

Einleitung

Bernhard Grümme/Gunda Werner

Judith Butler verstört. Für die einen wurde sie gleichsam über Nacht mit ihren ersten international beachteten Veröffentlichungen berühmt. Mit diesen bleibt sie im deutschsprachigen Raum vor allem in ihrem feministischen Ansatz rezipiert – begeistert und kritisch gleichermaßen, wenngleich sie selbst längst über ihre ersten Veröffentlichungen ›Gender trouble‹ und ›Bodies that matter‹ hinausgegangen ist. Der 11. September 2011 katapultiert Butler in die politische Ethik – eine Ethik, in der sich jenes Ethos jüdischer Philosophen, die wie Emmanuel Lévinas fordern, es brauche eine ›Lesebrille‹, um den Menschen als Mensch sehen zu können, artikuliert, den Butler selbst als ihre philosophische Schule benennt. Sie hat neue Blicke ermöglicht, Dekonstruktionen eröffnet, Sensibilität für die performative Kraft der Sprache und zugleich Bewusstsein für deren hegemoniale Mechanismen geschaffen, die Rationalität und Sprache selber nochmals zur kritischen Selbstreflexivität zwingt. Für die anderen wirkt sie irritierend, herausfordernd, verstörend. Sie gilt als eine, die den Differenz- und Identitätsdiskurs so weit vorantreibt, dass Gleichheits- und Gerechtigkeitsfragen zurücktreten. Sie gilt als diejenige, die überkommene Ordnungen delegitimiert.

Auch in der Theologie findet sich eine solche Spannung. Für die einen sind ihre Analysekatégorien der Gendertheorie ebenso bedeutsam wie ihre Öffentlichkeitstheorie, ihre Einlassungen zur Verkörperung der Versammlung, ihr Subjektdenken, ihre Reflexionen auf Anerkennung und deren ethischen Implikationen. Die anderen scheinen abgestoßen durch Butlers Kritikbegriff, von ihrer Delegitimierung überkommener Ordnungen, die zugleich im Selbstverständnis mancher Theologinnen und Theologen mit einer massiven Kirchenkritik einhergeht. Bei manchen bleiben Texte eher verschämt in Schubladen als in den öffentlichen Diskurs in Theologie und Kirche eingebracht zu werden. Diese Spannung nimmt der vorliegende Band zum Ausgangspunkt. Angesichts der vielfältigen Möglichkeiten zum Dialog wie zum Widerspruch scheint es lohnenswert, grundsätzlicher den theologischen Rezeptionsmöglichkeiten und -grenzen der Butler'schen Philosophie im Spiegel der theologischen Einzeldisziplinen nachzugehen. Dies ist das Ziel dieses als (interdisziplinäres) Projekt angelegten Sammelbandes.

Die VertreterInnen unterschiedlicher theologischer Fächer, die sich zumeist schon mit Judith Butler beschäftigt haben, wurden gebeten, *aus der Perspektive ihres Faches und ihrer thematischen Schwerpunktsetzungen*, die bisher erfolgten Rezeptionen sowie die Anschlussmöglichkeiten, Inspirationen und Irritationen für die Theologie, die sie im Butler'schen Denken sehen, herauszuarbeiten. In Summe entsteht so – zumindest exemplarisch – ein Panorama von Rezeptionsmöglichkeiten der Arbeiten Butlers im Gesamtfeld der Theologie. Ein ähnliches Projekt hat es bisher vor vierzehn Jahren in den USA im Anschluss an ein Panel mit Judith Butler auf dem Annual Meeting der American Academy of Religion 1997 gegeben¹. Mit dem geplanten Buchprojekt wird einerseits der Stand der Butler-Rezeption in der Theologie erhoben; andererseits soll gezeigt werden, wie weitere Aufnahmen von Motiven ihres Denkens in den theologischen Teildisziplinen stimuliert werden können. Damit schließt dieser Sammelband eine grundlegende Lücke in der deutschsprachigen Theologie. Denn die Rezeption Judith Butlers ist – so sind sich alle einig – in der deutschsprachigen Theologie kaum bis gar nicht vorhanden. Die genauere Untersuchung zeigt, dass sich lediglich in der sozialetischen und interkulturellen Forschung dezidierte monographische Auseinandersetzungen mit Judith Butler finden lassen. Die weiteren bisherigen theologischen Reflexionen finden sich ausschließlich in einzelnen Aufsätzen oder Buchkapiteln, hier wiederum auch nicht in allen Fächern.

In dem vorliegenden Band wird damit nicht nur theologisches Neuland betreten, so vor allem in der Liturgiewissenschaft, dem Kirchenrecht, der Pastoraltheologie, der Religionsphilosophie, sondern ebenso bestehende Rezeptionen entweder vertieft, so in der Sozialetik und der Religionspädagogik, oder korrigiert, so in den systematischen Fächern. Die lehramtliche Rezeption Judith Butlers im römisch-katholischen Kontext zeichnet sich ja durch eine spezifische Interpretation und Färbung aus, die auf alle Fächer einen Einfluss hat, aber eben die Fachgruppen zur kritischen Auseinandersetzung aufruft, die besonders betroffen sind, namentlich das Kirchenrecht, die Moraltheologie und die Dogmatik. Die gängige römische Interpretation der *Gender-Ideologie* erschwert eine konstruktive theologische Rezeption Judith Butlers. Diese Spannung wirkt sich zugleich auf jede theologische Auseinandersetzung innerhalb der katholischen Tradition aus. Die hingegen durchwegs produktive Irritation durch die Gedanken und Theorien Judith Butlers für die einzelnen Fachvertreterinnen und Fachvertreter zeigen ein weites Spektrum der möglichen Themen auf. Jenseits der vielfältigen Anknüpfungspunkte für die Theologien lassen sich thematische Linien in fünf Problemfeldern skizzieren: die ethische Dimension in ihren politischen Auswirkungen; die Subjektthematik;

1 Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville, *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York 2006.

die Machtfrage; die Gender-Thematik und die Vulnerabilität mit ihrem Thema der Trauer.

In der religionspädagogischen Rezeption macht *Bernhard Grümme* darauf aufmerksam, dass, wenn überhaupt, nur von einer halbierten Rezeption zu sprechen ist; damit unterscheidet sich diese Rezeption zugleich von der pädagogischen. Begründet sieht Grümme dies vor allem in der »paradigmatischen Selbstpositionierung«, die sich an der Denkform der Pluralisierungsfähigkeit orientiert und damit doch auf Identitätspraktiken bezogen bleibt. Diese stehen wiederum diametral zu Butlers Anliegen. Allerdings könne eine religionspädagogische Denkform einer »Aufgeklärten Heterogenität«, weil sie intersektionale Perspektiven einnimmt, durch Judith Butlers Theoreme wichtige Impulse erhalten. Die religionspädagogische Rezeption orientiert sich an Subjekt- und den ihnen inhärenten Identitätsdiskursen und vernachlässigt dabei, so Grümme, eklatant die Geschlechterperspektive. Wird diese in den Diskurs eingefügt, so erscheint sie merkwürdig eindimensional, weil sie die weiteren Kategorien wenig bedenkt. In kritischer Reflexion kann eine religionspädagogische Forschung aber Judith Butlers Geschlechtertheorie konstruktiv weiterdenken und zugleich den geschlechtstheoretisch unreflektierten Rückgriff auf Vorbilder in der eigenen Didaktik korrigieren. Allerdings sieht Grümme das größte Potential darin, dass Judith Butlers Anliegen einer Geschlechtergerechtigkeit im umfassenden Sinn deswegen die Fokussierung auf Identitätsfragen überwinden könnte, weil mit der Gerechtigkeit ebenso die Intersektionalität eingefügt würde. Dies sieht Grümme vor allem in zwei Bereichen, nämlich in der Refomulierung des Subjektbegriffs mit dessen Konsequenzen für Anerkennungs- und praxeologische Prozesse der Übersetzung – beides genuine Felder religionspädagogischer Forschung und Praxis. Religionspädagogik ist mit Butler in der Unterbrechung durch Alterität, in der Interdependenz von Identität und Gleichheit, also Gerechtigkeitsfragen, und in der bestehenden Dialektik der Didaktik im Blick auf ihre Machtförmigkeit produktiv irritiert.

Ute Leimgruber attestiert der Praktischen Theologie ebenfalls eine nicht vorhandene oder doch nur zögerliche Butler Rezeption, obwohl Butlers Theorien eine deutliche Relevanz für pastoraltheologische Forschungen aufweisen. Leimgrubers Ziel ist es, mit Butler anhand einer pastoraltheologischen Kernfrage die inhärenten Machtwirkungen offen zu legen und zu überwinden. Die »Option für die Armen« ist das prominente Beispiel einer sozialpastoralen Intention, die gleichwohl – so Leimgruber kritisch – hegemoniale Strukturen perpetuiert, weil sie die Subjekte der Unterdrückung aus dem Blick verliert. Gerade aber weil dieser Pastoralbegriff in der Verantwortung für diese Welt pointiert zusammengefasst werden kann, beansprucht er eine über die binnenkirchliche Relevanz hinausgehende sozial-politische Dimension. Nicht nur gibt es keine Verständigung, wer genau »die Armen sind«, sondern die disperse Fassung dieses Begriffs kann das Gegenteil bewirken, nämlich ihn zu einer Leerformel werden zu lassen. Mit Butler, so Leimgruber, ist

der Ansatz gegeben, die eigenen Verstrickungen in die Bedingungen der Strukturen zu bedenken, die für manche das ›Arm-Sein‹ zur Folge haben. Erst durch die Analyse der postkolonialen, geschlechtlichen und hegemonialen Voraussetzungen der Strukturbedingungen von Armut kann überhaupt über eine Veränderung gesprochen werden. Es braucht, so Leimgruber, einen genauen Blick sowohl für eigene machtasymmetrische Prämissen als auch für die hidden patterns in der Pastoraltheologie. Für die Pastoraltheologie bedeutet eine Butler-Rezeption, dass sie auf das abwertende *Othering* aufmerksam macht und damit ebenso auf die epistemische Gewalt wirkt, indem erneut die Bedingungen der eigenen Wahrnehmung und ihrer theologischen Folgen untersucht werden. Denn im Kern geht es in der Pastoraltheologie um die Fragen »was ist sagbar?« und »was ist sehbar?«. Hier kann mit Butler an den bestehenden Selbstverständlichkeiten gerüttelt werden.

Innerhalb der kirchenrechtlichen Forschung gibt es keine Butler-Rezeption, so *Judith Hahn* in ihrem Beitrag. Auch für Hahn steht die produktive Irritation im Zusammenhang mit dem Subjektverständnis und der Geschlechterordnung. Zudem reflektiert Hahn auf die grundsätzliche Frage, wie Recht und Herrschaft zusammenhängen. Hahn entdeckt eine Gemeinsamkeit in der Subjektphilosophie Butlers und der gegenwärtigen Rechtsphilosophie, denn beide sprechen von einem Hervorbringen des Subjekts. Hahn spitzt ihre Beobachtungen daraufhin zu, dass – ebenso wie bei Butler – Sprache ein Subjekt erzeugt, wodurch Rechtssprache Rechtssubjekte erzeugt. Für Butler ist das Problem der rechtlichen Rede in ihrer Subjekt-konstruktion, dass sie totalisierend handelt, also aus einem Subjekt ein schuldiges Subjekt macht, das keine anderen Anteile mehr hat und zudem die Schuld so auf sich zu nehmen hat, dass es keine anderen Orte oder Anteile dieser Schuld mehr gibt. Kirchenrechtlich übertragen auf die gegenwärtige Situation des Missbrauchs, ist nur der einzelne Täter schuldig, nicht aber die Institution. Hier wäre von Butler das Gegenteil zu lernen. Ähnliche Argumentationsmuster kann Hahn im Blick auf Geschlechtsidentitäten beschreiben. Die lehramtliche Festlegung auf die binäre Geschlechterordnung und ihre Konsequenzen erzeugen exakt binäre Geschlechter, die zudem durch die Konstruktion als Rechtssubjekte verdoppelt werden. Denn – so Hahn – Judith Butler deckt den Zusammenhang von Gewalt und Gewalt durch Sprache gerade in diesen Prozessen des wirklichkeitserzeugenden Benennens auf. Hier wäre eine Veränderung durch Butlers Erkenntnisse denkbar, allerdings strukturell lehramtlich ausgeschlossen, denn Menschen, die nicht Frauen und Männer im phäno- und genotypisch eindeutigen Sinn sind, sind ja ebenfalls keine Rechtssubjekte innerhalb der katholischen Kirche. Deswegen fragt Hahn *drittens* nach dem grundsätzlichen Herrschafts- und Machtanspruch des Rechts auf Herstellung von Wirklichkeit. Recht kann beides, »Diskurse abschneiden und sie ermöglichen«. Sieht Butler eher die unterdrückende Seite von Rechtsdiskursen, weist Hahn darauf hin, dass Recht auch Gerechtigkeitsdiskurse ermöglichen kann. Alles in allem

könnte mit Butler eine Verbesserung des Rechtes geschehen, um Reformpotentiale zu entdecken und um dem butlerischen »Rechtstrouble« nicht auszuweichen.

Stefan Böntert verweist eindrücklich darauf, dass die Liturgie »geradezu ein Hot-spot« sei, »in dem und aus dem sich kirchliches Leben realisiert«. Judith Butlers Konzeptionen zu Gender, Macht und Vulnerabilität können als eine Sehhilfe gelten, um diese Zusammenhänge besser zu verstehen. Allerdings spielt in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft Butler ebenfalls keine Rolle. Dabei ist gerade die Genderperspektive für eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung von Gottesdienstentwürfen unerlässlich. *Erstens* ist die Gottesdienstordnung durch vorgeschriebene Rollenzuweisungen geschlechtlich geordnet. *Zweitens* wirkt sich die Heteronormativität auf die Gottesdienstordnung zusätzlich in dem aus, welche Beziehungskonstellationen liturgisch gewürdigt werden können. Weil dies nur heteronormative Formen sind, ist hier ebenso Liturgie geschlechtlich geordnet. Selbst wenn diese Themen in der Liturgiewissenschaft behandelt werden, wird Judith Butler nicht rezipiert. Dabei kann mit Butler viel besser verstanden werden, »wie anfällig (liturgie-) theologische Muster, aber auch Rechtsnormen von Gottesdiensten für die Verengung auf scheinbar festgelegte Geschlechteridentitäten sein können«. Weiterhin wird theologisch und damit ebenso liturgisch der Machtbegriff ausschließlich auf Gott hin angewandt, das menschliche Handeln ist in der Chiffre des Dienstes beschrieben. Somit wird über die Machtverhältnisse in der Feier der Liturgie geschwiegen, denn Macht ist eben nicht nur eine Kategorie Gottes, sondern auch des Priesters und diese wird wirkmächtig inszeniert. Vor allem aber muss der Liturgiewissenschaft klar sein, dass sich Liturgie durch ihr Wechselspiel mit geschlechtlicher Macht und Normen als Akteur sowie auch als Raum für machtmisbrauchende Strukturen und Akteure anbietet.

Auch den neutestamentlichen Wissenschaften kann *Ute Poplutz* in ihrem Beitrag attestieren, dass die Rezeption von Judith Butler eher bescheiden ausfällt. Allerdings sieht Poplutz aus der Grundstruktur butlerischen Denkens eine Grenze gegenüber neutestamentlichen Überzeugungen gegeben, die in der Bewertung der zeitlichen Struktur liegt. Ist bei Butler die Perspektive rein diesseitig, orientieren sich die Textsammlungen des Neuen Testaments an einer zur Gegenwärtigkeit hinzukommenden Zukünftigkeit. Dennoch findet Poplutz vor allem in der ethischen Dimension butlerischen Denkens wichtige Anknüpfungspunkte. So ist der Gedanke des *Antlitzes*, den Butler von Emmanuel Lévinas übernimmt, neutestamentlich hoch relevant. Denn Gesicht und Gespräch sind miteinander verbunden und stellen jede Person unter den ethischen Anspruch, diesem Gesicht zu entsprechen. Das Gesicht fordert eine prinzipielle Gewaltlosigkeit, die bei Butler viel weitergeht als der reine Verzicht auf Gewalt. Es geht um den Verzicht auf das umfassende Wissen um sich selbst und darum, diese von Anderen zu verlangen. Dieser Ansatz bietet, so Poplutz, in besonderer Weise Anknüpfungspunkte an die matthäischen Antithesen. Neben der ethischen Herausforderung wird die Notwendigkeit der Über-

setzung deutlich, die in den Texten überliefert ist. Die Übersetzung von Gewaltlosigkeit ist dann auch der verbindende Punkt, da Butler diese in der Frage verortet, wie mit eigener Verletzlichkeit umgegangen werden kann ohne andere zu verletzen. Gewaltlosigkeit ist damit weniger ein friedlicher Zustand, als eine Praxis, die einzuüben den Menschen zum Menschen macht. Die subversive Aufforderung der Bergpredigt, die genau Gewaltverzicht und Feindesliebe fordert, wäre mit dieser Praxis sehr gut ins Gespräch zu bringen.

Ilse Müllner stellt mit zwei Textanalysen die Frage der Betrauerbarkeit sowie die Frage nach der Bedeutung von Trauer in den Mittelpunkt. Die Rezeption der griechischen Tragödie der Antigone strukturiert die Idee Judith Butlers, dass Trauer immer mehr ist als der persönliche emotionale Ausdruck. Müllner extrahiert daraus zwei Fragen: *erstens* wer denn überhaupt wie betrauert werden darf und *zweitens* das Spannungsfeld von Verwandtschaft und Staat. Weil Trauerritten nicht nur persönlicher Ausdruck sind, sondern ebenfalls Verbindungen zwischen den Individuen herstellen, sind sie produktiv für die Konstitution von Gruppen. Jedoch liegt genau in dieser überindividuellen Bedeutung ihre politische Brisanz, wie dies eindrücklich bei Antigone nachzulesen ist. Denn Trauer ist auch als eine politische Kategorie zu verstehen, so Müllner mit Butler, weil sie einen Hinweis auf gesellschaftliche Muster der Wahrnehmung sowie der Handlungen bietet. Die alttestamentliche Referenzstelle liefert Müllner in der Geschichte der Bücher Samuel, in der David den hingerichteten ›Sauliden‹ die Bestattung verweigert und daraufhin Rizpa, eine der Frauen Sauls, die Leichname bewacht und so öffentlich trauert. In der Öffentlichkeit, so die gemeinsame Linie, bekommen die Trauerritten ihre Brisanz, weil sie auf Unrecht hinweisen und eine Korrektur erwarten. Diese beiden Themen behandeln im Kern die Identitätsfrage. Hierhin platziert Müllner die Frage der Empathie, die den Perspektivwechsel einschließt. Mit einer alternativen Übersetzung von Lev. 19, 18, also dem Gebot der Selbst- und Nächstenliebe, macht sie auf die hebräische Bedeutung aufmerksam, die den Nächsten als »wie du« beschreibt. Empathie und Betrauerbarkeit, so Müllner in einer butlerinformierten Exegese, gehören zusammen. Allerdings ist der eigentliche Clou darin zu sehen, dass mit Butler zu verstehen ist, dass Trauer eine andere Kategorie ist als Empathie, nämlich zur »erkenntnistheoretisch[en] Figuration des Dritten« gehört und damit als moralbegründende Funktion verstanden wird.

In der Sozialethik hingegen hat es in den letzten Jahren intensivere Auseinandersetzungen um die Philosophie Butlers gegeben, die dann auch als genuin ethische Philosophin verstanden wird. Dementsprechend kann *Anna Maria Riedl* auf Judith Butlers Arbeiten zu ethischen Fragestellungen verweisen. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung von Riedl stehen die Reflexionen zu Anerkennung und Subjektwerdung. Weil Ethik im Spannungsfeld von politischen Theorien, Realitäten und Ansprüchen steht, ist Ethik auf diese Praxis hin orientiert, allerdings in einer Zurückhaltung, die um die Gefährdung demokratischer Prozesse durch simplifi-

zierende ethische Urteile weiß. Deswegen ist Ethik im Bereich der Reflexionswissenschaften angesiedelt und intensiviert die Reflexion normativer Annahmen in politischen Prozessen. Weil dem so ist, ist die Ethik weniger normativ als kritisch gegenüber den Normen und ihren Auswirkungen. In diesem Sinne hat eine solche Ethik bereits von Judith Butler gelernt, dass Normen durch Diskurse durch performative Prozesse Macht real setzen. Umso notwendiger ist es, zu verstehen, wie Normen Subjekte hervorbringen. Weil das Subjekt postsouverän ist, ist dies auch eine Ethik, die sich auf diese Subjektwerdung bezieht. Diese postsouveräne Ethik sieht die Verantwortung in dieser grundlegenden Gebundenheit des Subjekts und zieht daraus ihre Konsequenzen, die bis in die politischen Dimensionen hineingehen. Für die Ethik bedeutet dies, dass sie nur dann politisch sensibel sein kann, wenn sie in der Normendiskussion auf die andere Seite der Normen, nämlich ihre hegemoniale und unsichtbarmachende Seite hinweist und für die Veränderung dieser einsteht. Es handelt sich also um eine kritische Perspektive auf den Normenrahmen, insofern dieser Sichtbarkeiten setzt. Diese »Pathologie zweiter Ordnung« ist das Reflexionsziel von Ethik, denn diese bestimmt ja, wer als exkludiert und wer als nicht exkludiert auftauchen kann. Theologische Ethik will also Pathologien zweiter Ordnung verändern, indem sie diejenigen unterstützt, die sich gegen die Pathologien erster Ordnung wehren, ohne sie paternalistisch zu bestimmen.

Aus moraltheologischer Perspektive bietet *Walter Schaupp* in drei Motiven Anknüpfungspunkte in den Arbeiten Butlers an: dem universalistischen Ausgriff ihrer Ethik, der anti-individualistischen Anthropologie und der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit des Ethischen. Leitend ist die Frage »wer bist du?«. Denn der antwortende Mensch bleibt zweimal fragmentarisch: sich selbst als auch der fragenden Person gegenüber, denn wissen kann der Mensch die Antwort nicht sicher. Allerdings bleibt für Schaupp fraglich, ob das antwortende Subjekt nicht doch ein Mehr gegenüber dem ihn oder sie bestimmenden Sprachspiel ist? In dem ersten Motiv kann Schaupp eine argumentative Ähnlichkeit zum naturrechtlichen Denken in der Theologie entdecken, welches sich ebenfalls aus einer vor- und über das Subjekt hinausgehende Verflochtenheit ableitet und einen unmittelbaren Aufforderungscharakter kennt, wie ihn auch Butler für die normative Performanz der Diskurse beschreibt. Allerdings schreibt die theologische Ethik in diese Formations- und Appellprozesse eine grundlegende Unabgeschlossenheit hinein, die als eschatologischer Vorbehalt zu verstehen ist. Das zweite Motiv nimmt die Kritik an bestimmten Identitätskonzepten in den Blick, die auf der einen Seite die Frage nach dem Subjekt als Identität, also die Antwort auf die Frage »wer bist du?« offen lässt, auf der anderen Seite die Rolle kollektiver Identitäten hinterfragt. Denn die Offenheit bedeutet theologisch, sich von einer Abgeschlossenheit sozialer Narrative, zum Beispiel der Kirche als Volk Gottes, zu verabschieden. Möglich ist dies, indem Menschen ihre eigene Erzählung gegen das bestehende Narrativ stellen. Damit verbünden sie sich zu einer Gruppe und hier liegt die anti-individualistische

Pointe. Wie sind dann die Intersubjektivität und das soziale Miteinander so zu bestimmen, dass es der Logik der Macht und Unterwerfung entkommt? Die Unabgeschlossenheit des Ethischen als drittes Motiv erinnert aber auch daran, dass das Ethische sich zwar in der Sprache verdeutlicht, nicht jeder sprachliche ethische Anspruch aber gewalttätig und abschließend ist. Die Unabgeschlossenheit dieser Prozesse könne theologisch erneut mit dem eschatologischen Vorbehalt unterfassen werden. Wie aber diese Prozesse der Unterwerfung durch Sprache und der Ermächtigung so gestaltet werden können, dass sie am Ende nicht in eine Aporie – es gibt kein handlungsfähiges Subjekt – oder in einen unendlichen Regress – die Unterwerfung findet eine immer neu vorgelagerte Unterwerfung – münden kann, bleibt die Frage, die sich bis in die körperliche Konstitution und das Bewusstsein hinein erstreckt.

Eine weitere ethisch-moralische Reflexion über die Bedeutung Butlers für theologisches Denken ist in dem Beitrag von *Brianne Jacobs* zu finden. Ihre Arbeiten verbinden die Anregungen Butlers mit den aus der Tradition entnommenen Kategorie von Schuld und Sünde und führen sie deutlich weiter. Jacobs kann in der englischsprachigen Theologie bereits auf eine bestehende Rezeption Butlers in der feministischen Ethik hinweisen und auf dieser aufbauen. Sie stellt die These auf, dass die Theorie des sozialen Selbst von Butler helfen kann, moralische Zurechenbarkeit im Kontext sozialer Sünde zu denken. Sünde ist selbst eine durchaus hilfreiche Kategorie, wenn sie den Denkhorizont eröffnet, dass es gute und gelingende Beziehungen geben kann. Weil Sünde also das Gegenteil dessen darstellt, was gut und gelungen ist, kann sie als Hoffnungshorizont positiv *reframed* werden. Diese Neuinterpretation geschieht gleich doppelt, nämlich in der Tradition der katholischen Soziallehre, die Ende des 19. Jahrhunderts den Gedanken struktureller Sünde entwickelt, und zugleich in der Veränderung der Deutung als Hoffnung. Soziale Sünde hat vor allem das Problem, dass sie der Kerndefinition von Sünde nicht mehr nachkommt, nämlich, dass Sünde eine persönliche willentliche Entscheidung sei. Butler bietet einen Ausweg: »What our moral obligations are within systems of nation, rights, and identities that negate some subject's claim to full humanity«. Zugrunde liegt der Perspektivwechsel Butlers von Gender-Fragen zu politisch-ethischen Fragen nach 9/11. Dieser Wechsel ist, so Jacobs, ein Wechsel, der die Moralität in den Mittelpunkt stellt. Das Subjekt bleibt jedoch konstruiert und das Subjekt kann sich zu sich selbst narrativ nur verhalten über das Angewiesensein auf Andere, die die Konstruktion des Subjekts gestalten. In diesen Konstruktionen spiegeln sich aber die Normen und Sichtbarkeiten, also die Frage, wer zum Humanen gehört. Damit ist die Subjektkonstruktion bereits der Ort sozialer Sünde. Auch wenn also jedes Subjekt nicht freiwillig und freigewählt teilhat an der sozialen Sünde, kann jedes Subjekt sich zur vorfindbaren Struktur, zur sündigen Situation verhalten. Deutlich wird dies in der Trauer, die zu einer messianischen Haltung wird, weil sie das Jetzt in die Geschichte fügt.

Magnus Striet nimmt im theologischem Nachdenken eine weitgehende Ignoranz der Subjektivationstheorie, die Judith Butler im Anschluss an Michel Foucault entwickelt hat, wahr. Dabei bietet diese Theorie wesentliche Einsichten in die Art und Weise, wie sich das Subjekt vorfindet. Denn als gleichermaßen unterworfenes und ermächtigtetes Subjekt müsste sich Theologie doch der Aufgabe stellen, das Zueinander von Gott und Mensch neu zu denken, ein Zueinander, das theologisch mit dem Begriff der Gnade verstanden wird. So sehr also Striet Butler kritisch aufnimmt und betont, dass im Subjekt selbst keine Kausalität wirken kann, also die Freiheit postuliert werden muss, so sehr stimmt er mit ihr überein, dass kein Subjekt gedacht werden kann, das nicht subjektiviert ist. Vor allem aber bedeutet dies, sich wirksam von der Vorstellung zu verabschieden, es gäbe so etwas wie eine überzeitliche Vorstellung ›des‹ Menschen, als sei ›der‹ Mensch unveränderlich. Der Mensch, dann doch im Singular benannt, ist einzeln, vulnerabel und nur als Individuum anzutreffen und muss sogar vor dem Zugriff eines überindividuellen, überzeitlichen Mensch-Seins geschützt werden. Diesem Menschen steht ein Gott gegenüber, der radikal freier gedacht werden müsste, als er es wird: als wirkliche Kontingenz, als Nicht-Notwendigkeit bis in die letzte Konsequenz. Was passiert dann aber mit einem Gott-Mensch-Verhältnis? Was passiert im Menschen im Moment des Bewusstwerdens von Subjektivierungsprozessen? Die – so Striet – beinahe meditativen Passagen Butlers in ihren Adorno-Lectures von 2002, in denen sie über die intersubjektive Zumutung angesichts der Subjektivierungen nachdenkt und über die Frage, wie mit der Schuld umzugehen ist, die dadurch entsteht, eröffnen ein säkulares Sprechen über Gnade. Es geschieht etwas im Zueinander subjektivierter Subjekte, wenn sie sich ihrer und der fremden Subjektivation gewahr werden. Mit dem Gewahrwerden wird ja auch die Schuld, die durch die nicht ausbleibende Subjektivation sich einstellt, selbst wenn der Mensch die ethische Verantwortung übernimmt, deutlich. Diese Schulderfahrung bei übernommener ethischer Verantwortung holt Butler – so Striet – nicht mehr argumentativ oder reflektiert ein. Striet vergleicht diese Erfahrung von Gnade und Vergebung, die vielleicht einander gewährt werden können, mit der Erfahrung Kants, in sich das moralische Gesetz und den bestirnten Himmel bewunderungswürdig zu entdecken. Dies könnte, so Striet abschließend fragend, für ein ethisches Leben doch ausreichen.

Judith Butlers Überzeugung, dass Widerstand deswegen möglich ist, weil zwischen jeder Aussage und ihrem Zitieren eine Lücke, ein ›Gap‹ besteht, führt *Gunda Werner* zu der grundlegenden dogmatischen Reflexion, wie Traditionsbildung mit Butler zu denken wäre. Weil Judith Butler in dem Mainstream der (katholischen) Dogmatik nicht rezipiert wird, gibt es auch hier keine Referenzpunkte. Normen sind, so Butler deutlich, keine Einbahnstraße, sondern das Subjekt verhält sich zu dem sie oder ihn normierenden Diskurs. Die Fragilität der Normen liegt genau in diesem Prozess. Nun ist im römisch-katholischen Verständnis Tradition in Denk-

formen formuliert, die die Weitergabe der Tradition als ›Verheutigung‹, ›Deutung in den Zeichen der Zeit‹ u.v.m. verstehen. Damit ist zugleich ausgesagt, dass der Inhalt des Glaubens, das *depositum fidei*, unveränderlich ist, nur die Form kann sich in Maßen ändern. Allerdings macht die katholische Kirche seit den 1960er Jahren sehr eindeutig die Erfahrung, dass nicht nur die Formen, sondern auch die Inhalte nicht mehr gelebt, nicht mehr tradiert werden. Dieser breite Dissens von Gläubigen, TheologInnen und zum Teil auch Bischöfen oder Priestern wird als ein Problem angesehen, welches die Einheit gefährdet. Was aber wäre, wenn dieser Dissens, mit Butler gesprochen, die Lücke im Zitat, nicht gefährlich, sondern Bedingung der Möglichkeit von Tradition überhaupt wäre? Dann ist das persönliche Sich-Verhalten zum Zitat, was die Lücke ausmacht, Teil der Traditionsbildung und zwar sowohl des Subjekts als auch der Kirche. Die Lücke würde damit zur normativen Gestalt der kirchlichen Traditionsbildung und zum kritischen Moment der Überprüfung. Dies ist eindeutig an den geschlechtlichen Körperpraxen nachzuweisen, die tun, was sie sind und nicht, was sie sollen. Anders als mit diesen dissidenten Körpern war und ist aber Tradition nicht denkbar. Dieser Dissens, diese Lücke wäre der Ort der Traditionsreflexion als auch Bedingung von Tradition.

Saskia Wendel streicht die Bedeutung hervor, die Judith Butler ihrer jüdischen Herkunft in Philosophie und Ethik gibt und sieht hierhin religionsphilosophisch drei Anknüpfungspunkte. *Erstens* untersucht Wendel die innere Architektur zwischen Politik, ethischer Praxis und einem religiösen Hoffnungsversprechen auf Erlösung und betont, dass sich Butler in die »Tradition einer Philosophie und Theologie ›nach Auschwitz‹ stellt«. In Butlers Denken wird dies durch die expliziten Bezüge zu der Idee des Messianischen bei Benjamin hervorgehoben, die Wendel als eine Unterbrechung der Jetzt-Zeit deutet und damit die Aufmerksamkeit auf die Leidenden und die Opfer gelenkt wird. Weil sich Butler mit den Unterwerfungsmechanismen auseinandersetzt und die Verletzlichkeit und Trauer des Menschseins in den Mittelpunkt stellt, ist ihre Philosophie wie auch die Religionsphilosophie auf eine Idee der Erlösung hin ausgerichtet, die allerdings deutlicher zu bestimmen wäre. *Zweitens* knüpft sie an das Subjektverständnis von Butler an und fragt nach den Möglichkeiten religiöser Selbstdeutung. Weil das Leben als gefährdetes und von anderen abhängiges Leben gedacht wird, kann diese Vulnerabilität »zu einer Art Existenzial verkörperter Existenz« werden, so Wendel. Die Erfahrung der gefährdeten Existenz, so Wendel weiter, ist aber gerade die Grunddisposition die nach Kant die Frage nach der Religion, nämlich nach der Hoffnung, eröffnet. Mit Butler kann gezeigt werden, wieso angesichts der grundlegenden Gefährdung des Lebens und der Erfahrung der Nichterfüllung der Sehnsucht nach gutem Leben, die zur Trauer und Melancholie führt, überhaupt religiöse Sinn- oder Weltdeutungen entstehen. *Drittens* geht die religionsphilosophische Reflexion einen Schritt weiter, weil sie auch die Bestimmung der aufgewiesenen Möglichkeit religiöser Selbstdeutung denken will. Es entsteht eine Dialektik in der Subjekti-

vierung. Zugleich wird die andere Seite deutlich, die melancholisch die Brüche und das Unvollendete sieht, etwas das – so Wendel – Butler als kritischen Einwurf gegen einen Geschichtsentwurf betont, der immer nur den Fortschritt sieht. Deswegen haben die religiösen Hoffnungsgestalten einen ethischen und politischen Charakter, weil sich in der performativen Versammlung etwas darstellt, was rein innerweltlich nicht vollzogen werden kann. So sind die religiöse und säkulare Deutung des Lebens sich darin einig, dass es um gute Lebensbedingungen im Hier und Jetzt für alle geht.

Der Beitrag von *Claudia Jahnelt* orientiert sich in einer anderen theologischen Disziplin, der interkulturellen Theologie, ebenfalls an der Frage des ›Zwischen‹ oder des ›Mehr‹. In der interkulturellen Theologie findet sich auch deswegen so eine breite, wenn auch kritische Rezeption von Judith Butler, was für die Theologie eine eher einmalige Situation darstellt, weil sich in der interkulturellen Theologie auch zunehmend jene Theologien verorten, die aus einer spezifischen Perspektive Theologie denken, für die Butler theoriebildend gewesen ist (queere Theologien, kontextuell feministischen Theologien z.B.). Für Jahnelt steht der kritische Bezug auf Butler im Mittelpunkt ihrer Ausführungen, denn so sehr Butler die Themen ausweist, die für interkulturelle Theologie grundlegend sind, also vor allem die Frage nach der Deutungsmacht und der Repräsentation, die Fragen nach Widerstand und Othering und viele mehr, ist der Bezug auf Butler oftmals deswegen kritisch, weil in der Dekonstruktion der vorherrschenden Diskurse durch die Konstruktion von Gegendiskursen die machtvollen Diskurse wiederholt werden, solange es nicht eine wirkliche subversive Gegenkonstruktion gibt. Für diese müsste aber geklärt sein, so Jahnelt kritisch, wie Handlungsmacht sich gestaltet. Für das Fach Interkulturelle Theologie, das sich mit weltweiten Hybridformen des Christlichen beschäftigt, gilt im besonderen Maße die Aufmerksamkeit für die Aushandlungsprozesse als Machtprozesse, wobei das Augenmerk auf das ›Zwischen‹ gelegt wird, das als ›contact zone‹ zu denken ist und zugleich als der Ort der Wahrheit Gottes. Denn für die Theologie ist der ›cultural turn‹ nicht der alleinige Orientierungspunkt, sondern die Überzeugung, dass in den Rissen und Ambivalenzen sich mehr zeigt. In der konkreten Durchführung kann Jahnelt am Beispiel dreier ›turns‹, dem *cultural*, *postcolonial* und dem *material-body turn*, zeigen, wie sich die Butler-Rezeption gerade über die Ambivalenzen und diskursiven Brüche in die Theologie einschreibt. Offen bleibt dabei jedoch die westliche Perspektive als auch erneut die Frage, ob es eine eigene, nicht-diskursive bestimmte körperliche Erfahrung geben könne. Interkulturelle Theologie jedenfalls, so Jahnelt abschließend, tritt für das Offenhalten der Risse und Brüche ein, um von dort neu zu lernen, was in der Eindeutigkeit zunächst verlernt werden müsse.

Über das Verhältnis von rabbinischem Judentum und Judith Butler denkt *Yiftach Fehige* in seinem Aufsatz, der sich mit dem Verständnis von Pluralität und Diversität in einem wissenschaftstheoretischen Interesse auseinandersetzt. Pluralität ist

präzise genommen die Anerkennung von Verschiedenheiten, in diesem Fall von sexueller Diversität. Denn die sexuelle Diversität ist – so Fehige – die Case Study für das dahinterliegende Wissenschaftsverständnis. Fehige verdeutlicht dies am Beispiel von Transgender. Nirgendwo sonst wird so deutlich, dass eine postulierte Binarität der Geschlechter – sei sie evolutionär begründet oder religiös – an ihre Grenzen stößt und keinen lebbareren Raum ermöglicht. Denn gerade die auf Reproduktion sich begründende Wissenschaftlichkeit verfolgt einen wissenschaftlichen Monismus, in dem die Begründung nur in einer These, in einer Logik erfolgt. Dies gilt ebenso für eine Theologie, die sich dieser Begründung anschließt. Gegen diesen theologischen Wissenschaftsmonismus setzt Fehige entschieden die nur in der Diversität existierende rabbinische Diskussionskultur. Erst ›das eine und das andere‹ eröffnet den Raum für eine qualifizierte Pluralität, die die Diversität als durch Variationen von Bedeutung affirmiert. Dies aber entspricht ziemlich genau dem Anliegen Judith Butlers, aus den bestehenden Machtverhältnissen heraus die Bedingung der Möglichkeit für eine Lesbarkeit geschlechtlicher Identitäten jenseits des binären Codes zu analysieren. Theologische Reflexion kann mit Judith Butler und der rabbinischen Überzeugung, dass konfligierende Ideen gleichzeitig wahr sein können und erst im Zueinander wahr sind, aus dem wissenschaftlichen Monismus herauskommen zu einer qualifizierten Pluralität.

Ute Gause und *Benedikt Bauer* bieten eine kirchengeschichtliche Reflexion darauf, welche Themen Gegenstände kirchenhistorischer Forschung wären, würde die Theorie von Judith Butler, dass jedes Thema ein ›Abjektum‹ hat, ernst genommen. Konsequenter zeigen beide AutorInnen auf, wie sich diese ›Abjektifizierungsmuster‹ nicht erst durch die Kirchengeschichtsschreibung ziehen, sondern auch bereits schon in den historischen Fallbeispielen zu erkennen sind. Dieser Bereich des Abjekten stellt dabei jene Themen zur Verfügung, die sich gegen die vorgeschriebene binäre Geschlechternorm stellen. Wird mit dieser Perspektive konkret auf die Reformationsgeschichte geschaut, so könnte eine andere Geschichte erzählt werden. Gerade die Frage der Geschlechter wird in der Kirchengeschichtsschreibung beider Konfessionen zu einem Kampfbegriff, mit dem die andere Konfession als nicht normal, als abjekt beschrieben wird. Darin, so z.B. in der katholischen Lutherdeutung als ›Sarcologie‹, können zugleich aber nicht nur eigene konfessionelle Zuspitzungen verstanden werden, sondern auch die der anderen Konfession. Die Frage, wie die realitätsgetreue Nachzeichnung und Referenz der Quellen möglich ist, stellt sich allerdings für Bauer und Gause weniger, sondern wie durch Kirchengeschichte eine normierte binäre und auf Differenz und vermeintliche Komplementarität festgelegte Zweigeschlechtlichkeit und ihr Verhältnis perpetuiert wird. Kirchengeschichte ist also nicht neutral. Deswegen müsste es mit Butler darum gehen, im Nachhinein in den vorfindbaren kirchengeschichtlichen Aufarbeitungen jene Ambiguitäten und Abjektifizierungsmuster zu identifizieren und offen zu legen, die den hermeneutischen Rahmen bilden. Dies würde zu einer veränder-

ten und ergänzten Kirchengeschichte führen, die z.B. eine reine additive Frauengeschichtsforschung als nicht ausreichend entlarven würde, weil mit ihr noch nicht die kritische Perspektive eingenommen würde, wieso jetzt welche Frauenfigur wie erforscht wird. Die beiden AutorInnen können die Fruchtbarkeit der Suche nach dem Abjekten an unterschiedlichen Beispielen illustrieren und damit in der Tat eine kritische Kirchengeschichte, man könnte sagen, eine Kirchengeschichte der zweiten Ordnung, eröffnen.

Die Untersuchung normierter und normierender Geschlechtsvorstellungen, vor allem der weiblichen, steht im Mittelpunkt der dogmengeschichtlich orientierten Untersuchung von *Gunda Werner*. Indem sie die bestehenden römischen Dokumente zu Frauen, Familie und Gender analysiert, kann sie eine zweifache Rezeptionsgeschichte offenlegen. *Erstens* wird der Begriff ›Gender‹ in den römischen Lesarten zunächst überhaupt nicht auf Judith Butler zurückgeführt. Dies ist nur konsequent, wurde doch der Begriff auf der UN-Frauenkonferenz in Peking 1995 zum ersten Mal durchgehend benutzt. Er ist in erster Linie ein juristischer Begriff und zeichnet ein, dass Gerechtigkeit für alle Geschlechter einzufordern ist und dies überprüfbar sein muss. Allerdings ist die weitere Rezeption von Gender-Theorien mit einer massiven Ablehnung dieser Vorstellung von Gerechtigkeit auf Seiten des Vatikans der Beginn einer Entwicklung, die römisch in die Vorstellung einer ›Gender-Ideologie‹ mündet, die wiederum nicht namentlich, aber der Sache nach mit Judith Butler zu verbinden ist. Dem stellt der Vatikan die Vorstellung entgegen, die Frauen seien von ihrem Wesen her ontologisch anders als Männer, nämlich empfangend, passiv. Dies wird in einer grundlegend ontologisch angelegten Komplementarität als von Gott gewollt verstanden. So wird die Argumentation eingeführt, dass nur ein Mann Christus repräsentieren könne, weswegen Frauen keine Weihe empfangen könnten. Auch Maria sei nicht zum Priester in der Nachfolge Jesu von ihm benannt worden, weil die Rolle der Frau in der Kirche eine andere sei. Dieses an Maria orientierte Bild zeigt zweitens die Rezeption eines Marienbildes, das sich im späten 19. Jahrhundert im sogenannten ›marianischen Wunder‹ verfestigte und eine antimoderne Stoßrichtung hat. Diese verbindet sich mit einer grundlegenden Dichotomie von Welt und Kirche, bis in die Begründungslogiken hinein. Denn es müsse in der Welt nicht verständlich sein, wie Kirche sich versteht und umgekehrt könnten weltliche Argumente für die Kirche nicht gelten. Deswegen ist es notwendig, dogmengeschichtlich die von Gause und Bauer geforderte Reflexion zweiter Ordnung anzuwenden, um die ›hidden patterns‹ zu entdecken und wirkungsvoll dekonstruieren zu können.

Mit diesen vielstimmigen Blicken auf das so komplexe Werk Butlers will eine Diskussion eröffnet sein, die die Theologie aufmerksam macht für ihr Eingebundensein in die gegenwärtigen kontextuellen Prozesse, in denen sie steht. Als sei es eine erste Bewährungsprobe, fällt die Fertigstellung des Buches in die ›Corona-Zeit‹. Fast alle Beiträge beschäftigen sich mit Vulnerabilität, mit Körperlichkeit,

mit der Bedeutung, in der Öffentlichkeit zu erscheinen, mit Trauer, mit der Frage, wer wie gefährdet ist und wonach sich Gefährdung richtet, der Frage nach dem Wert des Lebens und des Mensch-Seins. In dieser Zeit dieses Buch fertig zu stellen, bedeutet auf einer Meta-Ebene, darüber nachzudenken, wie TheologInnen Theologie verstehen können in einer verkörperten Vulnerabilität, die zugleich einen ethischen Anspruch erhebt, über Menschsein nachzudenken und darin politisch zu sein; und doch zugleich als TheologInnen in der Wissenschaft im Gegensatz zu anderen privilegiert zu sein, dem eigenen Beruf nachzugehen und in gesicherter Existenz Theologie treiben zu können. Mit Judith Butler ließe sich ein zweites theologisches Buch zu den Herausforderungen dieser Zeit schreiben!

Die Idee für dieses Buch entstand in einer Kneipe in Bochum, der vielleicht beste Ort für das Nachdenken über eine Theologie, die sich außerhalb ihrer eigenen Bezüge bewegt und nach Innovationen und Anregungen sucht. Nach zwei Jahren intensiver Arbeit danken wir den Autorinnen und Autoren für dieses theologische Experiment, für viele war es die erste Auseinandersetzung mit Judith Butler, oder die erste im Blick auf das eigene Fach oder eine Entwicklung einer neuen Idee mit den Anregungen von Judith Butler.

An der Fertigstellung des Buches haben in Graz und Bochum viele Menschen mitgearbeitet, es entstand nach und nach eine ›Butler-Buch-Gruppe‹. Ganz besonders möchten wir daher Mario Steinwender, Graz, für die unermüdliche Korrektur und formale Bearbeitung der Texte, Frau Andrea Granitz, Graz, dafür, dass sie am Papier und in der digitalen Datei so verlässlich und gründlich auf Fehlersuche gegangen ist, danken! Ebenso danken wir Herrn Dr. Daniel Minch, Graz, für die Korrektur der englischen Texte. Frau Petra Schäfer, Bochum, hat unzählige Korrekturen übertragen, Herr Patrick Dzambo, Bochum, kurzentschlossen und tatkräftig die Koordination und die Überarbeitung der korrigierten Texte übernommen und hatte stets den Überblick. Frau Brigitte Domanski, Bochum, verdanken wir nicht nur die kurzentschlossene Erstellung des Manuskripts, sondern auch einen kritischen Blick auf alle Texte und die Sorge dafür, dass wir den Zeitplan einhalten. Ganz herzlichen Dank allen und irgendwann können wir dies auch gemeinsam feiern!

Bochum und Graz, im Mai 2020