

⇒ Anna Maria Riedl

Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik

⇒ Einleitung

In seinem Aufsatz *Gesellschaftsethik als Kritik?* (1993) verurteilt Hermann-Josef Große-Kracht den von der Neuen Politischen Theologie inspirierten Ansatz einer Ethik als Kritik als einen möglichen Neuentwurf Christlicher Gesellschaftsethik. Sein Hauptargument lautet, dass ein solcher Zugang, der wesentlich auf eine Veränderungsethik setzt, der »spezifisch ethischen Aufgabe einer normativen Begründung von Handlungsmaximen nicht gerecht werden« (ebd., 187) kann. Des Weiteren kommt er zu dem Schluss, dass es nicht ausreicht, auf eine gesellschaftskritische Funktion zu setzen, weil die Kommunikationsströme der politischen Öffentlichkeit den Ort bilden, an dem die Kriterien einer universalistischen Ethik auf ihre Konsensfähigkeit für alle betroffenen Gesellschaftsmitglieder geprüft werden. Wenn aber die Sphäre gesellschaftlicher Kommunikation die Aufgabe der Sozialethik übernimmt, lässt das die Notwendigkeit einer eigen-

ständigen theologischen Ethik fragwürdig erscheinen (vgl. ebd. 189). Trotz dieses Befundes geht der folgende Artikel der Verbindung von Ethik und Kritik sowie dem Anliegen einer Ethik als Kritik abermals nach. Einerseits, weil die Auseinandersetzung mit der Philosophie Judith Butlers – die im Folgenden aufgerufen wird – Potenzial für die Bear-

Riedl Anna Maria, geb. 1982 in Kassel, Dr. theol., Studium der katholischen Theologie, Germanistik und Geschichte in Bamberg und Fribourg/CH, wiss. Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster und Schriftleiterin des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften. Neuere Veröffentlichungen: *Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler*, Paderborn 2017. Art. Butler, in: *Kleine Philosophiegeschichte*, hg. v. Breul, Martin/Langenfeld, Aaron, Paderborn 2017, 309-314. Zusammen mit M. Heimbach-Steins (Hg.): *Kindeswohl zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Paderborn 2017.

GND: 1049611616

DOI: [10.18156/eug-2-2017-art-1](https://doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-1)

beitung verspricht.¹ Und andererseits, weil die von Große-Kracht diskutierten und von der Neuen Politischen Theologie formulierten Herausforderungen mit der Ablehnung eines Konzepts von Gesellschaftsethik als Kritik ja nicht ebenfalls hinfällig sind.²

Die von Metz diagnostizierte *marxistische Herausforderung* der Entdeckung der Welt als Geschichte und die Einsicht, dass es keine interessenlose unschuldige Erkenntnis gibt, bleibt bestehen. Sie erfordert eine Praxis der Kritik, »welche kontinuierlich nach den Grenzen der eigenen Prämissen fragt, auch und gerade, wenn diese im Namen der Befreiung eingesetzt worden sind« (Purtschert 2004, 187). Die zweite Herausforderung, die *Katastrophe von Auschwitz*, verbietet eine ungeschichtliche Theologie und »alle vertrauten theologischen Versöhnungsversuche« (Metz 1985, 220). Sie verlangt Wahrnehmung und Erinnerung der Opfer der Geschichte sowie das Wachhalten einer eschatologischen Unruhe. Leidensgeschichte kann und darf nicht erklärt und idealisiert werden. Die dritte Herausforderung zeigt sich spätestens im Zuge der *Globalisierung*. Gerade im Bewusstsein der gemeinsam geteilten Welt offenbart sich die kulturelle-kontextuelle Prägung des je eigenen Standpunkts und die Gewalt, die davon ausgeht, wenn die eigene Perspektive auf die ganze Welt übertragen wird. Gerade aber weil die Kontextualität des Standpunkts nicht völlig überwunden werden kann, bedarf es des Widerstands gegen unterdrückende Strukturen und der Solidarität mit den Leidenden. (Vgl. Metz 1985) Theologie und christliche Praxis vor diesen Herausforderungen müssen auf Veränderung zielen. Sie sind – die Überlegungen von Metz hier sehr verkürzt aufgreifend – mindestens als *ethische* (sittlich bestimmte Praxis, um Gewalt zu kritisieren), *geschichtliche* (erinnern an die Opfer der Geschichte) und *pathische* (Solidarität mit den Leidenden) zu betreiben (vgl. Metz 1992, 69-71). Eine solche Theologie kann ihre Aufgabe und ihre Bewährung nur in der Praxis finden. Sie »wendet sich gegen eine undialektische Unterordnung der Praxis unter Theorie und Idee. Sie pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst – im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik. Insbesondere betreibt sie Theologie unter dem ›Primat der Praxis‹.« (Metz 1992, 63). Damit Theologie unter diesem Primat der Praxis nicht subjektlos

(1) Die hier wiedergegebenen Überlegungen beruhen zu großen Teilen auf einer wesentlich umfassenderen Bearbeitung in Riedl (2017): Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler.

(2) An dieser Stelle möchte ich meinen Studierenden aus dem Hauptseminar im WS 2017/18 danken, die mir mit ihrem Interesse für die Neue Politische Theologie und ausgiebigen Diskussionen den Gedankengang dieses Artikels vorgebracht haben.

wird und in Aktionismus verfällt, benötigt sie eine Theologie des Subjekts, d. h. sie kämpft, um des konkreten einzelnen Menschen willens, gegen die Ersetzung des politischen Ichs durch das Individuum (vgl. Manemann 2009, 314).

Ohne den Ansatz der Neuen Politischen Theologie hier weiter ausführen zu wollen, sind bereits mit diesen kurzen Hinweisen die Herausforderungen markiert, denen sich Theologische Ethik zu stellen hat. Bevor geprüft wird, was die Auseinandersetzung mit Butler dazu beitragen kann, gilt es, im Folgenden, ihren Ansatz zunächst zu skizzieren. Dieser Zugang erfolgt in zwei Schritten, indem zunächst Butlers eigene Subjekttheorie und der Weg dahin dargestellt werden (1), um von dorthin ihre Philosophie der Freiheit und das zugrunde liegende Ethikverständnis auszuleuchten (2). Abschließend wird untersucht, wie sich aus diesem Konzept Ethik und Kritik verbinden lassen und wie dies zu einer politisch-theologischen Ethik anstiften kann, die sich als Praxis der Kritik versteht und auf (ethische) Gewaltlosigkeit abzielt (3).

Bewusst und mit einem Augenzwinkern ist im Titel dieses Aufsatzes von »Anstiftung« die Rede, denn das Ergebnis wird kein fertiger geschlossener Neuentwurf theologischer Ethik sein, sondern versteht sich eher im Sinne eines Impulses zum zivilen Ungehorsam, zu einem Verständnis von Ethik als Kritik nicht nur als externe, sondern auch als interne Aufgabe, als Widerstand gegen zu viel Verfestigung und Sicherheit auch der eigenen Tradition und Position.

Wenn also im Folgenden Herausforderungen aus dem Ansatz der Neuen Politischen Theologie als Anlass genommen werden, über die Beziehung von Ethik und Kritik nachzudenken, zielt das nicht auf eine weitere Diskussion des Verhältnisses von Ethik und Neuer Politischer Theologie. Es sei unbenommen, dass damit nicht alle Herausforderungen, vor denen Sozialethik steht, benannt sind und ebenso, dass eine Theologische Ethik manche dieser Anfragen auch aus sich selbst heraus formulieren kann und ihnen in unterschiedlichen Ansätzen auch bereits nachgegangen ist. Gerade aber, weil es hier nicht darum geht, alte Grabenkämpfe, Konkurrenzen oder gegenseitige Aufgabenzuschreibungen zwischen Christlicher Sozialethik und Neuer Politischer Theologie erneut aufleben zu lassen, müssen die beschriebenen Herausforderungen auch nicht als negative Kritik verstanden, sondern können als gemeinsames Interesse einer theologischen Suche angesehen werden. Es geht um eine Theologie, die sich sowohl über die Errungenschaften und Schattenseiten der Aufklärung und Moderne bewusst ist, die Kontextualität und Geschichtlichkeit ernst nimmt, die Partei für die Armen ergreift und die auf gesellschaft-

liche Veränderungen angesichts von Ungerechtigkeit drängt. Dass Antworten auf die Anfragen der Neuen Politischen Theologie im Dialog mit einer Denkerin gesucht werden, die der von Metz vielfach kritisierten Postmoderne zugerechnet wird, zeigt bereits, dass es um eine kreative Arbeit an den Herausforderungen geht und nicht um eine Verteidigung einmal errungener Positionen.

⇒ 1 *Judith Butlers Anerkennungstheorie: Das postsouveräne Subjekt*

Es ist bereits angesprochen worden, dass Metz kein Freund der Postmoderne war. Dass hier dennoch mit einer der Postmoderne zugerechneten Denkerin gearbeitet wird, entspringt dem Anliegen, damit die Herausforderungen der Neuen Politischen Theologie produktiv in der Theologischen Ethik weiterzuentwickeln. Dieser Ansatz ist zugleich von der Vermutung getragen, dass diese Dialogsituation nicht nur auf Gegensätzen, sondern deutlich stärker auf Nähe beruht, die sich fruchtbar machen lässt.³ Butler, die Adornopreisträgerin, steht mit vielen der von ihr rezipierten Denker_innen etwa der Kritischen Theorie durchaus in einer Traditionslinie zur Neuen Politischen Theologie. Auch sie ist der marxistischen Herausforderung von Geschichtlichkeit und der Kontextualität jeder Erkenntnis verpflichtet und begegnet ihr u. a. mit der Methode der Dekonstruktion. Butlers Philosophie ist ebenso wie die Neue Politische Theologie von jüdischen Traditionen geprägt. So sind etwa ihre Texte oft ähnlich einem Talmudkommentar konzipiert, in dem sich ergänzende und auch widersprüchliche Meinungen um eine zentrale Aussage gruppieren. Und Butler fühlt sich einer offenen Zukunft verpflichtet, was an das talmudische Verbot, die Zukunft abschließend zu denken, erinnert (vgl. Butler 2001, 123; 2008, 1304. Und nicht zuletzt finden sich bei ihr und bei der Neuen Politischen Theologie Motive, die aus diesen sie prägenden Traditionen und Denkrichtungen rühren. Dazu gehören – um nur einige zu nennen – die Suche nach Widerstand gegen ungerechte und scheinbar übermächtige Strukturen, die Trauer- und Melancholieverbote der Gesellschaft, die es zu überwinden gilt und vor allem der Ansatz bei den Leidenden und Unterdrückten.

(3) Was auch daran liegen mag, dass Butler die postmoderne Diskussion weiterentwickelt und bemüht ist, die Dichotomien von Freiheit und Determination, Autonomie und Heteronomie, Selbst und Anderem, Individuum und Gesellschaft, Differenz und Gleichheit der Moderne-/Postmoderndiskussion zu überwinden.

Butler ist Vertreterin des sogenannten *linguistic* oder *performative turn*, d. h. sie geht davon aus, dass Sprache und Diskurs die Wirklichkeit konstituieren. Diskurse – und dazu gehören auch Denk- und Sprechsysteme – organisieren, schaffen Strukturen und machen ein Denken in geteilten Begriffen überhaupt erst möglich. Das heißt aber auch, dass sie begrenzen, was erkannt und gedacht werden kann. Sprache übt demnach Macht aus und birgt damit stets die Gefahr, durch einengende Zuschreibungen in Gewalt umzuschlagen. Als Konsequenz dieser Macht tritt Butler für eine erhöhte Sprachsensibilität ein.⁴ Teil der wirklichkeitshervorbringenden Diskurssysteme sind für Butler auch (wissenschaftliche) Theorien:

»Im Folgenden werde ich die Ansicht vertreten, dass Theorie selbst verändernd wirkt [...]. Man muss aber auch wissen, dass ich nicht der Meinung bin, Theorie an sich sei schon ausreichend für eine soziale und politische Veränderung. Neben der Theorie muss noch etwas geschehen, beispielsweise Einmischungen auf gesellschaftlicher und politischer Ebene [...]. Ich würde jedoch hinzufügen, dass bei allen diesen Praxisformen Theorie vorausgesetzt wird. Inmitten der sozialen Veränderungen sind wir laienhafte Philosophen, weil wir alle eine Weltsicht voraussetzen, eine Sicht dessen, was richtig ist, was gerecht ist, was abscheulich ist, was menschliches Handeln ist [...], was notwendige und hinreichende Lebensbedingungen ausmacht.« (Butler 2012a, 325-326)

Die hier angedeutete Lücke zwischen der Theorie und der tatsächlichen politischen und gesellschaftlichen Veränderung sowie die Reflexion auf ein Handeln und Erkenntnis bedingende Weltsicht deuten schon einen ersten Ansatzpunkt für die Ethik an.

Zunächst aber gilt Butlers besonderes Interesse Theorien und zwar vor allem Theorien über das Subjekt. Eine ihrer zentralen Fragen lautet, welche Subjekte mit den in den Theorien vertretenen Vorstellungen ins Leben gerufen, also wirkmächtige Wirklichkeit werden. Ihre Kritik richtet sich dabei vor allem gegen die Theorie des autonomen Subjekts, wie es die abendländische Moderne hervorgebracht hat und den damit einhergehenden Forderungen nach Authentizität und Sou-

(4) Butlers teilweise als kompliziert geltende Texte entspringen diesem Anliegen, sich den Wirkungen der Sprache zumindest ein Stück weit zu widersetzen. Sie will durch ungewöhnliche Wendungen und Wortkompositionen das gewohnte Verständnis, in dem vieles einfach überlesen wird, durchbrechen, irritieren und so zum Innehalten und Nachdenken auffordern.

veränität. Hierin sieht sie eine nicht zu erfüllende und den Einzelnen überfordernde Aufgabe. Sie ist zudem der Meinung, dass herkömmliche Subjekttheorien die moralischen Aspekte der Subjektwerdung zu wenig berücksichtigen.

Aus dieser Kritik an bestehenden Subjekttheorien entwickelt sie zunehmend eine eigene Subjekttheorie, in der Butler von einer Konstituierung des Subjekts aus diskursiven Zusammenhängen ausgeht. Wobei sie stets betont, dass diskursiv »konstituiert sein« (Butler 1991, 210 Hervorh. i. Orig.) nicht »dasselbe bedeutet wie durch den Diskurs determiniert sein« (Butler 1991, 210 Hervorh. i. Orig.). Von Anfang an sucht sie nach Möglichkeiten des Widerstands in diesem scheinbar unaufhaltsamen Anerkennungsprozess.⁵

Unter Bezug auf Foucault, den sie einer psychoanalytischen Lesart unterzieht, versteht sie Subjektwerdung (*subjection*) als den Prozess, in dem ein Subjekt in der Anrufung durch vorgängige Normen hervorgerufen wird. Macht wirkt nicht nach seiner Entstehung »auf ein Subjekt ein, sondern bewirkt im transitiven Sinn auch die Entstehung dieses Subjekts« (Butler 2001, 18 Hervorh. i. Orig.). *Subjection* beschreibt den Doppelaspekt von Unterwerfen unter die Macht und Werden, »die grundlegende Abhängigkeit von einem Diskurs, den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält« (Butler 2001, 8). In der fortgesetzten Anrufung durch gesellschaftliche Normen entsteht ein anerkanntes Subjekt. Erst Anerkennbarkeit ermöglicht Identifizierung, Sichtbarkeit und damit Subjektsein und Teilnahme an öffentlichen sowie politischen Diskursen.

Butler beschreibt mit diesem performativen Ansatz, wie die ritualisierte Wiederholung von gesellschaftlichen Normen im Laufe der Zeit Identität hervorbringt, bzw. dass das Subjekt diskursiv konstituiert ist. Indem Butler dabei *Anerkennung als den Prozess der Hervorbringung eines Subjekts* versteht, entidealisiert sie den Anerkennungsprozess. Es geht nicht – wie etwa bei Taylor und Honneth – um ein positives Welt- und Selbstverhältnis, sondern darum, überhaupt in die soziale Welt zu gelangen, um Subjekt zu werden. Dieser analytisch und nicht normativ gefüllte Anerkennungsprozess bedeutet eine Perspektivver-

(5) Diese Widerstandformen ändern sich im Verlauf von Butlers Werk. Gemeinsam ist ihnen, dass sie immer mit den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten von Sprache zu tun haben. Sie siedeln sich vor allem dort an, wo im Rahmen der Anrufung und Anerkennung, Verschiebungen, Lücken und Risse entstehen bzw. eventuell auch kreativ hervorgebracht werden können, so dass die Macht zwar wirkt aber nicht immer wie beabsichtigt, sondern manchmal etwas Anderes erscheinen lässt.

schiebung, die bislang vor allem von sozialwissenschaftlichen Disziplinen entdeckt worden ist. Sie eröffnet ein Verständnis von Anerkennung als »strukturelle Kategorie [...], die den Blick für weitere systematisch empirische Analysen schärft« (Schäfer/Thompson 2010, 29), weil sie nicht nur nach Be- und Missachtung fragen lässt, sondern nach der Adressierung: Wer wird wie und vor welchem Hintergrund an kontingenten Normen zu welchem Subjekt gemacht? (Vgl. Balzer 2014, 531; 598).

Aber die Theorie der Konstitution des Subjekts scheint zunächst noch seltsam intersubjektivitätslos. Das ändert sich, als Butler in *Kritik der ethischen Gewalt* (2003/2007)⁶ wesentlich unter Bezug auf Levinas den Anderen in das Anerkennungsgeschehen einführt. Sie erweitert so die Dyade von Subjekt und Norm/Macht zu einer Triade. Butler »führt Subjektivierung nun – im Unterschied zur Performativität, welche das Subjekt in Relation zu den Normen setzt – auf das konstitutive Verhältnis zum Anderen zurück« (Purtschert 2004, 200). Sie kann damit in das scheinbar übermächtige Normgefüge – wie sie es zuvor mit Foucault gedacht hatte – eine kritische und verändernde Instanz einführen: Die Herausforderung durch das Antlitz des Anderen. Durch die Bedeutung des Anderen gelingt es »wechselseitige Konstitutionsbeziehungen nicht mehr allein als Machtwirkungen zu begreifen, sondern als Ausweis eines ethischen Bezugs« (Bedorf 2010, 91).

Unter Bezug auf Hegel und Levinas entwickelt sie die Ontologie eines anderen ausgesetzten Subjekts, dass von ihnen abhängig ist und daher verletzbar. Noch bevor es ein Ich gibt, steht es bereits im Verhältnis zu einem Du. Und dieser im Spekulativen und Dunklen liegenden radikal relationale Anfang des Subjekts verhindert, dass es eine kohärente Geschichte von sich erzählen kann. Es bleibt sich selbst immer ein Stück weit entzogen, teilblind und nicht fähig zu vollständiger Rechenschaft. Seine im Spekulativen liegende Verletzbarkeit kann das Subjekt nicht vollständig erinnern und sie nicht ablegen. Sie haftet ihm qua Existenz an und jeder Versuch, sie zu überwinden ist gefährlich, weil er bedeutet, eine vermeintliche Autonomie zu proklamieren, die eigene Verwiesenheit zu leugnen und sich aus der Verbindung mit anderen zu lösen (vgl. Butler 1998, 44; 2007, 105).

Eine solche Theorie scheint das Ende der Möglichkeit von Verantwortung zu sein. Aber Butler vollzieht mit ihrer Theorie postsouveräner Subjekte nicht nur eine ontologische, sondern wie bereits angedeutet auch eine ethische Wende. Butler markiert die Haltung, die Subjekte

(6) Im Folgenden wird i. d. R. die deutsche Ausgabe von 2007 zitiert, die sich teilweise von der Erstausgabe von 2003 unterscheidet.

zur Relationalität und zu ihren eigenen Grenzen einnehmen, »geradezu zur moralischen Wasserscheide« (Redecker 2011, 118). Sie deutet damit nicht nur den Übergang von einer Theorie des postsouveränen Subjekts in eine postsouveräne Ethik an, sondern macht die »fundamentale Endlichkeit des Menschen (der als Erkenntniswesen in der Selbsterkenntnis immer am Ungedachten, am Undenkbaren scheitert und sich daher in letzter Instanz immer intransparent bleiben muss) zur Bedingung der Möglichkeit von Ethik« (Meißner 2010, 88-89). Nicht Souveränität ermöglicht demnach Verantwortung, sondern das Eingestehen von Schwäche, Verletzbarkeit und einem irreduziblen Verhältnis zum Anderen. Butler selbst schreibt:

»Ich möchte die Auffassung vertreten, dass der Sinn der Verantwortung auf der Grundlage dieser Beschränkungen neu zu denken ist; Verantwortung kann nicht an die Vorstellung eines sich selbst vollkommen transparenten Selbst gebunden werden. Verantwortung für sich selbst zu übernehmen heißt in der Tat, sich die Grenzen des Selbstverständnisses einzugestehen.« (Butler 2007, 113)

Und Butler bleibt nicht bei dieser Begegnung von Du und Ich stehen, sondern die Normen treten quasi als »Dritter« hinzu. Aber sie bleibt ebenso wenig bei der Tryade von Ich, Du und Normen stehen. Denn damit Anrufung mit Hilfe bestehender Normen funktioniert, bedarf es eines Rahmens, der diese Normen verständlich macht, wiederholbar, zitierfähig und mit Autorität ausgestattet. Anerkennung ist demnach auf »Raster für das Menschliche« (Butler 2007, 43) angewiesen. Mit Bezug auf Adorno, der die Raster des Menschlichen, die Idee des Humanen als zwar notwendig, aber immer auch determinierend problematisiert, politisiert Butler Levinas und ihre eigene Ontologie:⁷

»Es genügt nicht, mit Lévinas zu sagen, dass der Anspruch an mich schon ergeht, bevor ich ihn zur Kenntnis nehme und dass er ein inaugurationsmoment meines eigenen Seins ist. Das mag formal richtig sein, aber die Wahrheit nützt mir nichts, wenn die Bedingungen nicht gegeben sind, unter denen ich dem Anspruch inmitten

(7) Butler selber spricht daher stets von »sozialer Ontologie« (Butler 2010, 11) und markiert so den Unterschied zur klassischen Ontologie: »She makes clear, that the ontology she defines does not refer to the fundamental structure of being. It does not exist outside of the political organization and interpretation. The ›being‹ of the body is defined by norms and social and political association. It follows that it is impossible to attempt to mimesis one's own precariousness by imposing greater precariousness on others. The ontology of the body is not separate from the social.« (Hekman 2014, 458)

seiner eigenen sozialen und politischen Einbettung gerecht werden kann.« (Butler 2010, 165)

Damit ist der spekulative, vorpolitische Raum der Beziehung von Du und Ich verlassen. Der Raum des Politischen – in dem die Frage nach dem guten Leben als Gerechtigkeitsfrage aufgeworfen ist – ist konstituiert. Und noch etwas wird deutlich: Normen, Rechte, Raster und Rahmen sind nach Butler nicht grundsätzlich falsch, im Gegenteil, sie sind elementarer Teil jedes Anerkennungsprozesses, aber es ist ein »Fehler, wenn wir die Definitionen, wer wir rechtlich betrachtet sind, für eine angemessene Beschreibung dessen halten, worauf es uns ankommt« (Butler 2012a, 39).⁸ Denn sie sind nicht naturgegeben und niemals nur einfach beschreibend, sondern »Teil eben jener Praxis der Anordnung und Regulierung von Subjekten« (Butler 2010, 132). Wenn von *dem* Menschen gesprochen wird, meint das in der Regel nicht alle Menschen in ihrer Einmaligkeit und Besonderheit, sondern beschreibt die bereits gesellschaftlich etablierten Subjekte.⁹ Hier sieht Butler den Einsatzpunkt für eine Ethik, die dem Schutz des Einmaligen, Einzigartigen, sprachlich nicht Fassbaren verpflichtet ist, dem was sich jedem regulierenden und normierenden Zugriff entziehen muss.

»Worauf Butler [...] aufmerksam machen will, ist die Tatsache, dass der Subjektstatus und die Menschlichkeit einem Leben nicht selbstverständlich zufallen. Sie verdanken sich vielmehr komplexen, normgeleiteten Anerkennungsverhältnissen, und gewinnen vor allem niemals eine Stabilität, die sie von diesen Bezügen unabhängig macht.«

(8) Deutlicher wird diese an einem konkreten Thema wie der UN-Behindertenrechtskonvention: »Die unterzeichnenden Staaten haben nicht nur soziale Rechte für behinderte Menschen entdeckt, sondern ebenso Diskurse und soziale Praktiken entwickelt, mit denen das Subjekt der Behinderung konstituiert wird. [...] Indem man behinderte Menschen international zu einer rechtlichen Gemeinschaft aufgrund gemeinsamer medizinisch feststellbarer Merkmale und Eigenschaften erklärt, wird es ihnen zu gleich schwer gemacht, die gesellschaftlich auferlegten Identitätsmerkmale abzuschütteln.« (Rösner 2012, 380)

(9) Butler differenziert dabei: »Ein reduktiver Relativismus würde sagen, dass wir nicht vom Menschlichen oder von internationalen Menschenrechten sprechen können, da es immer nur ein lokales und vorläufiges Verständnis dieser Begriff gibt, und dass die Verallgemeinerungen selbst schon der Besonderheit der fraglichen Bedeutung Gewalt antun. Ich bin nicht bereit es dabei zu belassen. Ich meine sogar, dass wir gezwungen sind, vom Menschlichen und vom Internationalen zu sprechen, und insbesondere herauszufinden, ob sich die Menschenrechte zugunsten von Frauen auswirken zum Beispiel oder ob sie es nicht tun, und dass wir davon sprechen müssen, was Frauen sind und was sie nicht sind. Doch um auf diese Art sprechen zu können und soziale Veränderungen im Namen von Frauen fordern zu können, müssen wir uns an einem kritischen demokratischen Projekt beteiligen.« (Butler 2012a, 66)

(Redecker 2011, 125) Denn die Beziehung von Du und Ich ist bestimmt durch den gesellschaftlich-normativen Rahmen und wenn er zu rigide, zu einengend, zu bestimmend ist, legt er den Anderen, der mit diesen Normen angerufen wird, fest. Der Andere wird ganz und gar gemeistert und seine Einmaligkeit wird von einem normalisierenden Norm-Rahmen überdeckt. Denn Anerkennung ist »der Name für den Prozess, der ständig der Gefahr der Zerstörung ausgesetzt ist und der, [...] ohne eine bestimmende und konstitutive Gefahr der Zerstörung gar kein Anerkennungsprozess sein könnte« (Butler 2012a, 218). Sich dem zumindest teilweise zu widersetzen, verlangt die »Grenzen der Anerkennung« (Butler 2007, 59) anzuerkennen. Um der Gewalt normierender und normalisierender Anerkennung zu entgehen, muss eine offene Frage gestellt werden: Wer bist Du? Das ist aber nur möglich in einem gesellschaftlichen Rahmen und mit Normen, die nicht zu viel festlegen. Anerkennung, Zusammenleben und Gesellschaft funktionieren nicht ohne Normen, aber Normen und ihre Rahmen sind nicht naturgegeben und nicht ungeschichtlich. Was sie zulassen und was nicht, dass lässt sich verändern, weiten und für die Zukunft öffnen.

Butlers Kritik richtet sich damit von Anfang an nicht nur gegen Normen, sondern gegen theoretische und gesellschaftliche Ordnungssysteme und die von ihnen erzeugten Grenzen zwischen anerkenntbar und nicht anerkenntbar, lebbar und nicht lebbar. Butlers Kritik zielt daher nicht nur auf die Gewalt ab, die von Normen ausgehen kann, sondern auf die »Gewalt vor der Gewalt« (Redecker 2011, 138). Sie zielt also nicht nur auf eine Veränderung normativer Gefüge, sondern auf die Veränderung des Rahmens selbst.

Es reicht daher nicht, einfach neue und bessere Normen gegen alte und als schlecht erkannte Normen zu setzen, sondern verlangt den Verständigungs- und Theorierahmen, mit dem dieses Normen Autorität erlangen, selbst in den Blick zu nehmen. Wie das aussehen soll, gilt es im folgenden Kapitel zu beleuchten. Zunächst einmal erklärt sich so der lange Anlauf über Butlers Kritik an Subjektkonzeptionen anderer Theorien zu ihrer Theorie postsouveräner Subjekte. Erst aus der Konzeption ihrer Subjekte als sozial, als radikal relational und als aus dem Zusammenspiel von Anderen und Normen entstanden, lässt sich die für sie notwendige Verbindung von Ethik und Kritik nachvollziehen.

⇒ 2 Judith Butlers Philosophie der Freiheit – eine postsouveräne Ethik

Butler zielt darauf ab, auf der Grundlage der komplexen Konstitutionsbedingungen des Subjekts zu einer politischen Praxis zu kommen, in der möglichst viele Leben Subjekte werden können, das heißt öffentlich lebbar und wahrnehmbar. Ihr Interesse an einer Theorie des Subjekts bzw. des Subjektwerdens, wie sie das vorangegangene Kapitel vorgestellt hat, gilt daher der Frage, wer wie Subjekt wird und vor allem wer es nicht wird und warum er es nicht werden kann. Es geht also vor allem um diejenigen, die von Teilhabe ausgeschlossen sind, weil es keinen Begriff, keine Bezeichnung und keine Norm gibt, mit denen sie anerkannt werden können und die so nie den Status eines Subjekts erhalten. Diese verworfenen Leben, mögen zwar existieren, aber im öffentlichen Bewusstsein tauchen sie nicht auf.¹⁰ Ein Merkmal für ihre Nicht-Wahrnehmung ist für Butler Betrauerbarkeit:

»All I really have to say about life is that for it to be regarded as valuable, it has to first be regarded as grievable. A life that is in some sense socially dead or already ›lost‹ cannot be grieved when it is actually destroyed.«
(Butler 2010a)

Sie spürt diesen sozial Toten und ihrer Dehumanisierung in öffentlichen Diskursen nach und behandelt das Thema u. a. anhand der scheinbar fraglos hingenommenen Opfer moderner Kriege, die keinen Namen, kein Gesicht, keine Zeitungsmeldung erhalten (vgl. Butler 2005a, 54). Deutlich wird, dass es sich weniger um einen Diskurs, als um eine Diskursverweigerung handelt: »Falls es hier einen ›Diskurs‹ gibt, ist es ein schweigsamer und melancholischer Diskurs, in dem es kein Menschenleben und keinen Verlust gegeben hat.« (Butler 2005a, 54) Es ist, so führt Butler weiter aus, »weniger ein dehumanisierender Diskurs [...] als eine Verweigerung des Diskurses, welche die Dehumanisierung zur Folge hat« (Butler 2005a, 54).

Wie aber soll diese Gewalt vor der Gewalt erkannt werden, die das Denken auf so fatale Weise vorstrukturiert, dass die verworfenen Möglichkeiten und Leben nicht einmal als betrauerbare Verluste wahrgenommen werden? Wonach Butler fragt, sind soziale Patholo-

(10) »Das Verworfene [...] bezeichnet hier genau jene ›nicht lebbaeren‹ und ›unbewohnbaren‹ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des ›Nicht-Lebbaeren‹ jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen.« (Butler 1995, 23)

gien zweiter Ordnung. Der Weg sie aufzudecken, führt über soziale Pathologien erster Ordnung, also Ungleichheitsverhältnisse, Demütigungen und Leiderfahrungen. Wo sie sich äußern bzw. wo Marginalisierte aus dem Schatten der Anerkennungsordnung treten, nach Rechten rufen und Teilhabe fordern, werden bestehende Normen und Rechtssysteme rechtfertigungsbedürftig. Dort aber, wo Normsysteme fragwürdig werden, entstehen Lücken im bislang scheinbar Selbstverständlichen. Butler spricht vom »Riss im Gewebe unseres epistemischen Netzes« (Butler 2002, 249), der die Chance bietet, auch den Rahmen selbst kritisch in den Blick zu nehmen. Denn gerät eine bislang für richtig geglaubte Norm, ein Ideal in die Krise, besteht die Möglichkeit, in Distanz zu dem bislang als gegeben Hingenommene zu treten und Distanz ermöglicht einen weiteren Blick und damit die Möglichkeit zu Kritik.

Nun besteht aber bereits bei Pathologien erster Ordnung das Problem der Anpassung an ungerechte Verhältnisse (adaptive Präferenz). Denn aus einer scheinbar selbstverständlich richtigen Anerkennungsordnung auszubrechen, heißt, die eigene Anerkennbarkeit aufs Spiel zu setzen und damit auch den Status als Subjekt. Für die Betroffenen kann das bedeuten, lieber in einer marginalisierten Position zu verbleiben und so wenigstens irgendeine, wenn auch verachtende Anerkennung zu erhalten, als ganz aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen zu werden. Bleiben aber soziale Pathologien erster Ordnung unbehandelt und die sie verursachenden Normen unverändert, verfestigen sich Demütigung und Marginalisierung. Geschieht dieses fortgesetzt, so wird aus sozialer Differenz verfestigte Ungleichheit. Verselbstständigt sich dieser Prozess, kann es passieren, dass die Marginalisierung irgendwann nicht mehr wahrnehmbar ist und als naturgegeben erscheint. Nicht behandelte Pathologien erster Ordnung erzeugen somit Pathologien zweiter Ordnung.

Für Butler sind demnach »soziale Ungleichheitsverhältnisse [...] nicht deshalb so persistent, weil sie den sozialen Akteuren reflexiv nicht zugänglich wären, sondern weil sie eine soziale Bindekraft besitzen.« (Herrmann 2013, 213) Sie sind daher auch nicht zu überwinden, indem Betroffene zur reflexiven Einsicht in ihre Unterdrückung geführt werden, sondern im Eröffnen von alternativen Anerkennungsordnungen, die es ermöglichen, die natürlich wirkenden Strukturen zu durchbrechen.

»Der erste Schritt zur Emanzipation von Pathologien zweiter Ordnung besteht daher in der gemeinsamen Hervorbringung alternativer Lebenswelten, Kulturen und Milieus, in denen die Individuen eben jenes Vertrauen in das eige-

ne Selbst zu erwerben vermögen, welches die Tätigkeit der Kritik voraussetzt.« (Herrmann 2013, 214)

Es geht darum, für Räume zu kämpfen, in denen Marginalisierte keine Angst haben müssen, ihren möglicherweise schon eingeschränkten Subjektstatus ganz zu verlieren. Butler legt damit einen Ansatz vor, der ein Agieren »im Namen derjenigen [ermöglicht], denen ein Name versagt bleibt, ohne dabei zu beanspruchen, für diese Anderen, die an den Rändern des Denkbaren aufgesucht werden müssen, sprechen zu können« (Purtschert 2004, 198).

Ohne dass Butler selber den Begriff häufig benutzt, zielt sie damit, statt auf Anerkennung auf Partizipation. Denn das »Doppelgesicht der Anerkennung verunmöglicht es nach Butler nicht nur, am politischen Ideal der absoluten Inklusion [...] festzuhalten, sondern es bedeutet auch, dass jede Politik, will sie nicht ideologisch sein, ihre exkludierenden Effekte mitbedenken muss« (Meyer 2001, 128).

Diesem Konzept liegt die Arendtsche Unterscheidung von Politik und dem Politischem zugrunde.¹¹ Der Begriff Politik bezieht sich auf die institutionalisierte Form (hier wären in unserem demokratischen System etwa das Wahlsystem, Parteien, aber auch die Rechte und die Rechtsordnung anzusiedeln), während das Politische das beschreibt, was zwischen Menschen geschieht. Butler hat dabei vor allem neue soziale Bewegungen, Aktivist_innengruppen und Demonstrationen im öffentlichen Raum im Blick. All jene Bewegungen und Aktionen, die die Frage aufwerfen, wer von der Politik repräsentiert wird und ob diese Repräsentation nicht auf neue Subjekte hin zu öffnen ist. Die im Feld des Politischen geäußerte Kritik ist dabei wichtig, um die Politik dynamisch und veränderbar sein zu lassen. Denn während das System der Politik auf Beharren ausgerichtet ist, kommt aus dem Feld des Politischen der notwendige Dissens, um Politik und hier vor allem Demokratie immer wieder voranzutreiben und an einer lähmenden Selbstzufriedenheit oder reinen Verwaltung des Bestehenden zu hindern. Politik, die sich der Befragung durch das Politische entzieht, droht dogmatisch zu werden. (Vgl. Butler 2013b, 326)

Butler zielt daher auf Partizipation statt auf einen ambivalenten Anerkennungsbegriff, der mit seinem emphatischen Anspruch nach Inklusion Exklusion erzeugt. Dennoch muss – so Butler – in dieser Diskussion Inklusivität »ein Ideal [darstellen], das unmöglich zu realisieren

(11) Wobei Butler die Unterscheidung Arendts von öffentlich und privat ablehnt: »Das Private wird zum notwendigen Hintergrund der öffentlichen Handlung. Aber ist das ein Grund dafür, ihm die Rolle des Vorpolitischen zuzuschreiben? Ist es nicht wichtig, ob es gleichberechtigte, würdevolle oder gewaltlose Beziehungen in diesem schattenhaften Hintergrund gibt, in dem Frauen, Kinder, Alte und Sklaven existieren?« (Butler 2012b)

ist, aber dessen Unrealisierbarkeit dennoch den Weg anzeigt, auf dem ein radikal-demokratisches Projekt fortschreitet« (Butler 1998, 238). Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich nur auflösen, wenn der Diskurs »in einen Schauplatz ständiger politischer Anfechtung« (Butler 1993, 39) verwandelt wird, auf dem Festlegungen und Ausschlüsse immer wieder aufgebrochen werden. Es geht ihr um eine Öffnung diskursiver Felder, um die Destabilisierung fester Identitäten, Zuschreibungen und Anerkennungspraxen, die Verwerfung und Exklusion erzeugen. Damit läuft Butlers Werk grundlegend auf das »Modell einer diskursiv geprägten Freiheit« (Meyer 2001, 130) hinaus.

Dass damit nicht das Ende normativer Ansprüche erreicht ist, zeigt sich am daraus resultierenden Solidaritätsverständnis. »Im Sinne Butlers kann [...] gefolgert werden, dass ›Solidarität‹ jene erfahren müssen, die sich ›gegenredend‹ ihrer Exklusion und Diskriminierung erwehren wollen. Solidarität soll den Ausgeschlossenen eine Brücke für die Partizipation bilden.« (Meyer 2001, 132) Anders als Axel Honneth, der auf wechselseitige Anerkennung abzielt und damit Solidarität an einen geteilten Werthorizont knüpft und somit (vgl. Honneth 1994, 208; 204) tendenziell auf jene beschränkt, die schon dazugehören, richtet sich Butlers Interesse auf die Destabilisierung exkludierender Prozesse. (Vgl. Meyer 2001, 132) Butler zielt damit gerade nicht auf ein politisches Recht der sozialen Anerkennung, sondern auf »Nicht-Diskriminierung und Partizipationsmöglichkeiten *unangesehen* des sozialen Prestiges.« (Meyer 2001, 133 Hervorh. i. Orig.)

Eine solche Position hat Butler einen ganz ähnlichen Vorwurf eingetragen, wie ihn auch die Neue Politische Theologie kennt, nämlich immer nur beim Negativen anzusetzen und keine positiven Handlungsnormen auszuweisen. »Zumeist geht damit der Verdacht einher, Butler würde, in ihrer erhöhten Aufmerksamkeit auf die restriktive Seite der Normen, Normativität insgesamt unter einen Generalverdacht stellen und versäumen, die positiven Ziele und Kriterien ihres theoretischen Projekts hinreichend zu klären.« (Redecker 2011, 51) Aber Butler geht es nicht um die Abwehr von Normen an sich, sondern darum, nicht vorzeitig Möglichkeiten zu beenden:

»Die Schwierigkeit, die ich damit habe, ist nicht aus der Sturheit geboren oder aus dem Willen, dunkel sein zu wollen. Sie ergibt sich einfach aus der doppelten Wahrheit, dass wir zwar Normen brauchen, um leben zu können, und gut leben zu können, und um zu wissen, in welche Richtung wir unsere soziale Welt verändern wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen

werden, die uns manchmal Gewalt antun.« (Butler 2012a, 327)

Und so scheint es fast, als seien Möglichkeiten eröffnet »der kleinste Nenner, auf den Butler ihre normativen Voraussetzungen zu bringen bereit ist« (Redecker 2011, 138). Butler selbst entlarvt die Frage, ob das denn schon ein hinreichendes Ziel sei »als Gedankenexperiment aus privilegierter Perspektive« (Redecker 2011, 52):

»Man mag fragen, wozu das ›Möglichkeiten-Eröffnen‹ am Ende gut sein soll, aber niemand, der verstanden hat, was es heißt in einer sozialen Welt als das zu leben, was ›unmöglich‹, unlesbar, unwirklich, illegitim und nicht zu machen ist, käme auf die Idee, diese Frage zu stellen« (Butler 1999, viii, Übers. Redecker 2011, 51-52).

Zudem trägt Butlers Anliegen der Möglichkeitseröffnung bereits in sich normative Züge. Die sie schließlich selbst explizit macht, wenn sie schreibt:

»Die Konzeption von Politik, die hier zum Tragen kommt, ist wesentlich an der Frage nach dem Überleben interessiert, daran, wie eine Welt geschaffen werden kann, in der diejenigen, die ihre Geschlechtsidentität und ihr Begehren als nicht normenkonform verstehen, nicht nur ohne Gewaltandrohung von außen leben und gedeihen können, sondern auch ohne das allgegenwärtige Gefühl ihrer eigenen Unwirklichkeit, das zum Suizid oder zu einem suicidalen Leben führen kann. Letztlich würde ich fragen, welchen Ort das Denken des Möglichen in der Theoriebildung hat. Nun kann man Einspruch erheben und sagen, ja, du versuchst doch nur die Genderkomplexität zu ermöglichen. Das sagt uns aber gar nichts darüber, welche Formen gut oder schlecht sind; es verhilft uns nicht zu einem Maßstab, einer Richtschnur, einer Norm. Einen normativen Anspruch gibt es hier jedoch durchaus, und er hat mit der Fähigkeit zu tun, leben, atmen und sich bewegen zu können, und würde zweifellos bei dem einzuordnen sein, was man gemeinhin eine Philosophie der Freiheit nennt.« (Butler 2012a, 347-348)

Diese *Philosophie der Freiheit* setzt bei den fundamentalen Lebensbedingungen an und dazu gehört für Butler ganz offensichtlich neben dem reinen Überleben auch ein Status als Subjekt und das bedeutet, an der Gesellschaft teilhaben zu können und einen Platz im sozialen Normgefüge zu erlangen. (Vgl. Redecker 2011, 53)

Damit dies möglich wird, müssen Normen immer wieder dynamisiert und so für die Zukunft offengehalten werden. Butler geht dafür von einer steten Praxis der Übersetzung und Transformation aus: *Übersetzung* »will compel each language to change in order to apprehend the other, and this apprehension, at the limits of what is familiar and parochial, will be the occasion of both ethical and a social translation« (Butler 2003, 24). Dieser beständige (auch begründungstheoretisch einzuholende) Übersetzungsprozess ist nicht gleichbedeutend mit dem Aufgeben von Positionen, »[d]ie Verantwortlichkeit des Sprechers besteht nicht darin, die Sprache ex nihilo neu zu erfinden, sondern darin mit der Erbschaft ihres Gebrauchs, die das jeweilige Sprechen einschränkt und ermöglicht, umzugehen.« (Butler 1998, 56) Butler schlägt dafür eine Praxis vor, die »die eine Überlieferung aufgreift und den Gebrauch von Worten zitiert, ohne die damit verbundenen Begründungen oder essentialistischen Vorstellungen zu reaktualisieren.« (Meyer 2003, 130) *Transformation* hingegen bedeutet das eigene, als sicher erachtete Wissen, Fremdem und Anderem auszusetzen, um es verändert zurückzuerhalten.

Informiert ist diese Aufgabe durch die Ambivalenz der Normen und ihrer Begründung als stets »contingent and indispensable« (Butler 1995, 133). Dieser Ambivalenz – man könnte fast sagen doppelten Funktion von Normen – ist mit einer ebenfalls »doppelte Strategie« (Butler 2012a, 66) zu begegnen: Bestehende Normen sind aufzurufen und in dieser Anwendung ist ihre Wirkung aufzudecken. Nur in der Verwendung kann es gelingen, »zwischen den Normen und Konventionen zu unterscheiden, die es dem Menschen erlauben, zu atmen, zu begehren, zu lieben und zu leben, und solchen Normen und Konventionen, welche die Lebensbedingungen selbst einengen oder aushöhlen« (Butler 2012a, 20). Erst die Verwendung von Normen eröffnet den Weg zu ihrer kritischen Befragung:

»Eine Tätigkeitsform oder ein begriffliches Terrain in Frage zu stellen, heißt nicht, es zu verdammen [...]; vielmehr bedeutet es, ihr gewohntes Spiel für die Dauer der Befragung zu suspendieren, um nach ihrer Konstitution zu fragen [...] Im Geiste jüngerer Formen affirmativer Dekonstruktion würde ich sagen, dass man einen Begriff zugleich durchstreichen *und* mit ihm spielen kann; dass es zum Beispiel keinen Grund dafür gibt, den Begriff der ›Universalität‹ nicht mehr zu befragen und zu verwenden. Es besteht indes Hoffnung, dass die kritische Befragung dieses Begriffs eine wirksamere Verwendung desselben

zu Folge haben wird [...]« (Butler 2013b, 326 Hervorh. i. Orig.)

Universalität ist in dieser Konzeption nicht als Inklusionsaufgabe zu verstehen, sondern als Prozess. Sie ist in dieser Perspektive nicht abschließbar. Ein fortwährendes Projekt, bei dem nicht die Einzelnen normiert und normalisiert werden, sondern die Normen immer wieder dem Einzelnen anzupassen sind. Universalität ist deshalb nichts Gegebenes, nichts was nur erkannt werden muss, sondern sie lässt sich auf Basis der Butlerschen Überlegungen als etwas Aufgegebenes deuten.

⇒ 3 Kritik der ethischen Gewalt - Ethik als Praxis der Kritik

Micha Brumlik beschreibt die Grundentscheidung jeder Ethik wie folgt: »Infrage steht [...] grundsätzlich und begründungstheoretisch, ob Ethik und Moral aus der Perspektive gleichberechtigter, einander symmetrisch gegenüberstehender Mündiger oder aus der Perspektive eventuell zwar gleichberechtigter, jedoch ungleich handlungs- und damit verantwortungsbegabter Menschen entworfen werden sollen.« (Brumlik 2013, 7-8) Ich würde noch weitergehen und sagen, sie muss sich entscheiden, ob sie Ordnungen herstellen und bewahren will, ob sie innerhalb von bestehenden Ordnungen für Verbesserungen kämpfen möchte oder, ob sie die Ordnung selber in Frage stellen und verändern will. Der Butlersche Ansatz zielt vor allem auf letzteres und knüpft damit an die Idee der Veränderungsethik an, wie ihn die Neue Politische Theologie im Blick hat. Aber da es nach Butler keinen Ort jenseits der Ordnung gibt, die verändert werden soll, führt der Weg zu dieser Veränderung nur über Kritik an der bestehenden Ordnung. Ethik hat das Politische kritisch zu begleiten bei der Veränderung der Politik.

Folgt man dem bisher zu Butler gesagten, lässt sich die Aufgabe der Ethik in einem Satz zusammenfassen: Sie hat Verantwortung zu übernehmen für die Wirkungen von Theorie im Feld des Politischen. Relativ einfach nachzuvollziehen ist noch warum *Ethik auf das Feld des Politischen zielt* und nicht in erster Linie auf das der Politik. Das Politische ist der Ort, an dem sich marginalisierte Subjekte (Pathologien erster Ordnung) sammeln und Politik kritisieren, um einen vollen Subjektstatus zu erlangen. Und es ist auch der Ort, an dem sich am ehesten die Gewalt vor der Gewalt zeigt, wo sich die epistemischen Risse auftun, die zumindest kurzzeitig jene Leben erkennen lassen, die noch nicht den Status eines Subjekts erlangt haben (Pathologien zweiter Ordnung). Deshalb ist hier der Einsatzpunkt für eine Kritik der

ethischen Gewalt. Schaut man den Satz jedoch genauer an, ist die Aufgabenbeschreibung nicht ganz so eindeutig, wie sie zunächst wirkt:

In einer ersten Form könnte es heißen, Ethik ist zur beständigen *Selbstkritik* aufgerufen. Wenn sie als normative Disziplin mit der Formulierung von Normen selbst in die Produktion des Rahmens der Verständlichkeit verstrickt ist, ist sie zumindest dafür verantwortlich, ihre eigenen Theorien und deren Wirkungen zu reflektieren und kritisch zu befragen. Theologische Ethik »unter ›posthumanistischen‹ Bedingungen hat sich somit dafür zu verantworten, ihre eigene Kontingenz und die Partikularität (humanistischer) Identitätsbegriffe, die sie zitiert, mitzubedenken. Diese Bescheidenheit erweist sich als normativer Maßstab – als Kriterium – politischer Diskurse.« (Meyer 2003, 131)

Der Butlerschen Vorsicht (nicht Ablehnung) im Hinblick auf Normen zu folgen, würde aber bedeuten, dass die Aufgabe der Ethik weniger im Formulieren neuer Urteile und Normen bestünde, als in der kritischen Befragung und Übersetzung bestehender Normen. Denn die Frage »Wer wird hier Subjekt sein, und was wird das Leben zählen, [eröffnet] ein Moment des ethischen Fragens, welches erfordert, dass wir mit den Gewohnheiten des Urteilens zu Gunsten einer riskanteren Praxis brechen, die versucht, den Zwängen eine künstlerische Leistung abzugewinnen.« (Butler 2002, 265) Das bedeutet, Ethik muss sich selbst der Praxis der Transformation aussetzen also dem Prozess, in dem sie durch Konfrontation und mit Anderem und Fremden verändert wird. Dieser Prozess ist heikel, denn er bedeutet die eigene Position aufs Spiel zu setzen, anfragbar und fraglich zu werden und das nur mit dem vagen Versprechen, die eigene Position unumkehrbar verändert zurückzuerhalten. Es ist eine Position der Demut und Bescheidenheit, die Butler fordert: »In diesem ganzen Prozess muss es [...] zu einer gewissen Bescheidenheit kommen, vielleicht auch zu einer gewissen Einsicht in die Grenzen des Wissbaren« (Butler 2007, 95). Butler betont die Notwendigkeit sich einzugestehen, dass jede_r in seinem Wissen, Urteilen und Handeln fehlbar ist und darin das zu erkennen, was uns menschlich sein lässt:

»Ethisch zu handeln, bedeutet [...] einzugestehen, dass der Irrtum konstitutiv für die Frage ist, wer wir sind. Das heißt nicht, dass wir nur aus Irrtum bestehen, oder dass alles, was wir sagen, irrig und falsch ist. Es heißt aber, dass wir von eben dem, was unser Handeln bedingt, keine vollständige Rechenschaft geben, dass wir keine konstitutive Grenze dafür angeben können, und es heißt, dass

dieser Zustand paradoxerweise die Grundlage unserer Zurechenbarkeit ist.« (Butler 2007, 148)

Es ist die Forderung nach einer *Ethik als Kritik der ethischen Gewalt*. Das verlangt, dass sie sich der Wirkweise der Macht durch Theorien und des Verständigungsrahmens, der begrenzt wer Subjekt wird und wer nicht, nicht einfach weiter reproduziert. Sie ist ihm zwar ebenso unterworfen wie alle anderen, aber es besteht ein Unterschied darin, ob man sich der Unterwerfung fraglos hingibt oder sich kritisch zu ihr ins Verhältnis setzt. Denn wenn »sich die Selbst-Bildung [...] im Ungehorsam gegenüber den Prinzipien [vollzieht], von denen man geformt ist, wird Tugend jene Praxis, durch welche das Selbst sich in der Entunterwerfung bildet, was bedeutet, dass es seine Deformation als Subjekt riskiert und jene ontologisch unsichere Position einnimmt, die von neuem die Frage aufwirft« (Butler 2002, 265). Der darin anklingende normative Zug mag überraschen, aber Butler beschreibt ihren Kritikbegriff selbst als »einen, der nicht nur komplexer ist, als es die gewöhnliche Kritik [*criticism*] annimmt, sondern der [...] starke normative Verpflichtungen in Formen mit sich führt, die sich in der gebräuchlichen Grammatik der Normativität nur schwer oder gar nicht entziffern lassen« (Butler 2002, 251 [Hervorh. i. Orig.]).

Und damit wird die Aufgabe der Ethik eine andere oder splittet sich zumindest in eine doppelte. Denn Ethik hat das dann nicht nur für sich selbst zu übernehmen, sondern eventuell insgesamt den Beitrag der *Kritik im Feld des Politischen* zu leisten. Das gilt zumindest dann, wenn sie sich nicht nur als ein politischer Akteur unter vielen, sondern auch als eine wissenschaftliche Disziplin versteht, die Moral und Praxis reflektiert. Gerade wenn es darum geht, dass die im Feld des Politischen geäußerte Kritik den Rahmen der Verständigung selber betrifft, muss Ethik ein Interesse haben, die dortige Praxis der Kritik selber noch einmal einer Praxis der Kritik zu unterziehen. Und Butlers Arbeit liefert durchaus Kriterien, um Forderungen im Feld des Politischen zu beurteilen: Handelt es sich um einen Lebensräume eröffnenden Diskurs oder um einen der fest- und stillstellt? Wird aus dem Gefühl der eigenen Hilflosigkeit Gewalt? Wird aus Verunsicherung Abschottung? Wird aus Angst vor der eigenen Verletzbarkeit eine autonome Position bezogen, die jegliche Verbindung zu anderen negiert und abwehrt? Oder wird das gemeinsam einander Ausgesetztsein, die geteilte Erfahrung der Verletzbarkeit zur ethischen Maxime? Werden hier Freiräume eröffnet ohne dabei neue Räume des Ausschlusses zu produzieren?

Das Denken und die Theorie gehen demnach der politischen Praxis nicht voraus, sondern folgen ihr. Gerade im Interesse ihrer idealen

Verwirklichung setzen sie die bestehende Praxis der Befragung aus. Das aber »verlangt [...] nach einem kritischen Verhältnis zur ›Verwirklichung‹ selbst« (Butler 2013b, 331). Kritik an einem Ideal bzw. an den Formen seiner Verwirklichung verlangt Distanz, denn »Distanz ist die Bedingung des Kritischen selbst« (Butler 2013b, 330). Butler sieht hier die Aufgabe der Philosophie, aber man könnte das Folgende auch als Auftrag an die Theologie lesen: »Um kritische Distanz zur Welt und ihrer Gegebenheit zu gewinnen, ist die Philosophie [gefordert], ist Kritizität notwendig, um das Gegebene als Maß des Möglichen zurückzuweisen.« (Butler 2013b, 331). Denn es besteht die Gefahr, dass der Kampf im Feld des Politischen aufgegeben wird, wenn die marginalisierten Subjekte vollständigen Subjektstatus erlangt haben, also in die herrschenden Normen integriert wurden. Dann aber hat sich nichts am Rahmen geändert, der andere erst gar nicht als Subjekte erscheinen lässt. Ethik als Kritik der ethischen Gewalt, wie Butler sie anstrebt, kämpft aber für mehr als nur für inklusivere Normen:

»Die Aufgabe wird in der Tat nicht darin bestehen, das Unsagbare der Domäne des Sagbaren zu assimilieren, um es dort, innerhalb der bestehenden Normen der Herrschaft, zu beherbergen, sondern vielmehr darin, die Zuversicht der Herrschaft zu erschüttern, aufzuzeigen, wie mehrdeutig ihre Ansprüche auf Universalität sind, und ausgehend von dieser Mehrdeutigkeit das Aufbrechen ihrer Ordnung zu verfolgen, also eine Öffnung gegenüber alternativen Formen der Universalität voranzutreiben, die der Arbeit der Übersetzung abgerungen werden. Eine solche Öffnung wird [...] die menschliche Spur, die der Formalismus [...] links liegen gelassen hat, als Bedingung der Artikulation selbst erneut etablieren.« (Butler 2013a, 226)

Statt selber zu versuchen (lückenlose) Geltungsansprüche in den politischen Diskurs einzubringen, bestünde die Aufgabe einer *Ethik als Kritik der ethischen Gewalt* dann darin, solche Geltungsansprüche zu entlarven und zu dekonstruieren, jene Lücken aufzuspüren, in denen es diesen Ansprüchen nicht gelingt, ihren geschichtlichen, kontextabhängigen und kontingenten Ursprung zu verschleiern.

Butler liefert damit nicht nur einen ethischen, geschichtlichen und pathischen Ansatz, sondern nimmt auch zentrale Aufgaben, die die Neue Politische Theologie gefordert hatte, auf. Sie setzt auf eine Ausrichtung am *Primat der Praxis*, ohne die Notwendigkeit theoretischer Arbeit aufzugeben oder abzuwerten. Zugleich weist sie mit dem dezidiert herausgearbeiteten Konzept der *Kritik der ethischen Gewalt* ei-

nen Schritt weiter. Dabei geht es nicht nur darum, die Praxis der Unterdrückung kritisch zu befragen, sondern auch die Praktiken des Erinnerns, des Solidarischseins und die Aktionen der Befreiung auf ihren möglicherweise wieder ausschließenden Charakter hin zu untersuchen. Die damit verbundene Aufgabe das Gegebene nicht als Maß des Möglichen zu akzeptieren und Geltungsansprüche immer wieder kritisch zu befragen, deutet ein mögliches Programm politisch-theologischer Ethik an.

Dass Butler die Thematik der ethischen Gewalt so ausführlich in den Blick nehmen kann, liegt auch daran, dass sie auf eine politische Theorie abzielt. Zentraler scheint jedoch ihre *Theorie postsouveräner Subjekte*, die wesentliche Impulse für eine Theologie des Subjekts und vor allem für eine politisch-theologische Ethik liefern kann. Denn indem Butler diese ausdrücklich als Theorie des Subjektwerdens aus sozialen Zusammenhängen und Beziehungen versteht, klärt und betont sie zugleich die Bedeutung des Sozialen (vgl. Butler 2013b, 333; 336). Butler denkt aus dem Anliegen, das Unsagbare des Menschen, der Person vor (ethischer) Gewalt zu schützen über Subjektwerdung in und aus sozialen Zusammenhängen, Moralvorstellungen, und Normen nach. Sie zielt dabei auf eine (politische) Praxis, die diesem Grundanliegen, der (ethischen) Gewaltlosigkeit, näherkommt. Damit platziert sie *Ethik im Spannungsfeld von Anthropologie, Gesellschaftstheorie und politischer Verantwortung*. Das ist Christlicher Sozialethik nicht fremd und erhält dennoch mit den von Butler vorgelegten Überlegungen kritische Impulse zur Weiterentwicklung, die mehr bieten als eine Rekapitulation des eigenen Ansatzes.

Dennoch mag man am Ende fragen, wo da die Theologie bleibt? Aber die Frage könnte genauso gut umgekehrt lauten, wo ist sie nicht? Vieles hier Vorgestellte, speist sich aus jüdischen und christlichen Traditionen und selbst dort, wo es in säkularer Sprache vorgetragen ist, lassen sich diese Wurzeln nicht leugnen. Butlers Ansatz ist stark geprägt von Motiven und Methoden jüdischer Theologie und Philosophie, aber er ist selbst keine Theologie und sie wehrt sich auch gegen zu schnelle Vereinnahmungen eines eventuell darin enthaltenen Hoffnungsüberschusses. Eine theologische Auseinandersetzung mit ihren Überlegungen sollte das beachten, denn darum zu wissen, verbietet einen einfachen und vereinnahmenden Zugriff.

Natürlich lassen sich hier theologische Momente und Hoffnung entdecken und heben. Etwa das Moment, in dem die Macht ihre Wirkung verfehlt, in dem die Anrufung mit Normen scheitert und etwas anderes erscheinen lässt als beabsichtigt. Hier könnte ein Moment sein, in dem das Wirken Gottes erfahrbar wird, etwas von jener »schwachen

messianischen Kraft«, die Walter Benjamin erhofft (1980, 694). Die Begegnung mit dem Anderen als dem ganz Anderen oder das Wissen, auf einem Weg fortzuschreiten, dessen Ideal nicht aus eigener menschlicher Kraft erreicht werden kann und an dem dennoch festgehalten wird, sind ebensolche Motive. Und nicht zuletzt bietet die eigene christlich-theologische Tradition ein reiches Erbe, aus dem heraus sich Ethik immer wieder befragen, kritisieren und transformieren lassen kann und das sie übersetzen muss, um es nicht seiner politischen Kraft zu berauben. In diesem Sinne handelt es sich bei den hier vorgelegten Überlegungen um Anstiftungen zur Kritik, um Impulse, die theologische Ethik durch Butler erhalten kann, ohne dass dafür die Philosophie Butlers theologisiert werden muss. Lesen wir sie doch genau als das, als Möglichkeit uns der Kritik auszusetzen, uns fragen zu lassen und daraus verändert hervorzugehen.

⇒ Literaturverzeichnis

Balzer, Nicole (2014): Spuren der Anerkennung. Studien zu einer sozial- und erziehungswissenschaftlichen Kategorie, Wiesbaden: VS Verlag.

Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1980): Über den Begriff der Geschichte, in Gesammelte Schriften. Abhandlungen, Bd. I.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 691-707.

Brumlik, Micha (2013): Kindeswohl und advokatorische Ethik. In: Ethik Journal 1 (2), 1-14. Download unter:
http://www.ethikjournal.de/fileadmin/user_upload/Ethikjournal/Texte_Ausgabe_2_10-2013/Brumlik_Kindeswohl_und_advokatorische_Ethik_EthikJournal_1_2013_2.pdf (Zugriff am [19.12.2017]).

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (1993): Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage nach der »Postmoderne«, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a. M.: Fischer, 31-58.

Butler, Judith (1995): For a Careful Reading, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Fraser, Nancy/Nussbaum, Martha (Hg.): Feminist contentions. A philosophical exchange, New York: Routledge, 127-144.

Butler, Judith (1998): Gleichheiten und Differenzen. Eine Diskussion via E-Mail mit Ernesto Laclau. In: Marchart, Oliver (Hg.): Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, 238-261.

Butler, Judith (1999): Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity. 2. überarb. Aufl., New York: Routledge.

Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2002): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: *DZPhil* 50 (2), 249-265.

Butler, Judith (2003): The Question of Social Transformation, in: Beck-Gernsheim, Elisabeth/Butler, Judith/Puigvert, Lidia (Hg.): *Women & social transformation*, New York: P. Lang (Counterpoints, 1058-1634, vol. 242), 1-28.

Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2007): *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2008): Subjekt, in: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berlin: de Gruyter, 1301–1307.

Butler, Judith (2010a): A Carefully Crafted F** You. Ein Interview von Nathan Schneider, in: *Guernica. A Magazin of Arts and Politics*. Download unter: https://www.guernicamag.com/interviews/a_carefully_crafted_fk_you (Zugriff am [19.12.2017]).

Butler, Judith (2010b): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a. M. u. a.: Campus.

Butler, Judith (2012a): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2012b): Kann man ein gutes Leben im schlechten führen? Dankesrede zum Adornopreis, in: *Frankfurter Rundschau* vom 15.09.2012. Download unter: <http://www.fr-online.de/kultur/judith-butlers-dankesrede-kann-man-ein-gutesleben-im-schlechten-fuehren,1472786,17255122.html> (Zugriff am [26.02.2016]).

Butler, Judith (2013a): Konkurrierende Universalitäten, in: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (Hg.): *Kontingenz, Hegemonie,*

Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: Turia und Kant, 171-228.

Butler, Judith (2013b): Dynamische Konklusionen, in: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/ Žižek, Slavoj (Hg.): Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: Turia und Kant, 325-347.

Große-Kracht, Hermann-Josef (1993): Gesellschaftsethik als Kritik? Zum Entwurf der Politischen Theologie und ihrer Bedeutung für die Christliche Gesellschaftsethik, in: Hengsbach, Friedhelm Emunds/ Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe Christlicher Gesellschaftsethik, Patmos: Düsseldorf, 168-190.

Hekman, Susan (2014): Vulnerability and Ontology. Butler's Ethics, in: Australian Feminist Studies 82 (29), 452-464.

Herrmann, Steffen (2013): Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas, Bielefeld: Transcript (Sozialphilosophische Studien, 7).

Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Manemann, Jürgen (2009): Markierungen des Politischen. Zur gegenwärtigen Herausforderung der Politischen Theologie, in: Nacke, Bernhard (Hg.): Orientierung und Innovation. Beiträge der Kirche für Staat und Gesellschaft, Freiburg u. a.: Herder, 312-325.

Meißner, Hanna (2010): Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx, Bielefeld: Transcript.

Metz, Johann Baptiste (1985): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zur praktischen Fundamentaltheologie. 5. Aufl. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Metz, Johann Baptiste (1992): Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Bauer, Johann B. (Hg.): Entwürfe der Theologie, Graz u. a.: Styria, 209-233.

Meyer, Katrin (2001): Was bedeutet Anerkennung der Differenz? Untersuchungen und weiterführende Bemerkungen im Anschluss an Judith Butler, in: Hofmann- Riedinger, Monika/Thurnherr, Urs (Hg.): Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik; Festschrift für Annemarie Pieper, Freiburg u. a.: Alber, 121-135.

Meyer, Katrin (2003): Feminismus zwischen Neo- und Posthumanismus. Betrachtungen zu Martha Nussbaum und Judith Butler, in: Faber, Richard (Hg.): Streit um den Humanismus, Würzburg: Königshausen & Neumann, 120-135.

Purtschert, Patricia (2004): Macht der Kontingenz – Begriff der Kritik, in: Munz, Regine (Hg.): Philosophinnen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt: WBG, 181-202.

Redecker, Eva von (2011): Zur Aktualität von Judith Butler, Wiesbaden: VS Verlag.

Riedl, Anna Maria (2017): Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler, Paderborn: Schöningh.

Rösner, Hans-Uwe (2012): Auf's Spiel gesetzte Anerkennung. Judith Butlers Bedeutung für eine kulturwissenschaftlich orientierte Heilpädagogik, in: Ricken, Norbert/Balzer, Nicole (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: VS Verlag, 373-397.

Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (2010): Anerkennung. Einleitung, in: Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hg.): Anerkennung, Paderborn: Schöningh, 7-33.

Zitationsvorschlag:

Riedl, Anna Maria (2017): Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik. (Ethik und Gesellschaft 2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft).
Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-1> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft

Anna Maria Riedl

Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik

Katja Winkler

Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialetik

Christian P. Stritzelberger

In guter Gesellschaft? Ortsbestimmung zur gesellschaftskritischen Aufgabe der Ethik

Andreas Rauhut

Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien

Florian Höhne, Clemens Wustmans

Eine Kritik der satirischen Kritik. Zu den Chancen und Grenzen satirischer Gesellschaftskritik in medienethischer Perspektive

Sabine Plonz

Menschenwürdige Arbeit für Hausangestellte? Eine Fallstudie zur Aktualisierung der protestantischen Ethik