der Gender-Frage. Hier trifft die Freiheit, verstanden als das Vermögen zu handeln, auf die Norm. Theologisch bedeutet dies die Notwendigkeit, nachzuzeichnen, wie sich dieses Spannungsverhältnis zu einer einseitigen Klärung hin kirchlich entwickelt hat. Es ist die methodisch-materielle Aufgabe einer Theologie der Freiheit, die – so Ute Gause und Benedikt Bauer – Abjektivierungsmuster³⁶ nachzuzeichnen. Darum wird es insbesondere im dritten Abschnitt erneut auch theologiehistorisch sehr konkret gehen.

2.2 (Gender)Körper – Normativität und Embodiment

Freiheit – und dies führt zum zweiten besonders theologisch wichtigen Aspekt –, ist aber als reale Freiheit nur verkörpert vorzufinden. Mit den Diskursen zum *Körper* und zur Verkörperung trifft Butler daher einen theologischen Punkt! Denn die theologischen Diskurse über den Körper sind hochgradig normative Diskurse, die ihre Begründungslogiken aus übernatürlichen und überzeitlichen Argumenten ziehen.

Der Genderdiskurs bringt es mit sich, einer Reflexion über den Körper und die Verkörperung von Normen einen zentralen Ort einzuräumen. Mit diesem Thema stellt sich der Genderdiskurs in eine unübersehbare Spannung theologischer Traditionen – und dies gleich aus mehreren Gründen, von denen ein erster von zweien hier im Mittelpunkt stehen soll. Die klare Unterscheidung zwischen *Leib und Körper* ist ein Kernargument theologischer Antwortversuche auf das Dilemma, wie von einer Zukünftigkeit des Menschen auch in seiner materiellen Beschaffenheit über die Zeitspanne dieser Welt

36 Vgl. B. Bauer/U. Gause: 2020, S. 277.

hinaus vernünftig gesprochen werden kann. Hier hat sich zum einen die Differenz zwischen der Materialität des Körpers und der identitätsgestützten Subjektperspektive des Leibes als theologischer Mainstream etabliert, um die Selbigkeit des Menschen eschatologisch denken zu können. Zum anderen ist diese Perspektive hochgradig historisch, wie bereits nachgewiesen wurde, und damit ist es erneut nötig, auf die Gender-Frage in einer komplexeren Fragestellung zu schauen.

Die Differenzierung zwischen Leib und Körper findet sich in stärker phänomenologisch orientierten Arbeiten zur Körperlichkeit wieder, die sich explizit auf Edith Stein berufen. Exemplarisch darf dafür die Habilitationsschrift von Saskia Wendel³⁷ gelten, auf die sich z.B. die *Theologische Anthropologie* von Thomas Pröpper³⁸ bezieht. In der theologisch-anthropologischen Auseinandersetzung braucht es den Körperdiskurs vor allem deswegen, um die subjektiven Akte des Menschen denken zu können, weil sie eben immer nur verkörpert wahrgenommen werden können. An dem Körper-Begriff hängt damit dann aber auch die interaktive Gestaltungsmöglichkeit des Menschen: also seine personale Freiheit. Denn das Subjekt soll vom Körper verschieden gedacht werden, wenn auch in einer engen Verbindung. Hierzu gibt es unterschiedliche Konzepte. Denn dieser Unterschiedslosigkeit soll die Leib-Körper-Differenz ebenfalls entgegenwirken. Denn, so schreibt Saskia Wendel mit Edith Stein entschieden, der Leib ist als eine Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis zu denken, er ist »am Nullpunkt der Orientierung«³⁹. Weil der Leib als die »Möglichkeitsbedingung des Zur-Welt-Seins« gedacht werden kann, kommt ihm eine »konstituierende und demgemäß auch transzendente Funktion zu«⁴⁰. Damit ist der Leib die Form der Welterkenntnis und der Welterfahrung, die mir zur Verfügung steht. So ist der Leib mit der Subjektivität des Ichs vergleichbar, und zwar auch noch in der Selbsterkenntnis und in dem Selbstbewusstsein. »Dementsprechend ist das als Selbstbewusstsein gekennzeichnete Spüren meiner selbst ein Sich-selbst-fühlen in meiner Leiblichkeit und Affektivität.«⁴¹ Der Leib ist damit als ein Vermögen zu verstehen, das eigene Leben, die Existenz zu gestalten. Allerdings ist damit nicht

37 S. Wendel: 2002.

38 Vgl. Th. Pröpper: 2011.

39 E. Stein: 1980, S. 47.

40 S. Wendel: 2002, S. 286.

41 Ebd., S. 287.

geklärt, wie einer verschleierte Abwertung von dem rein körperlich-materiellem gegenüber dem geistig-vermögend-leiblichem Leib entgegenzutreten ist. Oder aber wie der Versuchung einer Ontologisierung spezifischer Merkmale des Leibes und damit einer Gefahr des neuen Dualismus, der nun zwischen dem intelligiblen, spiritualisierten Leib und dem materialen Körper die Differenz einzieht, wie sie vor allem katholisch im Gefolge einer *Theologie des Leibes* Karriere machen, begegnet werden kann. Namhaft für diese Interpretation ist der Personalismus von Johannes Paul II. wie auch die Edith-Stein-Interpretationen von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz.⁴²

Dieser Position liegt nämlich, so Wendel, die ihre Position aufgrund des drohenden Dualismus wie auch der Ontologisierungsmöglichkeit des Leibes an diesen offenen Flanken revidiert hat⁴³, sowohl das »Hintergrundrauschen der Philosophie Heideggers«⁴⁴ zugrunde als auch die Gefahr der Herabsetzung des Körpers als Objekt. Jedoch kann, so Wendel aktuell weiter, dies dadurch aufgehoben werden, dass die Differenzierung von Körper und Leib oder von gelebtem Körper und lebendigem Körper nicht als eine Verobjektivierung verstanden wird, sondern als eine Möglichkeit des Ich, über sich selbst als verkörpert zu reflektieren. Sie schlägt vor, die Differenz deswegen stärker zwischen dem subjektiv erlebten Körper der 1.-Person-Singular-Perspektive – also dem gelebten Körper (unverfügbar) – und dem in der 3. Person Singular beschreibbaren, objektiven Körper – also dem lebendigen Körper – zu denken. Damit stellt sie sich in die Denktradition des Enaktivismus, also den Theorien des Embodiment folgend; hebt die ontologische *Differenz* von Körper und Geist auf und weist auf eine dennoch mögliche und nötige epistemologische Differenz hin, die ontologisch die *Einheit* nicht aufhebt.⁴⁵

Mit Foucault kann dann – so Wendel weiter – beschrieben werden, dass dieser ›objektive‹ Körper als Referenz der Reflexion zugleich der Ort der Zeichenpraxis ist, den Foucault als hegemonialen Diskurs beschrieben hat.⁴⁶ Mit dieser Differenz wären Genderdiskurse im Sinne der Bio-Macht die Zeichen-diskurse, die sich auf diesen subjektiv objektiven Körper einschreiben und ihn

42 Vgl. vor allem die römischen Verlautbarungen von Papst Johannes Paul II. zu Wesen und Würde der Frau: Johannes Paul II.: 1995; ders.: 1988 und z.B. H.-B. Gerl-Falkowitz: 2016.

43 S. Wendel: 2016, S. 17f.

44 Ebd., S. 17.

45 Vgl. S. Wendel: 2016, S. 16f.; dies.: 2020b, 53-55.

46 Vgl. S. Wendel: 2016, S. 18; M. Foucault: 1983, S. 168.

so in der »Ambivalenz der Diskurs- und Zeichenpraxen, denen er zugehört, sowie der in ihnen wirkenden Macht«⁴⁷, zu objektivieren. Der subjektive Körper, so Wendel klärend, kann »niemals zum Objekt einer Bestimmung und Beschreibung werden«⁴⁸.

Gerade weil also die Zeichenpraxis bis in das körperliche Selbstverständnis hineinregiert, ist die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion derselben unabdingbar. Wenngleich im Letzten ungeklärt bleibt, ob das subjektive Körperempfinden, also der gelebte unverfügbare Körper, phänomenologisch der Leib, sich in der Tat diesen Foucault'schen Objektivierungsdiskursen entziehen kann, wie Wendel emphatisch postuliert, also nicht bereits ›gezeichnet‹ erlebbar ist in der 1. Person Singular, kann diese Analyse verdeutlichen, dass diese Zeichenpraxis selbst hochgradig kontingent und ideologieoffen ist. Wenn allerdings daran festgehalten würde, dass eine rein formale Größe zu denken ist⁴⁹, die – selbst material unbestimmt – das Materiale bestimmt und sich zum bestimmenden Diskurs verhält, dann würde diese Reflexion rein formal erhellen, was bei Butler undeutlich bleibt: wieso sich Menschen gegen Normen auflehnen, performativ handeln, verkörperte Möglichkeiten des Lebens gegen die normative Realität darstellen. An diesem rein formalen Entzogensein hängt, jedenfalls theologisch, – aber nicht nur theologisch, viel, weil daran die Möglichkeit des Sich-Verhaltens, die Bedingung der Möglichkeit aller Vermögen, geknüpft ist.

Wenn man jedoch Butlers Impuls, die Phantasie als transformative Kraft zu setzen, stärker folgen möchte, dann wäre in ihr die Bedingung der Möglichkeit zu sehen, die Grenzen der Realität überhaupt erst ertasten und verschieben zu können. Sie wäre dann als ein vorstellendes Vermögen zu denken und als solches jedoch schon eingebunden in die diskursiven Praxen und Codierungen. Sie als bereits bild- und zeichenhaft zu denken, eröffnet erneut die Frage, welche epistemische Bedeutung die Phantasie hat. Wie ist der subjektive Zugriff auf sich selbst als stets verkörperter zu denken? Wie ist der selbstreflexive Zugriff auf der einen von der verkörperten Zeichenpraxis auf der anderen Seite faktisch zu trennen?

47 S. Wendel: 2016, S. 18.

48 Ebd., S. 19.

49 Dies ist z.B. in der Reflexion von Thomas Pröpfer auf die material unbedingte Freiheit eingeholt. Vgl. u. v. Th. Pröpfer: 2011.

Theologisch ist also nicht nur wesentlich, dass das verkörperte Ich als verkörpertes bereits performativ ist, sondern dass sich gerade in der Verkörperung die gendertheoretischen Voraussetzungen gleichsam offenbaren: denn in der Performativität, die alleine durch die Verkörperung entsteht, ist abzulesen, wie sehr die Trias *Freiheit – (Gender)Körper – Macht(Kritik)* konkret wird. Denn diese Trias weist genau jene Ausschlüsse auf, die Judith Butler in der performativen Versammlung beschreiben kann. Dass also die ›gegenderte‹ Nicht- oder Gering-Anwesenheit der einen etwas über und für die gegenderte Majorität der anderen aussagt. Verkörperung geht nur ›gegendert‹ und mit dieser Hypervisibilität des Geschlechts tritt zugleich die Gefährdung der einen und die Akzeptanz der anderen mit ein. Es gibt im faktischen Leben eine Gleichzeitigkeit von Gender und der Möglichkeit des Lebens. Für Butler steht das prekäre Leben im Mittelpunkt dieser Wahrnehmungen. Eine Theologie der Freiheit hätte also mit aller Entschiedenheit dafür einzutreten, dass das verkörperte Leben möglich ist und dass das verkörperte Leben lesbar ist. Die Frage nach der Lesbarkeit, also der Intelligibilität des Lebens, führt zum dritten Teil der Trias.

2.3 Macht(Kritik) als Dissens

Die Analysen Foucaults boten dezidierte Einblicke in die Funktionalität von Macht. Als solche Macht ist sie durchdringend, absolut und ermöglicht keinem, auch nicht dem Machtvollen, ein Außerhalb dieser Macht. Foucaults Analysen lassen an folgenden Punkten aufhorchen: *erstens* bei der Bedeutung, die die Gleichheit der Individuen für das jeweilige Individuum bekommt. Durch die Auflösung der Gruppe verunmöglicht die Disziplinarmacht zugleich Solidarität und gemeinsame Aktionen, sie befördert Schweigen und Vereinzelung obwohl alle gleich aussehen. *Zweitens* braucht die Macht keine großen Instrumente, um zu wirken. Die fiktive Beziehung durch die Allgegenwärtigkeit der Kontrolle reicht bereits aus, um zu einer Selbstkontrolle und Selbstidentifizierung als bemächtigtes Subjekt zu führen. Die Disziplinarmacht ist *drittens* in der allgemeinen Formel des Panoptikums in einem Prozess der Ausweitung begriffen, der weit über den zu bewachenden Bereich hinausgeht. Für das Subjekt gibt es kein Außerhalb der Macht. Weil Macht so umfassend ist, gibt es kein Entrinnen. Was kann das Subjekt dennoch tun? Deswegen ist die Beschäftigung mit der Freiheit grundlegend, weil durch den Freiheitsbegriff entschieden wird, wie sich das Subjekt zur Macht verhalten kann.

Die Lesbarkeit des Lebens wird gesteuert von Normen, die *machtvolle* Konstrukte sind. Diese Normen besagen, wer wie anerkannt ist und leben kann. Gerade aber die Körperlichkeit des Menschen öffnet Tür und Tor für eine Ontologisierung und Naturalisierung biologischer Annahmen durch gesellschaftliche und kirchliche Normen. Die Festlegung des Frauenbildes auf die bis heute ›drei Ks‹ genannte und durchaus wirksame Verengung, also Kirche-Kinder-Küche, konnte ja als eine machstrategische Entwicklung rekonstruiert werden, mit der es möglich war, die performative Kraft der Versammlung, die Frauen ausübten, in ihre Grenzen zu weisen und damit in der öffentlichen Wahrnehmung zu entmachten.⁵⁰ Notwendig war hierfür eine theologische Weichenstellung, die beinahe schon paradox ist und erst bei der mehrvektoralen Untersuchung auffällt, die die historischen Entwicklungen zu neuen Erkenntnissen führen kann.

Für eine neuerliche Abjektivierung der Frauen zu Beginn des 19. Jahrhunderts als das andere Geschlecht mussten zuerst die bestehenden theologischen Abjektivierungen aufgehoben werden. Frauen mussten rehabilitiert und damit aus der vorrangigen Sündigkeit in den auch außer der Buße und Sühne bestehenden Heilsweg integriert werden. Zugleich durften sie nicht zu sehr rehabilitiert werden, damit die Unterscheidung zu den und Unterordnung unter die Männer blieb. Theologische Forschung kann in der Aufarbeitung der Geschlechtergeschichte

»je nach Forschungsvorhaben und Design sowohl in die Reiteration von (Kirchen)Geschichte, aber in der Interpretation auch in die subversive Reiteration – also Neu- und Andersperspektivierung – von historischen Faktizitäten münden.«⁵¹

Das Forschungsprogramm einer Theologie der Freiheit fragt deswegen nach den Operationen der Macht hinter den Festlegungen und theologischen Konstruktionen und versteht Machtanalysen als Kritik. Damit ist eine solche Theologie konfliktiv und an den Abjekten, an dem Anderen und am Dissens, dem Nicht-Gesehen interessiert. Wenngleich die Frage nach dem Dissens⁵², der Kritik und der Machtanalyse, wie dargelegt, theologisch und rechtlich unterschiedlich gesehen werden kann, möchte ich mich dezidiert

50 Vgl. hier im Buch E 1.

51 B. Bauer/U. Gause: 2020, S. 277.

52 Dieser Abschnitt orientiert sich über weite Strecken an: G. Werner: 2018a, S. 313-318; B. Hinze, 2018.

der Meinung von Bradford Hinze aus New York anschließen, der den Dissens als Möglichkeit der Gnade Gottes versteht⁵³. Werden aber andere Stimmen, andere Meinungen und andere Lebensformen innerhalb von Kirche ausschließlich als Dissens verstanden, dann beruht dies zunächst in der Interpretationshoheit derer, die entscheiden, was richtig ist und was nicht. Dadurch entsteht aber eine binäre Struktur von orthodox/abweichend, die es weder ermöglicht, konstruktive Wege auf Menschen zuzugehen, die sich im Dissens von dem kirchlichen Geschehen distanzieren haben, noch kann der Inhalt des Glaubens in die gegenwärtige Zeit ausgelegt werden. Deswegen erscheint die Spannung zwischen der Vielfalt der Stimmen auf der einen, und der binären Struktur kirchlicher Lehre und ihren Ausdeutungen auf der anderen Seite als die theologische Herausforderung in einer pluralisierten Moderne.

Bradford Hinze bearbeitet konkret verschiedene theologische Topoi, um seinen theologischen Entwurf des Dissens zu verdeutlichen. Drei dieser Beispiele möchte ich hier referieren, weil sie für das Thema der Macht(Kritik) weiterführend sind. *Erstens* stellt die Enzyklika Paul VI. *Humanae Vitae* (1968) die Initialzündung für einen Dissens als ein breites innerkirchliches Phänomen praktizierender Katholiken und Katholikinnen dar. Katholik:innen entscheiden sich gegen einen Teilaspekt der Enzyklika, nämlich dessen Nein zur künstlichen Empfängnisverhütung, ohne dass sie damit den Glauben oder das Glaubensgut als solches ablehnen.⁵⁴ Dieser konkret angestoßene Dissens Ende der 1960er Jahre eröffnet die Tür in der katholischen Kirche für eine neue Kultur der Konflikte, der Nicht-Zustimmung zu einzelnen Aspekten. Zu dem Thema der Empfängnisverhütung addieren sich im Laufe der Jahre dann weitere Themen der Morallehre der Kirche (z.B. die Bewertung von Homo-, Inter- oder Transsexualität) sowie zunehmend auch doktrinalen Fragen (z.B. Frauenpriestertum).

Dieser eröffnete Dissens ist aber *zweitens*, so Hinze weiter, insbesondere während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. weitgehend diszipliniert worden. Vor allem theologische Entwürfe und Gruppierungen wurden in ihren divergierenden Äußerungen kritisiert oder indiziert (zu denken ist hier an die Befreiungstheologie). Aber es wurden auch lehramtliche und kirchenrechtliche Klärungen angestrengt, die abweichende Meinungen

53 Vgl. B. Hinze: 2018.

54 Vgl. ebd., S. 129.

rechtlich regeln (so die Instruktion *Donum Veritatis* zur Berufung des Theologen, aber auch beispielsweise c. 212 §1 CIC/1983, Glaubensgehorsam, und c. 752 CIC/1983, Verstandes- und Willensgehorsam, bei Dissens allenfalls gehorsames Schweigen).⁵⁵

In den Hintergrund droht damit zu treten, worauf die Kritische Theorie aufmerksam gemacht hat: Dass sowohl der Dissens als auch der Konflikt für das Überleben (demokratischer) Gesellschaften notwendig sind. Selbst für den kirchlichen Kontext wurde die Wichtigkeit divergierender Meinungen betont, denn darauf machten letztlich schon Ignaz von Döllinger und dann auch Karl Rahner aufmerksam. Allerdings können auch die statistisch belegbaren Entscheidungen von Gläubigen, ihr Heil außerhalb der Kirche zu suchen im Sinnen eines Austritts, oder aber die Glaubenslehre nur selektiv zu übernehmen, für einen faktischen Dissens auch in der Kirche stehen.

Deswegen ist es, so Hinze, *drittens* sinnvoll, den theologischen Gedanken des ›differenzierten Konsens‹ innerkirchlich anzuwenden. Dieser ist im Rahmen der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung* 1999 formuliert worden.⁵⁶ Er transportiert die Erkenntnis, dass die Themen zu unterscheiden sind. So gibt es Themen, in denen ein Konsens herrschen sollte; und es gibt Themen, in denen es unterschiedliche Traditionen und Praxen geben kann. Dies ist bereits in der Ökumenekonstitution des II. Vatikanums, *Unitatis Redintegratio*, unter dem Stichwort der *Hierarchie der Wahrheiten* formuliert worden. In diesem Sinne ist das Ringen um einen Konsens oder das Erleben eines Dissenses konsequent weiterzudenken auf ihre theologischen Kerngehalte der Ekklesiologie hin, nämlich auf die Gottesfrage. Die Auseinandersetzungen um den Inhalt des Glaubens gerade in seinen pluralen Gestalten für die konkrete Glaubenspraxis erinnern Theolog:innen daran, dass es bereits historisch keine einheitliche Tradition gibt, sondern sie stets pluriforme Ausgestaltungen hatte, also nur als *Traditionen* im Plural vorfindbar ist. Konsequenterweise könnte es das Anliegen kirchlicher Lehre sein, mit der zwar weiterhin als singular verstandenen Tradition dennoch ihre erforschte und gelebte Vielgestaltigkeit, mit anderen Worten, ihre vielen Formen des Dissenses von der singular verstandenen und durch die singuläre Tradition begründete eindeutige Doktrin nicht als Krise, sondern – im Gegenteil – als angemessene Gestalt

55 Vgl. ebd., S. 130.

56 Vgl. §50 CIC/1983; B. Hinze: 2018, S. 131.

von Kirche zu verstehen.⁵⁷ In diesem Sinne würde Theologie als Wissenschaft jene Bedeutung wiedererlangen, die Döllinger ihr zugewiesen hatte, nämlich in der Kirche für die Begründbarkeit von Entscheidungen und Ausdrucksformen des Glaubens einzutreten und zwar dies aufgrund der doppelten Blickrichtung, die sie als historische und theologische exakt zu dem qualifiziert, was Bradford Hinze als Dissens beschreibt.

An dieser Stelle ist allerdings nicht geklärt, ob der Dissens ausschließlich positiv und konstruktiv qualifiziert ebenso wenig wie die, woran zu erkennen ist, welcher Dissens wie zu bewerten ist. Mit dieser Frage wird aber zugleich deutlich, dass das Thema hinter dem der Machtfrage bleibt und damit die Frage, wer zu entscheiden hat, wessen Dissens wie bewertet wird und was überhaupt als Dissens bewerten werden könne. Hier schließt sich der Kreis zu der grundlegenden Frage, ob das freie Wort, ob das Wahrsprechen in monarchischen Bezügen überhaupt denkbar sein kann. Insbesondere von Foucault kann an dieser Stelle aber gelernt werden, dass das offene Wort eng verbunden ist mit der Wahrheit des eigenen Lebens. Hier treffen sich dann aber Freiheit und (Gender)Körper mit der Macht(Kritik). Denn die Wahrheit des eigenen Lebens kann in der Versammlung nicht von allen gleich offen gelebt werden und doch sind die Versammelten in ihrer Körperlichkeit performativ machtvoll und können aufgrund ihrer Freiheit stets anfangen, kreativ sein, kritisch werden.

Eine performative Versammlung von Gläubigen ist als solche bereits der Dissens, von dem Hinze spricht, auch ohne Worte. Allerdings ist ein offenes Wort im Sinne der Parrhesia wirklich erst dort möglich, wo der Verkörperung auch ein Wort hinzugefügt wird. Dies entspräche einer Theologie der Freiheit, wie ich sie vorgeschlagen möchte.

3. Eine Theologie der Freiheit: kreativ – performativ – kritisch

Judith Butler und Michel Foucault bieten drei Impulse an, die für eine Theologie der Freiheit kreatives Potential besitzen. Judith Butler beschreibt ihre Idee einer Philosophie der Freiheit, die dadurch gekennzeichnet ist, dass das

57 In einer spezifisch dogmatischen Perspektive könnte daher durchaus gedacht werden, dass die Lücke in der Interpretation einer Norm die Bedingung der Möglichkeit der Tradition ist, es also gar keine Tradition ohne Brüche und Vielfältigkeiten geben kann. Vgl. G. Werner: 2020b.

Denken des Möglichen einen Platz in der Theoriebildung bekommt und damit zugleich einen normativen Anspruch, der mit der »Fähigkeit zu tun [hat], leben, atmen und sich bewegen zu können.«⁵⁸ Diese Philosophie der Freiheit, die auf der normativen Ebene Konsequenzen zeitigt, ist mit Veränderungen der subjektphilosophischen Grundlegung durchaus theologisch kompatibel. Deswegen ist für eine *Theologie der Freiheit* erstens eben die *Freiheit* unhintergebar, und zwar subjektiv und wissenschaftlich. Insbesondere die Doppelstruktur eines Subjekts, das sich als unterworfenen und ermächtigtes real vorfindet sowie die Ausführungen zur Parrhesia, sind hier relevant. Für die Parrhesia ist vorauszusetzen, dass das Subjekt die Fähigkeit des Sich-Verhaltens zu sich und anderen hat und dieses Vermögen mit Hannah Arendt als das Vermögen des Anfangens, der Kreativität verstanden werden kann. Die Parrhesia nach innen und nach außen zu leben, bedeutet theologisch, wissenschaftlich die Entstehungen von Machtstrukturen, Überzeugungen, Normen und Diskursen zu untersuchen, ihre Abjektivierungen zu benennen und die Übersetzungsprozesse, die die Weitergabe von Inhalten durch die Wiederholung, die Reiteration hat, als Bedingung des Überlieferungsprozesses zu denken. Konkret steht eine Theologie der Freiheit vor der Aufgabe, nicht nur Freiheit als Freiheit zu achten, sondern die Befreiung von, so Riedl, »Pathologien zweiter Ordnung« dadurch zu eröffnen, indem die »Unterstützung derer, die sich gegen die Pathologien erster Ordnung wehren« als Aufgabe gesehen und auf diese Weise eine »gemeinsame Hervorbringung, Gestaltung und Sicherung von Alternativen, alternativen Lebensräumen«⁵⁹ ermöglicht wird. Das Subjekt ist als unbedingt freies befähigt, eigene Narrative gegen dominante Zuschreibungen zu entwickeln. Theologie als Wissenschaft wiederum hat die Aufgabe, diese Narrative zu reflektieren und im theologischen Kontext zu gestalten. In diesem freiheitstheoretischen Sinne ist eine Theologie der Freiheit sowohl subjekttheoretisch und als auch handlungsorientiert freiheitlich in einem transzendentalen Sinne und damit *kreativ*.

Eine *Theologie der Freiheit* nimmt zweitens den (*Gender*)Körper-Diskurs als Grundlage. Denn die Phantasie als ein Vermögen einzuführen, dass sich durch körperliche Erfahrung aktiviert und wiederum verkörpert als jene Möglichkeit darstellt, bestehende Realitäten zu überschreiten, entspricht doch nicht weniger der Vorstellung, dass der Mensch dazu in der Lage ist, sich zu den bestehenden Verhältnissen unbedingt zu verhalten. Dabei muss

58 J. Butler: 2009a, S. 56.

59 A. M. Riedl: 2020, S. 182.

dieses phantasievollen Agieren nicht nur auf äußere Verhältnisse beschränkt bleiben, sondern kann – und hier gehe ich deutlich über Butler hinaus – sich auch auf intrasubjektive als auch transzendente Erfahrungen und Bezüge erstrecken. Gerade aber die transzendenten Bezüge würden dem Vermögen der Phantasie einen Impuls zum Handeln vermitteln, der nicht aus der Phantasie, aus dem Ich selbst zu kommen braucht und über dieses hinausgeht. In der Phantasiefähigkeit und ihrer Tätigkeit wird vor allem aber deutlich, dass dem Körper epistemologisch eine Bedeutung zukommt, die theologisch relevant ist, auch noch in transzendenten Bezügen. Der Körper ist ein konstitutives Element des Erfassens und Erkennens der Welt und des Selbst und – vice versa – erkennt und erfasst die Welt. Judith Butler betont hierbei, dass die schiere körperliche Präsenz ein performativer Akt ist, der nicht zwingend eines sprachlichen Aktes im Sinne der verbalen Äußerung bedarf. Körper sprechen auch ohne gesprochene Worte, schlicht durch ihre Körperlichkeit. Allerdings sind Körper auch ohne Worte bereits der Ort des wirksamen Diskurses, in dem sich Normen ausdrücken, die wiederum sowohl verbal als auch nonverbal verdeutlicht werden. Die gesamte Ambivalenz dieser performativen Körper macht Judith Butler sehr deutlich.⁶⁰ Insbesondere in der Rezeption von Judith Butler in der interkulturellen Theologie kann erhellen, dass dieser *body turn* den Leib-Körper in das theologische Interesse rückt und dabei betont, dass der Körper als ein *locus theologicus*, also als ein Ort der Erkenntnis für theologisches Wissen zu verstehen ist. Der Körper ist als das andere der Vernunft ein Ort der Erkenntnis. Die interkulturelle Theologie konzentriert durch ihre kritische Reflexion auf Unterdrückungsstrukturen und ihren Adaptionen oder Bekräftigungen noch in der Befreiung ihre Aufmerksamkeit auf den bisherigen blinden Fleck des theologischen *body turns*: dass sich im Körper die Unterdrückung und Diskriminierung so tief eingegraben hat, dass selbst eine Befreiung von diesen Unterdrückungen und Diskriminierungen noch in diesen Mustern zu agieren droht.⁶¹ Butler nimmt diese ambivalente Perspektive der Performativität und der Verkörperung stärker in den Blick, seitdem sie die Performativität als eine intersubjektive und zudem gemeinschaftliche Dimension betont.

Weiterhin hat eine Theologie der Freiheit auch eine kritische Aufgabe gegenüber der gegenwärtigen Theorie und Praxis der Verkörperung. Sie hat meines Erachtens nämlich eine spezifische Verantwortung einer kritischen

60 Vgl. J. Butler: 2015.

61 Hierfür insbesondere der Aufsatz von C. Jähnel: 2020.

Begleitung der Körperdiskurse, die *hypervisibel* den *body turn* propagieren, und – wie Anke Abraham luzide beschreibt – am Ende nicht nur der Marktlogik einer Optimierung folgen, sondern spezifische Geschlechtnormen verschleiert reproduzieren.⁶² Hier hat eine Theologie der Freiheit die *Forschungsaufgabe*, diese komplexen Dimensionen der performativen Versammlung konsequent für die Ekklesiologie umzusetzen.

Insbesondere die kritische Perspektive beschreibt das dritte Merkmal eine Theologie der Freiheit. Denn *drittens* ist eine Theologie der Freiheit kritisch gegenüber fremden und eigenen Machtstrukturen. Sie bemüht sich machtanalytisch und theologiehistorisch um diese Verquickungen, um die Kontingenz von Körperbildern und Körperverständnissen offen zu legen. Die Theorie der Abjektivierungen, die Ute Gause und Benedikt Bauer vorlegen, ist hier wegweisend. Allerdings kommt hier ein weiterer Aspekt ins Spiel, der sich bei den anderen beiden schon andeutete: Denn die Freiheit noch gegenüber *vermachtender* Strukturen hat Theologie ja auch deswegen, weil sie den Überschuss an Hoffnung theologisch einfangen kann, den Butler etwas unklar der Phantasie doch auch dann noch unterstellen muss, wenn sie das über die Realität hinaus Mögliche nicht nur als Mögliches will, sondern dieses auch als eine Praxis ausgeübt werden soll, an der auch noch dann festgehalten werden soll, wenn diese aufgrund des gesellschaftlichen oder kirchlichen Kontextes gefährdend oder gefährlich ist. Theologisch würde hier davon gesprochen werden können, dass dieses Handeln von einem Überschuss an Hoffnung getragen werden kann, welcher nicht selbst hergestellt werden muss. Allerdings können dies wohl nur die Menschen für sich ausdrücken, die sich in eine kritische Distanz zur erwarteten Norm stellen und dieses Risiko auf sich nehmen. Dennoch kann eine Theologie der Freiheit diese religiöse Sinndeutungspraxis in ihrem Denken so gestalten, dass sie Freiheit und Performativität sowie Macht und ihre Machtkritik ernst nimmt.⁶³ Konkret erschließen sich hier theologische Forschungsaufgaben insbesondere für die Rituale⁶⁴ und auch für eine theologische Reflexion der Körperdiskurse sowie für die Fragen nach lebenswertem Leben.

Mit Judith Butler und auch Michel Foucault, so abschließend, ist also eine Theologie der Freiheit zu denken, die an der Denkbarkeit eines abstrakten Ichs festhält, zu dessen formaler Freiheit das Sich-Verhalten und das kreative

62 Vgl. A. Abraham: 2020, S. 22f.

63 Vgl. S. Wendel: 2020a, S. 235.

64 Vgl. St. Böntert: 2020, S. 87.

Beginnen gehört. Eine Theologie also, die aber darüber hinaus sich aktiv und kritisch in die Körperdiskurse stellt und sowohl deren performative Kraft mit ihren normativen Bestimmtheiten und Bestimmungen ernstnimmt als auch für die Lesbarkeit und damit die Möglichkeit des Lebens, Atmens und sich Bewegens derer, die sich derzeit gesellschaftlich und/oder kirchlich nicht öffentlich performativ zeigen können, eintritt und somit kritisch ist.

»It could sound like a vicious circle, but it should come as no surprise that the bodies gathered in social movements are asserting the social modality of the body. This can be a minor way to enact the world we wish to see, or to refuse the one that is doing us in. Is this not a form of deliberate exposure and persistence, the embodied demand for a livable life that shows us the simultaneity of being precarious and acting?«⁶⁵

65 J. Butler: 2015, S. 153.

Literatur

- Abaelardus, Petrus: Scito te ipsum – Erkenne dich selbst. Lateinisch – Deutsch (= FC, Bd. 44), Tournhout: 2011.
- Abdullah, Yasmin: »The Holy See at United Nations Conference: State or Church?«, in: CLR 96/7 (1996), S. 1835-1875.
- Abraham, Anke: »Der Körper in symbolischen Ordnungen der Beratung – eine kritische Analyse«, in: Müller/Spahn, Den LeibKörper erforschen. Phänomenologische, geschlechter- und bildungstheoretische Perspektiven auf die Verletzlichkeit des Seins (2020), S. 15-36.
- Ali, Suki: »Troubling time: a comment on Judith Butler's »sexual politics, torture and secular time««, in: BJS 59/5 (2008), S. 35-39.
- Althusser, Louis: »From Ideology and the State«, in: Rice/Waugh, Modern Literary Theory. A Reader (1996), S. 53-61.
- Ammicht Quinn, Regina: »Gender: Aufregung um eine Analysekatgorie (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte)«, in: Laubach, Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild (2017), S. 65-82.
- Anuth, Bernhard Sven: »Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie«, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: 2017, S. 171-188.
- Arendt, Hannah: Vita Activa oder vom tätigen Leben (= Serie Piper, Bd. 3623), München: 2013.
- Arens, Edmund/Hoping, Helmut (Hg.): Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? (= QD, Bd. 183), Freiburg/Basel/Wien: 2000.
- Armour, Ellen T./St. Ville, Susan M. (Hg.): Bodily Citations: Religion and Judith Butler, New York: 2006a.
- Armour, Ellen T./St. Ville, Susan M.: »Judith Butler in Theory«, in: dies., Bodily Citations: Religion and Judith Butler (2006b), S. 1-12.

- Asad, Talal: »Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism«, in: ders. et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (= *The Townsend papers in the Humanities*, Bd. 2), Berkeley/Los Angeles/London: 2009a, S. 20-63.
- Asad, Talal et al. (Hg.): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech* (= *The Townsend papers in the Humanities*, Bd. 2), Berkeley/Los Angeles/London: 2009.
- Autor*innenkollektiv Fe.In (Hg.): *Frauen*Rechte und Frauen*Hass. Antifeminismus und die Ethnisierung von Gewalt*, Berlin: 2019.
- Bauer, Benedikt/Gause, Ute: *Judith Butler und die (protestantische) Kirchengeschichte*, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Bielefeld: 2020, S. 273-285.
- Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli: *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg: 2000.
- Beer, Beate: *Lemma Parrhesia*, in: RAC. Bd. 26, Stuttgart: 2015, Sp. 1014-1033.
- Benhabib, Seyla et al.: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: 1993a.
- et al.: »Subjektivität, Geschichtsschreibung und Politik«, in: dies. et al., *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart* (1993b), S. 105-121.
- et al. (Hg.): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York/London: 1995a.
- : »Feminism and Postmodernism«, in: dies. et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (1995b), S. 17-34.
- : »Feminist and the question of Postmodernism«, in: *Contemporary Social Theory*, 351-362.
- Bergmann, Jörg: *Die Menschen und ihre Rituale – Rituale in Alltag, Politik und Religion*, in: *Quatuor Coronati* 37 (2000), S. 153-160.
- Bischof, Franz-Xaver: *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799-1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie* (= *MKHS Neue Folge*, Bd. 9), Stuttgart/Berlin/Köln: 1997.
- Böhnke, Michael: »... und kannst zu Gott dein Angesicht erheben«. *Theologische Anmerkungen zur Bedeutung der freimütigen Rede (παρρησία) und ihrer Bestimmung als Gabe des Geistes*, in: Michael Böhnke/Erwin Dirscherl/Hans Gasper (Hg.), »... damit auch ihr Gemeinschaft habt« (1 Joh 1,3). *Wider die Privatisierung des Glaubens. FS für Wilhelm Breuning* (= *Osnabrücker Dogmatische Studien* 2), Osnabrück: 2000, S. 131-150.

- : Kirche in der Glaubenskrisen. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i.Br.: 2013.
- Böntert, Stefan: »Performanz. Macht. Gottesdienst. Herausforderungen aus dem Denken Judith Butlers für die Liturgiewissenschaft« in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020), S. 79-95.
- Borutta, Manuel: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: 2010a.
- Borutta, Manuel/Verheyen, Nina: Vulkanier und Choleriker? Männlichkeit und Emotion in der deutschen Geschichte 1800-2000, in: dies. (Hg.), Die Präsenz der Gefühle: Männlichkeit und Emotion in der Moderne, Bielefeld: 2010b, S. 11-39.
- : »Kulturkampf als Geschlechterkampf? Geschlecht als Grenze der Säkularisierung im 19. Jahrhundert«, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), »Als Mann und Frau schuf er sie«. Religion und Geschlecht (=Religion und Politik 17), Würzburg: 2014, 109-137.
- Bründl, Jürgen: »Wo(hin) weltliche Not und Gottes Menschlichkeit Theologie stellen? Dogmatik als Arbeit am Begriff des prekären Glaubens«, in: Garhammer, Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen (2011), S. 139-160.
- Bublitz, Hannelore: Judith Butler zur Einführung, Hamburg: 2002.
- Buss, Doris E.: »Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women«, in: Social & Legal Studies 7/3 (1998), S. 339-363.
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M.: 1991 (engl.: Gender Trouble, New York: 1989).
- : »Für ein sorgfältiges Lesen«, in: Seyla Benhabib et al., Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a. M.: 1993, S. 122-132.
- : »Contingent Foundations«, in: Seyla Benhabib et al., Feminist Contentions. A Philosophical Exchange, New York/London: 1995a, S. 35-57.
- : »For a Carefull Reading«, in: Seyla Benhabib et al., Feminist Contentions. A Philosophical Exchange, New York/London: 1995b, S. 127-143.
- : »Thresholds of Melancholy«, in: Steven Galt Crowell (Hg.), The Prism of the Self. Philosophical Essays in Honour of Maurice Natanson (= CTPH, Bd. 19), Dordrecht: 1995c, S. 3-12.
- : Excitable speech. A Politics of the Performative, New York: 1997a.

- : Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a. M.: 1997b (engl.: *Bodies that matter: on the discursive limits of »sex«*. Routledge, New York: 1993).
- : »Subjects of Sex/Gender/Desire«, in: Kemp/Squires, *Feminisms* (1997c), S. 278-285.
- /Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York: 2000a.
- : »Competing Universalities«, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York: 2000b, S. 136-181.
- : Judith Butler im Interview mit Olson, Gary A./Worsham Lynn: »Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification«, in: *JAC* 20/4 (2000c), S. 727-765.
- : »Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism«, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York: 2000d, S. 11-43.
- : »Subjection, Resistance, Resignification: Between Freud and Foucault«, in: Walter Brogan/James Risser (Hg.), *American Continental Philosophy. Studies in Continental Thought*, Bloomington: 2000e, S. 336-351.
- : *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M.: 2001.
- : *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a. M.: 2002.
- : *Undoing Gender*, New York: 2004.
- : *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a. M.: 2005.
- : *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: 2006.
- : »Afterword«, in: Armour/St. Ville, *Bodily Citations: Religion and Judith Butler* (2006a), S. 276-291.
- : »The Desire to live. Spinoza's Ethics under Pressure«, in: Armour/St. Ville, *Bodily Citations: Religion and Judith Butler* (2006b), S. 111-130.
- : »Sexual politics, torture, and secular time«, in: *BJS* 59/1 (2008a), S. 1-23.
- : »Taking Another's View: Ambivalent Implications«, in: Martin Jay (Hg.), *Reification: A New Look at an Old Idea*, New York: 2008b, S. 97-119.
- : *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a. M.: 2009a.
- : »Ethical Ambivalences«, in: Jil Stauffer/Bettina Bergo (Hg.), *Nietzsche and Levinas. After the Death of a Certain God*, New York: 2009b, S. 69-80.
- : »The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood«, in: Talal Asad et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*

- (= The Townsend papers in the Humanities, Bd. 2), Berkeley/Los Angeles/London: 2009c, S. 101-136.
- : Raster des Kriegeres. Warum nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a. M.: 2010a.
- : im Interview: A Carefully Crafted F**k You. Nathan Schneider interviews Judith Butler, in: Guernica, a magazine of art & politics, [https://www.guernicamag.com/a_carefully_crafted_fk_you/\[15.03.2010b\]](https://www.guernicamag.com/a_carefully_crafted_fk_you/[15.03.2010b]).
- : Notes towards a performative Theory of Assembly, Cambridge: 2015.
- : »Politische Philosophie bei Freud. Krieg, Zerstörung und die Fähigkeit zur Kritik«, in: Posselt/Schönwälder-Kuntze/Seitz, Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (2018a), S. 271-298.
- : »Politik, Körper, Vulnerabilität. Ein Gespräch mit Judith Butler«, in: Posselt/Schönwälder-Kuntze/Seitz, Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (2018b), S. 299-321.
- Casanova, José: »New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization and Religious Revival and Fundamentalism«, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church, Quezon City: 2015, S. 45-69.
- Case, Mary Anne: »After Gender the Destruction of Man – The Vatican's Nightmare Vision of the ›Gender Agenda‹ for Law«, in: Pace Law Review 31/3 (2011), S. 802-817.
- : »The Role of the Popes Intervention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender«, in: Religion & Gender 6/2 (2016), S. 157-161.
- : »Trans Formations in the Vatican's War on ›Gender Ideology‹«, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 44/3 (2019), S. 639-664.
- Congregation for Catholic Education: »›Male and female he created them‹. Towards a path of dialogue on the question of gender theory in education« (02.02.2019), in: http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0997_INGLESE.pdf [Zugriff am 11.06.2019].
- Conzemius, Victor: »Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers: Deutsche gegen römische Theologie?«, in: Historisches Jahrbuch 108 (1988), S. 406-429.
- Criado-Perez, Caroline: Unsichtbare Frauen. Wie eine von Daten beherrschte Welt die Hälfte der Bevölkerung ignoriert, München 42020.
- Dallen, James: The Reconciling Community. The Rite of Penance, (SRRCC, Bd. 3), New York: 1986.

- Delhom, Pascal: »Butler und Levinas über das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Politik«, in: Distelhorst, Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers (2016), S. 75-96.
- Distelhorst, Lars: Judith Butler, Paderborn: 2009.
- : (Hg.): Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers (= Staatsverständnisse, Bd. 85), Baden-Baden: 2016.
- Döllinger, Ignaz von: Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München: 1861.
- : »Rede über die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie«, in: Pius Bonifazius Gams (Hg.), Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg: 1863, S. 25-59.
- Do Mar Castro Varela, Maria/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (= utb, Bd. 5362), Bielefeld: 2020.
- Duden, Barbara 1993, »Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument«, in: Feministische Studien 11/2 (1993), S. 24-33.
- Ebertz, Michael N.: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg/Wien/Basel: 1997.
- : Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M.: 1998.
- : Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (= Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen, Bd. 14), Ostfildern: 2004.
- Eibler, Ulrich: Unterworfen und frei. Theologische Annäherungen an Judith Butlers Subjektivierungstheorie (= Freiburger Theologische Studien Bd. 195), Freiburg u. a.: 2021.
- Essen, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie (= RaFi, Bd. 5), Regensburg: 2001.
- Flasch, Kurt (Hg.): Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397. Lateinisch-Deutsch (= ExCl, Bd. 8), Mainz: 1995.
- (Hg.): Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos, München: 2017.
- Flax, Jane: Thinking Fragments: Psychoanalytic, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West, Berkeley: 1990.
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 44), Frankfurt a. M.: 1983.
- : Was ist Kritik? (= Internationaler Merz-Diskurs, Bd. 167), Berlin: 1992.

- : »From ›The Order of Discourse««, in: Rice/Waugh, *Modern Literary Theory. A Reader* (1996), S. 239-268.
- : *Die Hauptwerke*, Frankfurt a. M.: 2008a.
- : »Der Gebrauch der Lüste«, in: ders., *Die Hauptwerke*, Frankfurt a. M.: 2008b, S. 1157-1370.
- : »Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses«, in: ders., *Die Hauptwerke*, Frankfurt a. M.: 2008c, S. 701-1019.
- : *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France* (1981/82), Frankfurt a. M.: 2009.
- : *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France* (1982/1983), Frankfurt a. M.: 2012a.
- : *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France* (1983/1984), Frankfurt a. M.: 2012b.
- Fraser, Nancy: »False Antitheses. A response to Seyla Benhabib and Judith Butler«, in: Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (= *Thinking Gender*), New York/London: 1995, S. 59-74.
- Freud, Sigmund: »Das Ich und das Es«, in: ders., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1913-1917*, Bd. 13, London: 1962, S. 251-289.
- : »Trauer und Melancholie«, in: ders., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1913-1917*, Bd. 10, London: 1949, S. 428-466.
- Garbagnoli, Sara: »Against the Heresy of Immanence: Vatican's ›Gender« as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order«, in: *Religion & Gender* 6/2 (2016), S. 187-204.
- Garhammer, Erich (Hg.): *Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen* (= *Würzburger Theologie*, Bd. 6), Würzburg: 2011.
- Gause, Ute/Bauer, Benedikt: »...« in: Grümme/Werner, *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (2020), S. 273-285.
- Gehring, Petra: »Foucault'sche Freiheitsszenen«, in: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.), *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich: 2012, S. 13-31.
- Gerl-Falkowitz, Hanna-Barbara: *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer: 2016.
- Gerok-Reiter, Annette: »Einleitung«, in: Steffen Patzold/Andreas Holzem/Renate Dürr und Annette Gorek-Reiter, *Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion*, Paderborn: 2019, 255-266.

- Gisevius, Jutta/Sommer-Krick, Marcus/Werner, Gunda: »Beichtstuhl [Hinzugefügt 2020]«, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, Im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts (Essen) und in Verbindung mit den Fachherausgebern herausgegeben von Friedrich Jaeger. Copyright © J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 2005-2012. Consulted online on 16 January 2021 http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_408008 First published online: 2020.
- Glendon, Marry Ann: »What happened at Beijing«, in: <https://www.firstthings.com/article/1996/01/005-what-happened-at-beijing> [Zugriff am 11.06.2019].
- Goertz, Stephan: »Parthresia über den ›Mut zur Wahrheit‹ (M. Foucault) in der Moralthologie« (12.05.2011), in: https://www.moral.kath.theologie.uni-mainz.de/files/2017/11/Antrittsvorlesung_Goertz_2011.pdf [Zugriff am 25.08.2020].
- Greshake, Gisbert, Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg: 2014.
- Gros, Frédéric: »Situierung der Vorlesungen«, in: Michel Foucault, Hermeneutik des Subjekts, Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Frankfurt a. M.: 2009, S. 616-668.
- Grümme, Bernhard: Aufbruch in die Öffentlichkeit. Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik (= Religionswissenschaften, Bd. 12), Bielefeld: 2018.
- /Werner, Gunda (Hg.): Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (= Religionswissenschaft, Bd. 15), Bielefeld: 2020a.
- : »Halbierte Rezeption. Judith Butler und die Religionspädagogik«, in: ders./Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020b), S. 25-41.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: »Radikal, exzentrisch und bürgerlich: Michel Foucaults Kampf für das Individuum«, in: <https://www.nzz.ch/feuilleton/liberal-schwul-und-buergerlich-michel-foucaults-kampf-fuer-das-individuum-ld.1462884?reduced=true> [28.02.2019].
- Hahn, Alois: »Zur Soziologie der Beichte und andere Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), S. 407-434.
- Hahn, Judith: »Judith Butler und das Recht«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020), S. 63-78.

- /Werner, Gunda (Hg.): *Mercy and Justice A Challenge for Contemporary Theology*. Amsterdam. Brill: Brill's Studies in Catholic Theology, Band: 9. 2020.
- Haster, Alice: *Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten*, München: 2020.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Phänomenologie des Geistes* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 8), Frankfurt a. M.: 1975.
- Hey, Valerie: »The politics of performative resignification: translating Judith Butler's theoretical discourse and its potential for a sociology of education.«, in: *BJS* 27/4 (2006), S. 439-457.
- Hilpert, Konrad et al. (Hg.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven* (= QD, Bd. 309), Freiburg/Basel/Wien: 2020.
- Hinze, Bradford: »Dissenting Church: New Models for Conflict and Diversity in the Roman Catholic Tradition«, in: *Horizon* 45 (2018), S. 128-132.
- : »The Grace of Conflict«, in: *TS* 81/1 (2020), S. 40-64.
- Hitchcock, Helen Hull: »Vatican Conference on Women: International assembly confers to challenges to women, Church«, in: *Voices online Edition* 7/1 (1997), http://archive.wf-f.org/Vatican_WomenConference_Dec1996.html [Zugriff am 14. Juni 2019].
- Hogan, Linda: »Conflicts within the Roman Catholic Church«, in: *Adrian Thatcher* (Hg.), *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender*, Oxford: 2015, S. 323-339.
- Höhn, Hans-Joachim: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u.a.: 2007.
- : *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf: 1998.
- Hollywood, Amy: »Performativity, Citationality, Ritualization«, in: *Armour/St. Ville*, *Bodily Citations: Religion and Judith Butler* (2006), S. 252-275.
- Holzem, Andreas: *Christentum in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung-Aufklärung-Pluralisierung*, Bd. 1, Paderborn: 2015a.
- : *Christentum in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung-Aufklärung-Pluralisierung*, Bd. 2, Paderborn: 2015b.
- : »Tübinger Schule? Tübinger Theologie als Zeitgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert«, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft* (2013), S. 13-33.

- Holy See Mission: »Statement Of The Holy See In Explanation Of Position On The Agreed Conclusions Of The 55th Session Of The Commission On The Status Of Women Of The United Nations Economic And Social Council« (14.03.2011), in: <https://holyseemission.org/contents//statements/55e34d327fa5b2.61221779.php> [Zugriff am 11.06.2019].
- Hoping, Helmut: »Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. Dei Verbum«, in: Jochen Bernd Hilberath/Peter Hünermann (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien: 2009, S. 697-831.
- Hünermann, Peter/Denzinger, Heinrich (Hg.): Enchiridion Symbolorum, definitionem et declarationum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchliche Entscheidungen, Freiburg i. Br.: 1991.
- Jagger, Gill: Judith Butler. Sexual politics, social change and the power of the performative, New York/London: 2008.
- Jacobs, Brianne in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020), S. 198-200.
- Jahnel, Claudia: »We Are Undone by each other«. Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020), S. 237-253.
- Johnson, Elizabeth: Der Lebendige Gott. Eine Neuentdeckung. Freiburg u.a.: 2007.
- Kämpf, Heike: »Die gesellschaftskonstituierende Dimension der Macht. Zum Verhältnis von Wissen, Macht und Recht in Foucaults Genealogie der modernen Gesellschaft«, in: Krause/Rölly, Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart (2008), S. 85-98.
- Kemp, Sandra/Squires, Judith (Hg.): Feminisms, Oxford: 1997.
- Kim, David Kyuman: Melancholic Freedom. Agency and the Spirit of Politics, Oxford: 2007.
- Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx (= EThSt, Bd. 10), Würzburg: 2017.
- Könemann, Judith/Schüller, Thomas (Hg.): Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider (= Theologie kontrovers), Freiburg/Basel/Wien: 2011.
- Kongregation für die Glaubenslehre: »Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt« (15.08.1976), in: http://www.vatican.va/roman_

- curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html [Zugriff am 12.06.2019].
- Kongregation für die Glaubenslehre: »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt« (31.05.2004), in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html [Zugriff am 12.06.2019].
- Kotsko, Adam: »The Failed Devine Performative: Reading Judith Butler's Critique of Theology with Anselm's ›On the Fall of the Devil‹«, in: *Journal of Religions* 88/2 (2008), S. 209-225.
- Krause, Ralf/Röllli, Marc (Hg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart* (= Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld: 2008.
- Krings, Hermann: »Freiheit«, in: ders., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, (= Praktische Philosophie, Bd. 12), Freiburg/München: 1980, S. 99-130.
- : *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, (= Praktische Philosophie, Bd. 12), Freiburg/München: 1980.
- Kristeva, Julia: »A Question of Subjectivity – an Interview«, in: *Womens Review* 12 (1986), S. 19-21.
- Lacan, Jacques: »The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience«, in: Anthony Elliott (Hg.): *The Blackwell reader in contemporary Social Theory*, Oxford: 1999, S. 126-131.
- Larson, Atria: »Punishment and Reconciliation in this World and the Next: The Relationship between the Penitential Discipline of the Church and Reconciliation with God in the Twelfth Century«, in: *Mercy and Justice: A Challenge for Contemporary Theology* (= Brill's Studies in Catholic Theology, Bd. 9), Leiden: 2020, S. 105-122.
- Laubach, Thomas (Hg.): *Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild* (= Theologie kontrovers), Freiburg/Basel/Wien: 2017a.
- : »Zwischen ›Weltkrieg‹ und Wirklichkeit. Gender in der Diskussion«, in: ders., *Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild* (2017b), S. 9-24.
- Laufenberg, Mike: »Kritik der biopolitischen Souveränität. Butler und Foucault«, in: Distelhorst, Staat, Politik, Ethik. *Zum Staatsverständnis Judith Butlers* (2016), S. 17-39.

- Laufköther, Ferdinand: Art. Weib, in: Heinrich J. Wetzer/Benedikt Welte (Hg.), Kirchen-Lexikon oder die Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, Bd. 11, Freiburg: 1852, S. 814-821.
- Lehner, Ulrich: *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, New York: 2016.
- Leicht, Imke: *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus (= Politik und Geschlecht, Bd. 29)*, Opladen/Berlin/Toronto: 2016.
- Lenz, Ilse: »Geschlechterkonflikte um Gender und Gleichstellung«, in: Laubach, Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild (2017), S. 27-47.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München: 1992.
- Loizidou, Elena: *Judith Butler: Ethics, Law, Politics (= Nomikoi: Critical Legal Thinkers, Bd. 1)*, New York: 2007.
- Lüdecke, Norbert/Bier, Georg: *Das Römisch-Katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart: 2012.
- Ludwig, Gundula: »Undoing the State. Judith Butlers Beitrag zur feministischen Staatstheorie«, in: Distelhorst, Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers (2016), S. 117-136.
- Lutterbach, Hubertus: »Die kultische Reinheit – Bedingung der Möglichkeit für sexuelle Gewalt von Klerikern gegenüber Kindern?«, in: Striet/Werden, *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester* (2019), S. 175-195.
- Lyotard, Jean-Francois: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (= Edition Passagen, Bd. 7)*, Graz/Wien/Böhlau: 1986. (Frz. Erstauflage: *Lyotards La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: 1979).
- Magnus, Kathy Dow: »The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency«, in: *Hypatia* 21/2 (2006), S. 81-103.
- Mann, Bonnie: *Women's Liberation and the Sublime. Feminism, Postmodernism, Environment (= Studies in Feminist Philosophy)*, Oxford: 2006.
- Manne, Kate: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*, Stuttgart: 2019.
- Marschütz, Gerhard: »Erstaunlich schlecht – die katholische Gender-Kritik«, in: Laubach, Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild (2017), S. 99-118.
- Meißner, Hanna: *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld: 2010.

- Menke, Karl-Heinz: *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg: 2017.
- Mergel, Thomas: »Die subtile Macht der Liebe: Geschlecht, Erziehung und Frömmigkeit in katholischen Bürgerfamilien 1830-1910«, in: Irmtraud Götz v. Olenhusen (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen: Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 7)*, Stuttgart/Berlin/Köln: 1995, S. 22-47.
- MHG Forschungsprojekt, *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Mannheim-Heidelberg-Gießen 2018*.
- Mills, Catherine: »Efficacy and Vulnerability: Judith Butler on Reiteration and Resistance«, in: *Australian Feminist Studies* 15/32 (2000), S. 265-279.
- Müllner, Ilse: »Empathie, Betrauerbarkeit und Verwandtschaft. Biblisch-narratologische Überlegungen im Anschluss an die politische Philosophie Judith Butlers«, in: Grümme/Werner, *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020)*, NN-NN.
- Murphy, Michael Patrick: *A Theology of Criticism: Balthasar, Postmodernism, and the Catholic Imagination (= AARAS)*, New York: 2008.
- Muschiol, Gisela: *Wer braucht den Drachentöter noch? Heiligenlegenden nach der Revision des römischen Kalenders*, in: *Dianonia* 31 (2000), 51-55.
- Näser-Lather, Marion/Oldemeier, Anna Lena/Beck, Dorothee (Hg.): *Backlash?! Antifeminismus in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, Roßdorf: 2019.
- Nussbaum, Martha: »The Professor of Parody« (22.02.1999), in: https://perso.uclouvain.be/mylene.botbol/Recherche/GenreBioethique/Nussbaum_NRO.htm [Zugriff am 01.09.2020].
- Olson, Gary A./Worsham Lynn: »Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification«, in: *JAC* 20/4 (2000), S. 727-765.
- Papst Benedikt XVI.: »Address of His Holiness Benedict XVI to the Members of the Roman Curia for the Traditional Exchange of Christmas Greetings« (22.12.2008), in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html [Zugriff am 11.06.2019].
- Papst Franziskus: »Amoris Laetitia« (19.03.2016), in: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf [Zugriff am 12.06.2019].

- Papst Johannes Paul II.: »Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche« (08.12.2002), in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20021208_lexicon-trujillo_it.html [Zugriff am 11.07.2019].
- : »Brief von Johannes Paul II an die Frauen« (29.06.1995), in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html [Zugriff am 12.06.2019].
- : »Familiaris Consortio« (22.11.1981), in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html [Zugriff am 12.06.2019].
- : »Mulieris Dignitatem« (15.08.1988), in: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf [Zugriff am 12.06.2019].
- Papst Paul VI. 1969: Motu proprio Mysterii Pascalis, http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690214_mysterii-paschalis.html [Zugriff am 14.02.2021]
- Päpstlicher Rat für die Familie: »Ehe, Familie und »faktische Lebensgemeinschaften« (16.07.2000), in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unionis_ge.html [Zugriff am 14.06.2019].
- Pauly, Stephan: *Subjekt und Selbstwerdung. Das Subjektdenken Romano Guardinis, seine Rückbezüge auf Soeren Kierkegaard und seine Einlösbarkeit in der Postmoderne* (= Forum Systematik, Bd. 4), Stuttgart/Berlin/Köln: 2000.
- Patzold, Steffen/Holzem, Andreas/Dürr, Renate und Gorek-Reiter, Annette: *Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion*, Paderborn 2019.
- Pohl-Patalong, Uta: *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie* (= PThe, Bd. 27), Stuttgart/Berlin/Köln: 1996.
- Poplutz, Uta: »Gefährdetes Leben. Impulse für neutestamentliche Anknüpfungspunkte im Gespräch mit Judith Butler«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020), S. 119-134.
- Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren* (= Edition Moderne Postmoderne), Berlin: 2018.

- Prodi, Paolo/Reinhard, Wolfgang: Das Konzil von Trient und die Moderne (= Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Bd. 16), Berlin: 2001.
- Prosperi, Adriano: »Die Beichte und das Gericht des Gewissens«, in: Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne (= Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Bd. 16), Berlin: 2001, S. 175-197.
- Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie 1, Freiburg/Basel/Wien: 2011.
- Rahner, Karl: »Parrhesia«, in: ders., Sämtliche Werke. Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens (= Schriften zur Theologie, Bd. 7), Einsiedeln/Zürich/Köln: 1966, S. 252-258.
- : »Das freie Wort in der Kirche – Die Chancen des Christentums«, in: ders., Sämtliche Werke. Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiology und zur kirchlichen Existenz (= Schriften zur Theologie, Bd. 10), Freiburg/Basel/Wien: 2003, S. 142-183.
- Ratzinger, Joseph: »Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche«, in: ders., Gesammelte Schriften. Kirche – Zeichen unter den Völkern, Bd. 8/1, Freiburg/Basel/Wien: 2010, S. 448-467.
- Remenyi, Matthias/Schärtl, Thomas (Hg.): Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise, Regensburg: 2019.
- Rhodes, Peter J.: Art. »Politeia. I. Bürgerrecht«, in: Der Neue Pauly, Bd. 10, Stuttgart/Weimar: 2001, Sp. 26f.
- Rice, Philip/Waugh, Patricia (Hg.): Modern Literary Theory. A Reader, New York: 1996.
- Riedl, Anna Maria: »Das Gegebene als Maß des Möglichen zurückweisen. Zum Verhältnis von Ethik, Politik und Kritik«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020), S. 173-188.
- : Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter der Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (= Gesellschaft – Ethik – Religion. Neue Folge, Bd. 8), Paderborn: 2017.
- Riley, Denise: »Am I That Name?« Feminism and the Category of »Women« in History«, in: Kemp/Squires, Feminisms (1997), S. 241-246.
- Röllli, Marc/Nigro, Roberto (Hg.): Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse (= Edition Moderne Post-moderne), Bielefeld: 2017.
- Rubio, Julie Hanlon: »Männlichkeit und sexueller Missbrauch in der Kirche«, in: Conc(D) 56/2 (2020), S. 196-205.
- Ruether: Rosemary R. Maria: Kirche in weiblicher Gestalt, München: 1980.

- Salih, Sara: »Judith Butler and the ethics of ›difficulty‹«, in: *Critical Quarterly* 45/3 (2003), S. 42-51.
- Sander, Hans-Joachim: »Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault«, in: Christian Bauer/Michael Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz: 2003, S. 105-125.
- Sauer, Martina: *Faszination – Schrecken. Zur Handlungsrelevanz ästhetischer Erfahrung anhand Anselm Kiefers Deutschlandbilder*, Heidelberg 2018: arthistoricum.net: DOI: 10.11588/arthistoricum.344.471.
- Schaupp, Walter: »Judith Butler – Herausforderungen aus der Sicht einer theologischen Ethik«, in: Grümme/Werner, *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (2020), S. 149-171.
- Scheer, Monique: »Das Medium hat ein Geschlecht. Fünf Thesen zum besonderen Verhältnis zwischen Frauen und ›angemaßter Heiligkeit‹ aus kulturwissenschaftlicher Sicht«, in: Hubert Wolf, »Wahre« und »falsche« Heiligkeit (2013), S. 169-192.
- Scheer, Monique: *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 101)*, Tübingen: 2006.
- Scheffczyk, Leo Cardinal, »Kennzeichen und Gestaltkräfte des ›Marianischen Zeitalters‹«, in: Ziegenaus 2002, S. 179-200.
- Scherzberg, Lucia: *Maria in der Feministischen Theologie der 1980er Jahre*, in: Patzold/Holzem/Dürr/ Gorek-Reiter, *Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion* (2019), S. 499-516.
- Scheule, Rupert Maria: *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert (= Campus Forschung, Bd. 843)*, Frankfurt a. M.: 2002.
- Schippers, Birgit: *The Political Philosophy of Judith Butler (= Routledge Innovations in Political Theory, Bd. 57)*, London/New York: 2016.
- Schlögl, Rudolf: »Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische und weibliche Frömmigkeit um 1800«, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u.a.: 1995, S. 13-50.
- Schmiedl, Joachim: »... Die Jungfrau Maria recht in ihrer himmlischen Vollkommenheit zu malen« (Wilhelm Heinrich Wackenroder). *Der marianische Aufbruch des 19. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Ultramontanismus*, in: Anton Ziegenaus (Hg.), *Das marianische Zeitalter. Entste-*

- hung – Gehalt – Bedeutung (= Mariologische Studien, Bd. 14), Regensburg: 2002, S. 97-119.
- Schneider, Bernhard: »Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Ein Phänomen und seine Charakteristika«, in: Hubert Wolf, »Wahre« und »falsche« Heiligkeit (2013), S. 87-110.
- Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München/Wien: 1994.
- Schriever, Carla: Der Andere als Herausforderung. Konzeption einer neuen Verantwortungsethik bei Lévinas und Butler (= Edition Moderne Postmoderne), Berlin: 2018.
- Schubert, Karsten: Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault (= Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld: 2018.
- Schubert Karsten: Freiheit. Und Institution. Für eine anti-anarchistische Foucault-Lektüre, in: ZPTh Jg. 10 Heft 1/2019, S. 103-124.
- : Freedom as critique: Foucault beyond anarchism, *Philosophy and Social Criticism*, 2020, <https://www.karstenschubert.net/news/20-05-freedom-as-critique-foucault-beyond-anarchism-philosophy-and-social-criticism> [Zugriff am 14.02.2021]
- Schüssler, Michael: »Institutionelle Umkehr? Theologische Anfragen angesichts sexualisierter Gewalt in der Kirche«, in: *Impulse* 18 (2017a), S. 12-17.
- : »Von der Pastoralmacht zum Mut zur Wahrheit (Parrhesia)«, in: *Impulse* 18 (2017b), S. 18-20.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: »Die kritisch-feministische The*logie der Befreiung. Eine entkolonisierend-politische The*logie«, in: Francis Schüssler-Fiorenza/Klaus Tanner/Michael Welker (Hg.) mit Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potentiale*, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 23-39.
- Schütt, Mariana: Anrufung und Unterwerfung. Althusser, Lacan, Butler und Žižek, Wien: 2015.
- Schwartzman, Lisa: »Hate Speech, Illocution, and Social Context: A Critique of Judith Butler«, in: *Journal of Social Philosophy* 33/3 (2002), S. 421-441.
- Segal, Lynne: »After Judith Butler: Identities, who needs them?«, in: *Subjectivity* 25 (2008), S. 381-394.
- Silber, Ursula: Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte (= STPS, Bd. 20), Würzburg: 1996.
- Stein, Edith: Zum Problem der Einfühlung. Reprint der Originalausgabe von 1917, München: 1980.

- Steinkamp, Hermann: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die praktische Theologie, Mainz: 1999.
- : »Parrhesia als ›Wahrheit zwischen uns‹. Praktisch-theologische Erwägungen zu einem Modus der Subjekt-Konstitution, in: Michael Zichy/Heinrich Schmidinger (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken (= Salzburger theologische Studien, Bd. 24), Innsbruck/Wien: 2005, S. 139-155.
- Stoller Robert J.: Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity, New York: 1968.
- Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (= RaFi, Bd. 1), Regensburg: 1998.
- : Ernstfall Freiheit. Arbeit an der Schleifung der Bastionen, Freiburg/Basel/Wien: 2018.
- : »Fragiles Subjekt und Gnade«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020), S. 137-147.
- : »Theologie als dialogische Lebenswissenschaft«, in: Helmut Hoping (Hg.), Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg/Basel/Wien: 2007, S. 111-127.
- /Werden, Rita (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (= Katholizismus im Umbruch, Bd. 9), Freiburg/Basel/Wien: 2019.
- Strube, Sonja A. et al. (Hg.): Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation, Bielefeld: 2021.
- Thiem, Annika: Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility, New York: 2008.
- United Nations: Report of the Fourth World Conference on Women, in: <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20ofull%20report%20E.pdf> [Zugriff am 11.06.2019].
- Unterthurner, Gerhard: »Souveränität, Disziplin und Sicherheit nach Foucault. Bemerkungen am Leitfaden von Ein- und Ausschließung«, in: Krause/Rölli, Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart (2008), S. 99-118.
- Van der Veer, Peter: Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain, Princeton 2001.
- Villa, Paula-Irene: Judith Butler (= Campus Einführungen), Frankfurt a. M.: 2003.

- Vorgrimler, Herbert: »Buße und Krankensalbung«, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV: Sakramente – Eschatologie, Faszikel 3), 2., völlig neue Aufl., Freiburg u.a.: 1978, S. 93-113.
- : »Buße und Krankensalbung«, in: Michael Schmaus et al. (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4/3, Freiburg/Basel/Wien: 1979, S. 187-192;
- Vrankic, Petar: »Marianische Frömmigkeit und der Widerstand des Volkes zur Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution«, in: Ziegenaus (2002), S. 61-93.
- Walter, Peter/König, Hans-Joachim: Art. Marienverehrung, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, 2019 http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_307261 [Zugriff am 08.07.2020].
- Welsch, Wolfgang: Unsere Postmoderne Moderne, Weinheim: 1988.
- Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (= RaFi, Bd. 15), Regensburg: 2002.
- : »Auf den Leib geschrieben«, in: dies./Aurica Nutt (Hg.), Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture, Paderborn: 2016, S. 13-28.
- : »Das gefährdete Leben und sein Hoffnungsversprechen auf Erlösung. Judith Butler religionsphilosophisch gelesen«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020a), S. 219-236.
- : In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg: 2020b.
- : »Jesus war ein Mann... – na und? Ein funktionales und nicht-sexualisiertes Amtsverständnis in anthropologischer Hinsicht«, in: Margit Eckholt et al. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegung in der Ökumene, Freiburg/Göttingen: 2018, S. 330-341.
- Werner, Gunda: Macht Glaube glücklich? Freiheit und Bezogenheit als Erfahrung persönlicher Heilzusage, Regensburg: 2005.
- : »Theologie und öffentliche Meinung – Überlegungen zu einem Grundvollzug von Kirche in einer säkularen Gesellschaft«, in: ETst 5/2 (2014), S. 349-364.
- : »Ins Wort fällt mir die Zeit« – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis«, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.), Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster: 2015a, S. 41-73.

- : »Wir aber haben alle Ursache, Gott zu danken« – das Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie am Beispiel Ignaz von Döllingers. Systematisch-theologische Perspektiven auf einen Grundvollzug von Kirche«, in: Georg Essen/Franz-Xaver Bischof (Hg.), *Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen* (= MKHS Neue Folge, Bd. 4), München: 2015b, S. 85-108.
- : *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen* (=RaFi, Bd. 59), Regensburg: 2016.
- : »Gewissensfreiheit und Lehrautorität. Spannungsfelder in der katholischen Theologie«, in: Thomas Söding (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes*, Freiburg 2016, S. 258-284.
- : »Die Macht der Lücke – eine kritische Relektüre von Judith Butlers Subjekttheorie für kirchliche Tradierung«, in: Gunter Prüller-Jagenteufel/Rita Perintfalvi/Hans Schelkshorn (Hg.), *Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops »Kontextuelle befreiende Theologien«* (Concordia, Bd. 70), Aachen: 2017a, S. 71-88.
- : »Differenz als theologischer Begriff: Subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben«, in: Christian Wiese/Stefan Alkier/Michael Schneider (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin: 2017b, S. 117-141.
- : »»Leben, Jesus und Rock'n'Roll« – pfingstlerische Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung vor dem Horizont ekklesialer Deutungsmuster«, in: Matthias Rémeny/Saskia Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi*, Freiburg: 2017c, S. 392-427.
- : Art. »Reue [Hinzugefügt 2017d]«, in: Friedrich Jaeger, *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_397160 [Letzter Zugriff: 16.01.2021]
- : Art. *Reuestreit* [Hinzugefügt 2017e], in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, <http://referenceworks.brillonline.com/browse/enzyklopaedie-der-neuzeit> [Zugriff am 04.09.2017].
- : »»Diese Menschen müssen uns doch etwas zu sagen haben!« Dissens und Konflikt als Zeichen der Zeit«, in: LS 69/5 (2018a), S. 313-318.
- : »Müssen wir uns verstehen um zu verstehen? Die Eröffnung von Friedensräumen im anerkennenden Nicht-Verstehen«, in: Virginia Azcuy/Margit Eckholt (Hg.), »Friedens-Räume« – Interkulturelle Friedenstheologie in

- feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven, Mainz: 2018b, S. 389-402.
- : »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: ThRv 114/3 (2018c), S. 179-202.
- : »Bildung und Kontrolle. Historische Rückführung des Narrativs eines ›gesunden‹ Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil«, in: Striet/Werden, Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (2019a), S. 139-173.
- : »Love, Freedom and Guilt – Differences between Christian Traditions in Thinking the Relationship between Divine and Human Freedom«, in: Gesa E. Thiessen (Hg.), Called to freedom. Reformation 1517-2017 in an Irish context, Dublin: 2019b, S. 66-78.
- : »Specifically Catholic: At the intersection of power, maleness, holiness, and sexualised violence. A Theological and historical comment on power«, in: ESWTR Yearbook 27 (2019c), S. 147-174.
- : »Der lange Schatten des 19. Jahrhunderts – Gender-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche seit 1994/1995. Eine theologische Diskursanalyse«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020a), S. 287-305.
- : »Die normative Kraft der Lücke – mit Judith Butler Traditionsbildung neu gedacht«, in: Grümme/Werner, Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (2020b), S. 201-215.
- : »Die Fähigkeit, zu leben, zu atmen und sich zu bewegen – eine Theologie der Freiheit? Impulse aus der Gendertheorie Judith Butlers für ein theologisches Freiheitsdenken«, in: Schaupp, Walter/Platzer, Johann (Hg.): Der verbesserte Mensch. Biotechnische Möglichkeiten zwischen Freiheit und Verantwortung, Baden-Baden: 2020c, S. 45-60.
- : »Machtmissbrauch durch die Beichte – eine kritische Rekonstruktion«, in: Konrad Hilpert et al. (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven (= QD, Bd. 309), Freiburg/Basel/Wien: 2020d, S. 209-222.
- : »Misericordiae vultus. A Systematic Theologian's Re-Reading«, in: Judith Hahn/Gunda Werner (Hg.), Mercy and Justice. A Challenge for Contemporary Theology, Stuttgart/Amsterdam: 2020e, S. 65-83.
- : Die Kontinuität des Frauenbildes in römischen Dokumenten. Ein dogmatisches close reading, in: Sonja A. Strube/Rita Perintfalvi/Raphaela Hemet/Miriam Metz/Cicek Sahbaz (Hg.), Anti-Genderismus in Europa.

- Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation, Bielefeld 2021, S. 229-240.
- Wolf, Hubert: »Wahr ist, was gelehrt wird« statt »Gelehrt wird, was wahr ist«?, Zur »Erfindung« des »ordentlichen Lehramts«, in: Thomas Schüller/Martin Ebener/Rudolf Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (= QD, Bd. 239), Freiburg i. Brsg.: 2010, S. 236-259.
- : (Hg.): »Wahre« und »falsche« Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (= Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Bd. 90), München: 2013.

Online

- <https://www.katholisch.de/artikel/20651-bischof-feige-priesterweihe-fuer-frauen-wird-kommen> [Zugriff am 14.02.2021].
- <https://www.katholisch.de/artikel/21069-bischof-jung-werden-weiter-ueber-frauenpriesterweihe-diskutieren> [Zugriff am 14.02.2021].
- https://www.mariazweipunktnull.de/www.denisdutton.com/bad_writing.htm (1996-1998), [Zugriff am 02.02.2021].
- <http://profam.org/index.php> [Zugriff am 11.06.2019]
- <https://www.wcfverona.org/> Diese Seite ist leider nicht immer aufrufbar. Nach einem zweiten Zugriff wird sie gesperrt
- www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1994 [Zugriff am 11.06.2019].
- www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1995 [Zugriff am 11.06.2019].

Religionswissenschaft



Bernhard Grümme

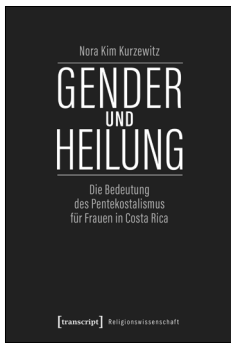
Aufbruch in die Öffentlichkeit?

Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik

2018, 254 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4227-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4227-2



Nora Kim Kurzewitz

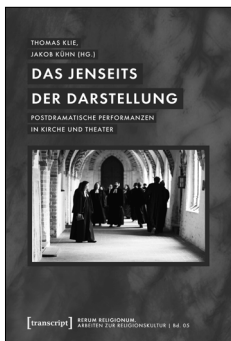
Gender und Heilung

Die Bedeutung des Pentekostalismus
für Frauen in Costa Rica

März 2020, 272 S., kart., 2 Farbabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-5175-1

E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5175-5



Thomas Klie, Jakob Kühn (Hg.)

Das Jenseits der Darstellung

Postdramatische Performanzen in Kirche und Theater

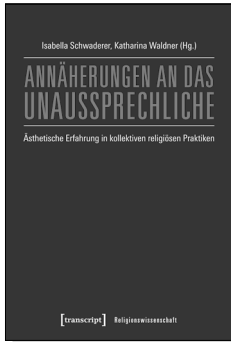
März 2020, 214 S., kart., 13 SW-Abbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5162-1

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5162-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)

Annäherungen an das Unaussprechliche Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken

Februar 2020, 272 S., kart., 23 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4725-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4725-3



Martin Tulaszewski, Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Was Heilung bringt Krankheitsdeutung zwischen Religion, Medizin und Heilkunde

2019, 218 S., kart., 4 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-5042-6

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5042-0



Oliver Wäckerlig

Vernetzte Islamfeindlichkeit Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«. Events - Organisationen - Medien

2019, 432 S., kart., 9 SW-Abbildungen

44,99 € (DE), 978-3-8376-4973-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4973-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**