

Das gefährdete Leben und sein Hoffnungsversprechen auf Erlösung

Judith Butler religionsphilosophisch gelesen

Saskia Wendel

Judith Butler gilt vielen seit ihrem 1990 publizierten Buch »Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity« als *die* Vertreterin von *Gender*-Theorie und *Gender*-Studies, und dementsprechend wird sie vor allem in diesem Feld rezipiert oder kritisiert, je nach Perspektive, Interesse und Einstellung. Das religionsphilosophische Terrain scheint hier nicht gerade zum *core business* zu gehören, wiewohl das *Gender*-Thema ja durchaus auch eine zentrale Perspektive einer religionsphilosophischen Reflexion sein kann. Doch die ausschließliche Identifikation Butlers mit dem *Gender*-Diskurs blendet andere wichtige Aspekte und Themen ihres Werkes aus, die neben dem Geschlechterdiskurs ebenfalls die Chance religionsphilosophischer Rezeption einer gleichsam inspirierenden wie das eigene Denken herausfordernden zeitgenössischen Philosophin eröffnen.¹ Zudem hat Butler selbst mehrfach ihre Prägung durch ihre jüdische Herkunft und dementsprechend jüdische Traditionen in Philosophie und Ethik herausgestellt.² Der »produktiven Ir-

1 Entsprechend gibt es kaum explizit religionsphilosophische Auseinandersetzungen mit Butlers Philosophie. Zu nennen sind hier der von Ellen T. Armour und Susan M. St. Ville herausgegebene Sammelband zu Butler und Religion (Armour, Ellen T./Ville, Susan M. St. (Hg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York: 2006); Pamela Sue Andersons kritische Überlegungen zu Butler in Anderson, Pamela Sue: »Feminist Theology as Philosophy of Religion«, in: Susan Frank Parsons (Hg.): *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: 2002, S. 40-59, hier S. 48-50; und Brigitte Buchhammers Darstellung von Butlers Position, die sie allerdings aufgrund der von Buchhammer bei Butler diagnostizierten Auflösung von *sex* in *gender* kritisiert (vgl. Buchhammer, Brigitte: *Feministische Religionsphilosophie. Philosophisch-Systematische Grundlagen*, Berlin: 2011, S. 90-98). Einen ausführlichen Überblick über die theologische Rezeption bzw. Rezeptionsmöglichkeit Butlers hat Gunda Werner vorgelegt, vgl. Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: *Theologische Revue* 114 (2018), S. 179-202.

2 Vgl. z.B. Butler, Judith: »Afterwords«, in: E. T. Armour/S. St. Ville (Hg.): 2006 (im Folgenden zitiert als 2006a), S. 276-291, hier 280f.

ritation« für das religionsphilosophische Denken, die Judith Butlers Philosophie ermöglicht, möchte ich im Folgenden näher nachgehen.

1. Politik, (ethische) Praxis und das religiöse Hoffnungsversprechen auf Erlösung – hermeneutischer Horizont religionsphilosophischen Denkens

Butler hat mehrfach erwähnt, dass sie zwar nicht explizit zu Themen aus dem Bereich »Religion« arbeitet, dass sie aber gerade auch aus politischem Blickwinkel heraus durchaus Interesse an bestimmten Themen hat, die das religiöse Feld tangieren³, und dass sie sich selbst schon frühzeitig, noch vor jeglicher Auseinandersetzung mit *Gender* und Sexualität, intellektuell und politisch mit dem Thema »Religion« auseinandergesetzt hat. Hier wurde die Frage nach dem Tode Gottes in bzw. nach »Auschwitz« zu einem zentralen Moment: »Prior to any questions of gender or sexuality, there were for me questions regarding the Jewish community, its history of persecution, its methods of expelling its own, its relation to violence, and the question of what of theology could remain after the Nazi death camps«⁴. Es bleiben auch nach der Shoah existenzielle Fragen, die religiös bedeutsam sind:

»Whether one sought meaning or an alternative to meaning, asked about nihilism or whether ethical relationality bears a religious significance or whether the subject is self-made or grounded in a set of relations that precede and exceed is knowing, these questions were all made possible against the background of a religious horizon, even if no theology could be built upon such inquiry«⁵.

Butler steht hier, ohne selbst explizit religionsphilosophisch oder theologisch zu denken, in der Tradition einer Philosophie und Theologie »nach Auschwitz«, die betonte, dass einerseits bestimmte philosophische und theologische Fragen nach der Shoah nicht schlichtweg aufhören, sondern sich weiterhin, womöglich sogar umso stärker aufdrängen. Besonders deutlich wird dies im Blick auf die Theodizeefrage und damit zusammenhängend auf das Gottesverständnis bzw. auf die Frage danach, ob Gott überhaupt existiert.⁶ Andererseits ist es nicht mehr mög-

3 Vgl. ebd., S. 276; vgl. Dies.: »Ist das Judentum zionistisch?«, in: E. Mendieta/J. VanAntwerpen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: 2012, S. 102-133, hier S. 102.

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

5 Ebd.

6 Vgl. hierzu vor allem Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M.: 1987. Butler greift hier die These von der Abwesenheit Gottes sowie die These vom Tod Gottes in Auschwitz auf. Letztere wurde prominent von Richard Rubenstein vertreten (vgl. etwa Rubenstein, Richard L.: After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism, Indianapolis: 1966).

lich, nach der Shoah einfach philosophisch wie theologisch weiterzumachen wie bisher. In pointierter Weise hatte dies schon Theodor W. Adorno herausgestellt: »Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht. Die Herausforderung der überkommenen Worte; die Probe, ob Gott das zulasse und nicht zürnend eingriffe, vollstreckte an den Opfern noch einmal das Urteil, das Nietzsche längst zuvor über die Ideen gefällt hatte«⁷. Entsprechend forderte bekanntlich auch Johann Baptist Metz von der Theologie (der deutschen zumal), sich von einer vermeintlichen Unschuld zu lösen und sich von der »gefährlichen Erinnerung« an konkretes Leid und von der anamnetischen Solidarität mit den Opfern der Geschichte in ihrem Tun unterbrechen und bestimmen zu lassen, insbesondere von der Erinnerung an die Opfer der Shoah.⁸ Das Eingedenken der Opfer der Geschichte – darauf hat vor allem Walter Benjamin aufmerksam gemacht⁹ – unterbricht, dem Kommen des Messias vergleichbar, das Denken und Tun, in und durch sie bricht das Leid der Opfer der Vergangenheit in die »Jetztzeit« ein und unterbricht so die Imagination des Ziels bzw. der Vollendung der Geschichte als bloße Prolongation des Bestehenden. Die Zukunft ist damit alles andere als homogene und leere Zeit, »schlechte Unendlichkeit«, denn »[...] in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte«¹⁰ Die mit den Opfern solidarische Erinnerung lässt Denken und Handeln im Moment der Unterbrechung innehalten, »still stehen« in der Iteration des »Immer weiter so«, um so auf andere Art und Weise versöhnend und befreiend, »heilsam« wirken zu können.¹¹ Dieser Aspekt spielt auch bei Butler eine wichtige Rolle. In

7 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M.: ¹1988, S. 360. Vgl. auch ders.: »[...] es ist nach Auschwitz unmöglich, die Positivität eines Sinnes in dem Sein zu urgieren. Es ist unmöglich geworden jener affirmative Charakter der Metaphysik, den sie in der Aristotelischen und schon in der Platonischen Lehre zum ersten Mal gehabt hat. Die Behauptung eines Daseins oder eines Seins, das in sich sinnvoll verfaßt wäre und hingeordnet auf das göttliche Prinzip, wenn man sie so ausspricht, wäre wie alle Prinzipien des Wahren, Schönen und Guten, die die Philosophen sich ausgedacht haben, gegenüber den Opfern und gegenüber der Unendlichkeit ihrer Qual nur noch ein reiner Hohn« (Adorno, Theodor W.: Metaphysik. Begriff und Probleme (1965), Frankfurt a.M.: 1998, S. 160).

8 Vgl. etwa Metz, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997, Mainz: 1997, S. 169f.

9 Vgl. Benjamin, Walter: »Theologisch-politisches Fragment«, in: Ders (Hg.): Illuminationen. Ausgewählte Schriften Band 1, Frankfurt a.M.: 1977, S. 262.

10 Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders.: 1977, S. 261.

11 Vgl. in dieser Rezeptionslinie Benjamins auch Metz' berühmte Bestimmung von Religion: »Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung« (Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: ⁴1994, S. 150). Vgl. zur theologischen Bedeutung der anamnetischen Solidarität mit den »Toten und Zerschlagenen« (Benjamin) auch Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a.M.: ³2009, S. 300-310 und S. 331-355.

Referenz auf Benjamins Verständnis des Messianischen hält Butler fest, dass der Messias

»die Erinnerung an das Leiden aus einer anderen Zeit [ist], die die Politik der Jetztzeit unterbricht und neu orientiert. [...] Es ist also gleichsam ein Auseinanderbrechen der gedächtnislosen Oberfläche der Zeit, das sich auf die Erinnerung an das Leiden hin öffnet und diese zugleich in die Zukunft der Gerechtigkeit transponiert, nicht als Vergeltung, sondern als Vorstellung einer Zeit, in der die Geschichte, die mit der Geschichte der Unterdrückung deckungsgleich ist, aufhören könnte«¹².

Hinzu kommt eine Perspektive, die für jede Form einer Sinndeutung bzw. Selbst- und Weltdeutung zum Tragen kommt, die *mortal questions* reflektiert: die Perspektive der Praxis. Dies gilt umso mehr für religiöse Selbst- und Weltdeutungen, sie folgen dem Primat der Praxis bzw. entstammen dem Feld der praktischen Vernunft.¹³ Das Gleiche gilt für die Religionsphilosophie, so wie ich sie verstehe: auch sie ist nicht neutral; wie jede Wissenschaft ist sie gerade als philosophischer Diskurs von erkenntnisleitenden Interessen geprägt, sie besitzt sowohl als Philosophie als auch als theologieanaloger Diskurs über Religion politische Implikationen, und sie reflektiert aus der Perspektive eines praktischen und ethischen Interesses, weil sie über religiöse Selbst- und Weltdeutungen nachdenkt, und dies auch dann, wenn ihr expliziter Gegenstand kein unmittelbar praktischer oder ethischer ist.

Butlers philosophisches Programm entspricht meiner Ansicht nach jener Perspektive. Sie bringt die Frage nach den Mechanismen des Unterwerfungsaspekts der Subjektivierung¹⁴ hervor, nach der Unterwerfung unter konkrete Machtdiskurse, zu denen insbesondere diejenigen von Körper, Geschlecht und Begehren gehören; die Kritik an identitätslogischen Denkmustern, an einer als Souveränität missverstandenen Freiheit und einem sich primär als souverän bestimmenden Subjekt; und vor allem die Auseinandersetzung mit der Verletzlichkeit endlicher Existenz

12 J. Butler: 2012, S. 120f.

13 Entsprechend band etwa Immanuel Kant die Religion an die »Metaphysik der Sitten«, und Emmanuel Lévinas schrieb der Metaphysik, verstanden als Reflexion von Selbst- und Weltdeutungen, die »letzte Gedanken« denkt, zu: »Die Metaphysik spielt sich in den ethischen Beziehungen ab. Ohne die Bedeutung, die ihnen von der Ethik her zukommt, bleiben die theologischen Begriffe leere und formale Raster« (Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i.Br.: 1987, S. 109).

14 Der von Butler in kritischer Rezeption Louis Althusser und Michel Foucaults gebrauchte Gedanke der Subjektivierung bzw. Subjektivation impliziert sowohl den Prozess der Subjektwerdung als auch denjenigen der Unterwerfung (und deren auch subjektkonstituierende Funktion), analog zu poststrukturalistischen und alteritätstheoretischen Interpretationen des lateinischen *subiectum* bzw. griechischen *hypokeimenon* nicht primär als »Zugrundeliegendes«, sondern als Unterworfenes. Vgl. etwa Butler, Judith: Haß spricht, Berlin: 2006 (im Folgenden zitiert als 2006b), S. 44-67; Dies.: Kritik ethischer Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt a.M.: 2007, S. 17-39.

– was wiederum Wurzel einer tief empfundenen Angst und ebensolcher Trauer sein kann: »Daß wir verwundbar sind, daß andere verletzbar sind, daß wir dem Tod unterworfen sind, gerade wie es der Willkür eines anderen entspricht, sind alles Gründe für Furcht und Trauer«¹⁵. Genau daran knüpfen auch religiöse Sinn-deutungen und deren Hoffnungsversprechen auf Erlösung, Befreiung, Vollendung an. Und auch hier gibt es einen möglichen Bezug auf Butler, denn in ihrer bereits skizzierten Referenz auf Benjamins Überlegungen zum Messianischen charakterisierte sie auch die Vorstellung von Erlösung – wiewohl von ihr als eine womöglich säkularisierte Form eines Messianismus bezeichnet – und löste diese u.a. in Bezug auf das jüdische Motiv des Exils und der Diaspora aus einem teleologischen Erlösungsdenken heraus:

»Die Erlösung selbst muß als Exil ohne Wiederkehr neu gedacht werden, als Unterbrechung der teleologischen Geschichte und als Öffnung auf eine sich einander annähernde und unterbrechende Menge von Zeitlichkeiten hin. Dies ist ein – womöglich säkularisierter – Messianismus, der die Ausstreuung des Lichts, den Zustand des Exils als jene nichtteleologische Form bejaht, die die Erlösung nunmehr annimmt. Es ist mithin eine Erlösung von der teleologischen Geschichte«¹⁶.

Auf dieses Verständnis von Erlösung wird nochmals zurückzukommen sein.

2. Das gefährdete Leben, seine melancholische Disposition und die Möglichkeit religiöser Selbst- und Weltdeutung

Ein zentrales Motiv von Butlers Denken ist ihre Bestimmung des Daseins als »gefährdetes Leben« und als in seiner Verwundbarkeit von anderen abhängig.¹⁷ Diese Kennzeichnung versteht sie nicht nur als individuell, sondern als gesellschaftlich bzw. politisch: Es geht um konkrete Gewaltverhältnisse, um die konkrete Auslöschung von Menschenleben, und es geht insbesondere um das gefährdete Leben nicht meiner selbst, sondern der Anderen.¹⁸ In dieser Art und Weise ist Vulnerabilität gleichsam universal: Sie kommt einem jeglichen gefährdeten Leben zu als

15 Butler, Judith: *Gefährdetes Leben*, Frankfurt a.M.: 2005, S. 7.

16 J. Butler: 2012, S. 118.

17 Vgl. zur theologischen Rezeption des Butlerschen Vulnerabilitätsgedankens auch Kohl, Bernhard: *Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx*, Würzburg: 2017; Leidinger, Miriam: *Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit ›Verletzbarkeit‹ anhand der Christologie von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward*, Regensburg: 2018, S. 246-326. Vgl. auch die Ausführungen in G. Werner: 2018, S. 189-193.

18 Vgl. etwa J. Butler: 2005, S. 45ff.

»Verletzbarkeit, die mit dem Leben selbst entsteht«¹⁹, sowie als ein Leben, das Herrschaftsverhältnissen unterworfen ist. Diese Erfahrung ist die Wurzel der diagnostizierten Furcht und Trauer: »Es ist keineswegs so, daß Trauer das Ziel der Politik ist, doch ohne diese Fähigkeit zu trauern verlieren wir diesen geschärften Blick«²⁰. Die Vulnerabilität wird so zu einer Art Existenzial verkörperter Existenz:

»Der Körper impliziert Sterblichkeit, Verwundbarkeit, Handlungsfähigkeit: Die Haut und das Fleisch setzen uns dem Blick anderer aus, aber auch der Berührung und der Gewalt; und Körper bergen die Möglichkeit, daß auch wir selbst zur Handlungsinstanz und zum Instrument alles dessen werden. [...] Der Körper hat unweigerlich seine öffentliche Dimension. Als in der öffentlichen Sphäre geschaffenes soziales Phänomen gehört mein Körper mir und doch nicht mir«²¹.

Zu dieser »Verletzlichkeit allen Lebens« gehört auch eine besondere Erfahrung mit hinzu, nämlich die, niemals vollständig Rechenschaft über mich selbst und meine Entstehungsbedingungen ablegen zu können, und die Anerkennung, dass ich Teil eines Diskurses bin, der mich überdauern wird; man kann sein eigenes Leben durch den Diskurs nicht erlösen und nicht verlängern: »Noch während ich Antwort gebe, sind mir meine Worte genommen; ins Wort fällt mir die Zeit eines Diskurses, die nicht dieselbe ist wie die Zeit meines Lebens«²². Dies kennzeichnet Butler als eine Erfahrung der Unterbrechung – und damit als eine Erfahrung, die Sinndeutungen zu evozieren vermag, auch religiöse.

Butler zieht nun in kritischer Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds Unterscheidung zwischen (positiver) Trauer und (negativer) Melancholie eine Linie zur Melancholie. Beides, Trauer wie eine aus der puren Sorge um sich und aus der verdrängten Trauer um einen Verlust herausgetretenen und auf den Anderen bezogene Haltung der Melancholie sind nicht nur Grunddispositionen des gefährdeten Lebens, sondern ein wichtiges Potenzial für das ethische und politische Handeln, in dessen Zentrum die Verantwortung, das Besorgtsein um die Anderen steht. Die Erfahrung der »allen gemeinsamen Verletzbarkeit«²³ und die damit verknüpfte Trauer bei gleichzeitiger Sehnsucht nach Integrität und Selbstbestimmung – eine Spannung, die auch das Melancholische kennzeichnet – wird zur Möglichkeitsbedingung der Anerkennung der Anderen und zur Wurzel der Ethik.²⁴

19 Ebd., S. 48.

20 Ebd., S. 14.

21 Ebd., S. 43.

22 J. Butler: 2007, S. 51. Butler zitiert hier auch Foucault: »Der Diskurs ist nicht das Leben; seine Zeit ist nicht eure [...]« (Ebd.).

23 J. Butler: 2005, S. 47.

24 Vgl. ebd., S. 60f. Vgl. auch Butlers Bezug auf Lévinas' Überlegungen zur ethischen Aufforderung, die an mich in dem und durch das Antlitz des anderen Menschen ergeht, in: ebd., S. 154-178. Butler erweist sich darin erneut als eng mit dem durchaus melancholisch getönten

Die von Butler beschriebene Grunddisposition des gefährdeten Lebens und die damit verbundene Erfahrung von Furcht und Trauer ist nun aber nicht nur Ausgangspunkt für die Kantische Frage »Was soll ich tun?«, sondern auch für die von Kant als dem Bereich der Religion zugewiesene Frage »Was darf ich hoffen?« und damit für die in den Kontext der praktischen Vernunft eingebettete und sich an die ethische Frage anschließende Frage der Religion. Die Verletzlichkeit allen Lebens lässt dann religiöse Selbst- und Weltdeutungen aufkommen, wenn die nichtreligiösen Hoffnungsversprechen die melancholische Sehnsucht nach kontrafaktisch anmutendem Heil nicht erfüllen können, zugleich aber entweder der Verzweiflung zu entkommen versucht oder es nicht vermocht wird, das Leben und mit ihm das Schicksal nicht nur anzunehmen, sondern – wie etwa Nietzsche formulierte – zu lieben.²⁵

Auf diese Art und Weise lässt sich im Rekurs auf Butlers Überlegungen zum gefährdeten Leben zeigen, weshalb religiöse Sinn- und Weltdeutungen überhaupt entstehen, und dass sie nicht auf eine anthropologische Grundkonstante zurückzuführen sind. Religionen sind Sinndeutungssysteme, die zwar im erstpönslichen Vollzug bewussten Lebens, seiner Vermögen und seiner Erfahrungen gründen, die aber wesentlich sozialer Natur sind. Hinzu kommt hier eine Bestimmung des Vollzuges von Religion, die über das rein kognitive Überzeugt-sein von etwas oder jemandem hinausgeht. Denn wenn das gleichsam bewusste wie gefährdete Leben stets verkörpert ist, dann kommt dies auch auf dem Feld seiner Selbst- und Weltdeutungen zum Tragen, folglich auch auf dem Feld des Religiösen. Religiosität ist Haltung, Einstellung und Praxis, und das je eigene religiöse Überzeugt-sein ist mit konkreten Körperpraxen und Haltungen verbunden bzw. kommt in und durch sie aller erst auf. Religionen sind wesentlich sozial konstruierte, vermittelte Körperpraxen.²⁶ Als solche kann man sie mit Butler auch als performative

Denken Kritischer Theorie in den Bahnen Benjamins und Adornos verwandt, aber auch mit anderen »melancholisch affinen« Philosophen wie Albert Camus oder Sören Kierkegaard.

25 Vgl. zum Konnex von Melancholie und Religion aus religionsphilosophischer Perspektive auch Wendel, Saskia: »...die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit ...«. Melancholie und religiöse (Un)Musikalität bei Kierkegaard und Camus«, in: C. Hell u.a. (Hg.): Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes, Ostfildern: 2011, S. 159-171; vgl. zur spezifischen Bedeutung des Melancholischen für den christlichen Glauben in theologischer Hinsicht auch Striet, Magnus: »Warum ich immer noch Camus lese. Auch künftig«, in: C. Hell u.a. (Hg.): Glaube und Skepsis, S. 172-181; ders.: In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i.Br.: 2014.

26 Man könnte einwenden, dass Religion doch auch auf eine unmittelbare erstpönsliche religiöse Erfahrung zurückgehen, wie dies etwa William James betont hatte. Doch genau gesehen ist diese Erfahrung nicht unmittelbar, denn Erfahrung ist im Unterschied zum Erleben immer schon durch Zeichen vermittelt, und dies gilt auch für die religiöse Erfahrung. Sie ist Teil und Moment, nicht aber Ursprung religiöser Praxen und Sinndeutungen. Vgl. hierzu auch Wendel, Saskia: Religionsphilosophie, Stuttgart: 2010, S. 27-31.

Vollzüge begreifen: Sie bilden nicht nur Wirklichkeit ab, sondern sie bringen auch neue Wirklichkeit hervor, in diesem Fall nicht nur die Wirklichkeit eines sich religiös verstehenden und entwerfenden Daseins, dessen Habitus und Körperpraxen²⁷, sondern auch die religiöse Deutungspraxis selbst, die in den Akten der Performanz aufkommt. An diesem Punkt wird auch für die religionsphilosophische Reflexion das Geschlechterthema virulent. Denn performativ hervorgebracht wird kein abstraktes religiöses Subjekt, sondern ein konkret verkörpertes Selbst und damit auch Konstruktionen religiös gedeuteter wie auch in religiöse Praxen eingebetteter und in ihnen agierender Körper. Dies ist, worauf etwa Foucault aufmerksam gemacht hatte, immer auch mit Machtdispositiven verbunden, die die Körper und deren Praxen, insbesondere auch das Begehren, zu regulieren suchen.²⁸ Davon wiederum sind auch Konstruktionen von »Geschlecht« unter Maßgabe einer komplementär verstandenen sexuellen Differenz von »männlich« und »weiblich« nebst entsprechender Regulierungen und Normierungen betroffen, die vor allem auch im Feld des Religiösen wirkmächtig geworden sind.

Allerdings gibt es meiner Ansicht nach in Butlers philosophischem Denken eine Lücke, die mit ihrer Kritik des Subjektbegriffs zusammenhängt, und die auch hinsichtlich der Frage nach dem Aufkommen von Religion zum Tragen kommt. Es handelt sich um die Reflexion der Möglichkeitsbedingungen eines unbeschadet seiner sozialen Konstitution erstpersönlichen Vollzuges.²⁹ Hier ist über die »Erste-

27 Das Aufkommen eines religiösen Habitus lässt sich so nicht nur allgemein auf sozial konstituierte Körperpraxen zurückführen, wie dies schon Pierre Bourdieu getan hatte, sondern konkret auf performative Vollzüge. Auf diesen Unterschied zu Bourdieus Habituskonzept weist auch Butler selbst am Beispiel des performativen Aktes der Anrufung und Anrede hin, vgl. J. Butler: 2006b, S. 221-248.

28 Vgl. etwa Foucault, Michel: Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit Band 4, Berlin: 2019.

29 Vgl. hierzu auch meine Anmerkungen zu Butlers Subjektverständnis in Wendel, Saskia: »Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie«, in: H. Landweer u.a. (Hg.): Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie, Bielefeld: 2012, S. 315-335; Dies.: »Sexualethik und Genderperspektive«, in: K. Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg i.Br.: 2011, S. 36-56. Anders bewerten aus theologischer Perspektive etwa Gunda Werner und Anna Maria Riedl Butlers Philosophie und würdigen sie explizit auch als Subjektphilosophie etwa in anerkennungstheoretischer Perspektive (vgl. z.B. Werner, Gunda: Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Freiheitsgeschehen, Regensburg: 2016, S. 41-45; Riedl, Anna Maria: Ethik an der Grenze der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs, Paderborn: 2017, S. 18f. und S. 115ff.). Das Butler'sche Subjekt, so etwa Werner, sei handlungsfähig und ermächtigt zum Widerstand (vgl. G. Werner: 2018, S. 184). Dieser Einschätzung stimme ich vollkommen zu, allerdings fällt meines Erachtens bei Butler die Frage danach aus, was das Prinzip dieser Handlungsfähigkeit und der Anerkennungspraxis ist, denn diese entstehen ja nicht einfach aus sich selbst heraus. Weil Butler darüber nicht re-

Person-Perspektive« sowie über die Vermögen bewussten Lebens zu reflektieren, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, in kreativer Art und Weise Sinndeutungen und damit auch Religionen hervorzubringen und auf erstpersönliche Art und Weise zu vollziehen, und hier ist dann auch über das Prinzip »Freiheit« im Sinne der von Hannah Arendt so bezeichneten Kreativität zu reflektieren, über das Vermögen, einen Anfang zu setzen und neu beginnen zu können. Denn obschon religiöse Praxen nicht nur hinsichtlich ihrer Gehalte, sondern auch hinsichtlich ihres Aufkommens sozialer, diskursiver Natur sind, so ist das Prinzip ihres Aufkommens doch nicht allein im Diskursiven zu sehen. Diskurse entstehen ja nicht *ex nihilo*, sondern aus den Vermögen bewussten Lebens. Ein Grund für diese Lücke scheint mir in Butlers Verständnis des Subjektbegriffs zu liegen, das sie mit vielen teilt, die ihm kritisch gegenüberstehen. Butler setzt »Subjekt« mit dem gleichsam empirischen Selbst bzw. dem konkreten Dasein, der konkreten verkörperten Existenz gleich, »Subjekt« ist so eine ontologische Kategorie. Entsprechend kann dieses so verstandene Subjekt auch »werden«, entstehen und vergehen, und es kann auch unterworfen werden. »Subjekt« wird zum Synonym für das gefährdete, verletzbare Leben. Doch der Subjektbegriff bezeichnet in der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie nicht das Dasein bzw. verkörperte Selbst – das wäre der alltagssprachliche Gebrauch von »Subjekt« und entspräche philosophisch dem Begriff »Individuum«³⁰ –, sondern eine bestimmte Perspektive des Selbstvollzuges: die »Ich«- bzw. Erste-Person-Perspektive und die damit verbundene Singularität, »Jemeinigkeit« des Selbstvollzuges.³¹ So gesehen kann wohl das Selbst bzw. Dasein »werden« und sich diskursiv konstituieren, nicht aber »Subjekt«. Die treffend diagnostizierte Dialektik der »Subjektivierung« von Selbstwerdung und Unterwerfung des Daseins bezieht sich folglich meines Erachtens gerade nicht auf den Subjektbegriff, sondern auf denjenigen des Selbst. Allerdings gibt es einen Anknüpfungspunkt an Butlers Theorie, denn auch sie betont in Bezug auf Überlegungen Adriana Cavareros die Einzigartigkeit, die Singularität des Anderen wie meiner selbst, was zwar Butler zufolge keine Gleichheit bedeute, jedoch eine wechselseitige Gebundenheit³²; diese Singularität ist in der »Irreduzibilität des Ausgesetztseins, gerade dieser Körper zu

flektiert, formuliert sie meiner Ansicht nach auch keine Subjektphilosophie im eigentlichen Sinn.

30 Vgl. hierzu ausführlich Frank, Manfred: »Subjekt, Person, Individuum«, in: ders. u.a. (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a.M.: 1988, S. 7-28; ders.: »Subjektivität und Individualität: Überblick über eine Problemlage«, in: ders. (Hg.): Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart: 1991, S. 9-49.

31 Vgl. dazu etwa prägnant Nagel, Thomas: Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt a.M.: 1992; ders.: »Wie es ist, eine Fledermaus zu sein«, in: M. Frank (Hg.): Analytische Theorien des Selbstbewusstseins, Frankfurt a.M.: 1994, S. 135-152.

32 Vgl. J. Butler: 2007, S. 49.

sein«³³, markiert. Genau hier kommt meiner Ansicht nach das zum Ausdruck, was ich unter »Subjektivität« verstehe: die Singularität des Selbstvollzuges verkörperter Existenz. Doch diese ist eben – und das ist die Differenz zwischen Butlers Position und meinen Überlegungen – nicht einfach nur darin gegeben, dieser und kein anderer Körper zu sein, denn das wäre gleichbedeutend mit Individualität, Einzelheit, nicht aber Einzigartigkeit. Die Einzigartigkeit entspringt der Irreduzibilität des Selbstvollzuges dieses und keines anderen verkörperten Daseins, gegeben im »wie es sich für mich und keine anderen anfühlt« der Erste-Person-Perspektive, die alle meine Vermögen, Erfahrungen, Erkenntnisse, Handlungen begleitet.

Markiert »Subjekt« gemeinsam mit der als Kreativität verstandenen Freiheit das Prinzip aller Vermögen des verkörperten Selbst und seines Selbstvollzuges, so bleibt doch offen, worin dieses Prinzip sich gründet: der Grund von Subjektivität und Freiheit ist dem Erkenntnisvermögen endlicher Existenz entzogen, unverfügbar. Hier entspringen denn auch vielfältige Selbst- und Weltdeutungen, die diesen Grund unterschiedlich interpretieren und bestimmen, religiöse wie nichtreligiöse. An diesem Punkt gibt es eine erneute Gemeinsamkeit wie einen Unterschied meiner Überlegungen mit bzw. zu Butler, denn auch sie stellt heraus, dass das »Ich« sich selbst unverfügbar, enteignet ist, und dies aufgrund seiner gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen, die sich niemals vollständig erklären und aufklären lassen.³⁴ Grund der Unverfügbarkeit ist Butler zufolge die Relationalität des Selbst.³⁵ Ich denke dagegen, dass über diesen Aspekt hinaus die Unverfügbarkeit meiner selbst auch darin zu sehen ist, dass mir der Grund meiner Subjektivität, also der Möglichkeit des Vollzuges meiner Existenz unter der Perspektive der Ersten Person, letztlich entzogen ist. In dieser Hinsicht bin »ich« mir einerseits in formaler Hinsicht darin, dass meine verkörperte Existenz eben »je meine« ist, ganz zu eigen, andererseits aber bin »ich« darin immer auch schon über »mich« hinaus und »mir« unverfügbar, meinem Denken, Wollen und Handeln entzogen. Das singuläre Moment des Selbstvollzuges ist unverfügbar und unverlierbar zugleich, bis in die Augenblicke des mir selbst Entrissen-werdens, des Ekstatischen, der Selbsttranszendierung hinein. Und auch die stärkste und endgültige Form der Enteignung meiner selbst, der Tod, ist genau im Moment des mir Enteignet-werdens durch den Tod »je meines«, denn es kann niemand anderes an meine Stelle treten, und niemand anderes weiß, wie es sich anfühlt, zu sterben.

Wichtig erscheint es mir also, im Rekurs auf die Prinzipien Subjektivität, verstanden als »Jemeinigkeit« des Vollzuges verkörperter Existenz, und Freiheit, verstanden als Vermögen zum Neubeginn, gerade auch im Feld des Religiösen einen »Spielraum des Verhaltens« im Diskurs und dessen Subjektivierungsmechanismen

33 Ebd.

34 Vgl. ebd., S. 15, S. 30 und S. 57.

35 Vgl. ebd., S. 30.

bestimmen zu können, der religiöse Einstellungen und Praxen deutlich von einer rein heteronomen Haltung der Unterwerfung unter göttliche wie menschliche Autoritäten abgrenzt.³⁶ Hier kommt der Aspekt einer Handlungsmacht zum Tragen, die auch das Potenzial der Gegenmacht in sich trägt, eine Handlungsmacht, die auf performative Art und Weise wirkt und sich so auch subversiv, widerständig auswirken kann, und dies dann, wenn sie nicht lediglich auf der Ebene des Individuellen verbleibt, sondern vergesellschaftet ist. Es zeigt sich, dass Butler selbst in ihrem Performativitätsverständnis von solch einem Verständnis der Freiheit als »Macht zu handeln« und als Kreativität zehrt, das Hannah Arendt entworfen hatte.³⁷ Nicht von ungefähr wird Arendt ja auch von Butler häufig zitiert, ohne dann aber selbst nochmals Freiheit als Prinzip eigens zu bestimmen.

3. »Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben!«³⁸ – Das spezifische Hoffnungsversprechen religiöser Selbst- und Weltdeutungen

Religionsphilosophisches Denken fragt nun aber nicht nur nach der Möglichkeit des Aufkommens religiöser Selbst- und Weltdeutungen, sondern auch nach deren Bestimmungen, nach ihrer spezifischen Differenz im Vergleich zu nichtreligiösen Sinndeutungspraxen. Es gibt Stimmen, die diese Unterscheidung zwischen religiösen und nichtreligiösen Deutungen hinterfragen³⁹, und auch Butler deutet Skepsis an dieser Unterscheidung an, allerdings, so wie ich es verstehe, weniger aus der Perspektive »religiös Musikalischer«, die auf die Bedeutung ihrer religiösen Überzeugungen im Feld der Öffentlichkeit dringen, sondern aus der Perspektive derjenigen, die sich wohl kulturell einer religiös geprägten Tradition zurechnen, ohne aber selbst gläubig zu sein:

36 Aus diesem Grund sehe ich nur eine begrenzte Möglichkeit der Anknüpfung an eine alteritätstheoretische Position, wie sie etwa Lévinas vorgelegt hat, auf den sich Butler des Öfteren affirmativ bezieht. Denn in dieser Position wird meines Erachtens die Freiheit sowohl im Sinne kreativer Handlungsmacht jenseits von Souveränität als auch im Sinne einer von purer Autarkie sich unterscheidenden Autonomie unterbestimmt. Vgl. zum Freiheitsverständnis im Kontext religiöser Selbst- und Weltdeutung ausführlich Wendel, Saskia: »Cöttliche und menschliche Freiheit – (wie) geht das zusammen?«, in: K. v. Stosch u.a. (Hg.): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn: 2019, S. 225-251.

37 Vgl. etwa Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: ¹¹2013.

38 Marcel, Gabriel: Geheimnis des Seins, Wien: 1952, S. 472.

39 Vgl. etwa Charles Taylor, der von einer tiefen Amalgamierung von säkularen und religiösen Traditionen ausgeht und die strikte Unterscheidung beider als »Aufklärungsmythos« kritisiert, in dessen Zentrum die »Fixierung auf Religion« als Spezialfall stehe (vgl. Taylor, Charles: »Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus«, in: E. Mendieta/J. VanAntwerpen (Hg.): 2012, S. 53-88).

»Wir machen [...] einen Fehler, wenn wir Religion mit Glauben gleichsetzen und den Glauben dann an bestimmte Arten spekulativer Behauptungen über Gott knüpfen – eine theologische Annahme, die nicht immer funktioniert, wenn es darum geht, religiöse Praktiken zu beschreiben. Ein solcher Versuch, zwischen dem kognitiven Status von religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen zu unterscheiden, übersieht den Umstand, daß Religion sehr oft als Matrix der Subjektbildung fungiert, als eingebettetes Bezugssystem von Wertungen sowie als Form der Zugehörigkeit und der verkörperten sozialen Praxis«⁴⁰.

Butler weist meines Erachtens zu Recht darauf hin, dass religiöse Traditionen auch auf diejenigen subjektkonstituierend einwirken, die keinen Glauben besitzen, also vorderhand als säkulare Existenz gelten, jedoch sublim religiös geprägt sind. Sie beschreibt quasi das Phänomen einer biographisch, durchaus auch konventionell begründeten kulturellen Gebundenheit an Religionen, bezieht sich dabei auf ihre eigene jüdische Herkunft und die kulturelle, gesellschaftliche und soziale Funktion und Bedeutung des Judentums. Wer dieses Phänomen negiert oder stillschweigend übergeht, exkludiert nicht nur diejenigen, die sich so verstehen wie geschildert, sondern blendet eine wichtige Facette des konkreten Auftretens von Religion aus.

Es ist aber zu fragen, ob es nicht trotz des genannten Aspekts der Zugehörigkeit zu religiösen Traditionen wichtig ist, zwischen religiösen und nichtreligiösen Selbst- und Weltdeutungen zu unterscheiden und dabei Kriterien für diese Unterscheidung zu nennen. Denn wenn diese Unterscheidung unterbleibt, wird *erstens* gar nicht deutlich, welche Phänomene wir aus welchen Gründen als »religiös« bezeichnen; letztlich ist dann alles und nichts religiös, die Bezeichnung »religiös« wird arbiträr, und die Reflexion über Religion eigentlich überflüssig, weil der Reflexionsgegenstand und die unterscheidenden Analysekatégorien verdunsten.⁴¹ *Zweitens* ist vor dem Hintergrund unterschiedlicher empirischer Studien zu religiösen wie säkularen Einstellungen nicht zu bestreiten, dass es nicht wenige Menschen gibt, die sich als religionslos und in diesem Sinne als säkular verstehen, und im Blick auf sie hat die Unterscheidung zwischen religiöser und nichtreligiöser Selbst- und Weltdeutung ihre tiefe Berechtigung.⁴² Die von Butler beschriebe-

40 J. Butler: 2012, S. 105. Vgl. zu Butlers Verhältnisbestimmung von »säkular« und »religiös« auch G. Werner: 2018, S. 184f.

41 Vgl. hierzu auch Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkulär, Paderborn: 2010, S. 150-155.

42 Vgl. hierzu etwa am Beispiel der Schweiz und Deutschlands die Studien von Stolz, Jörg/Könemann, Judith u.a.: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un)Glaubens, Zürich: 2014; Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Yendell, Alexander: »Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch?«, in: P. Siegers u.a. (Hg.): Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS, Wiesbaden: 2019, S. 123-153; ders.: »Konfessionslose – das ›Residual‹ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?«, in: Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), S. 12-31.

nen »Kulturreligiösen« besitzen unbeschadet ihrer persönlichen Nichtgläubigkeit noch eine Offenheit gegenüber religiösen Traditionen, die die Areligiösen nicht mehr haben, weil ihnen jegliche Kenntnis und Bezogenheit zu diesen Traditionen fehlt, auch aufgrund sozialer, diskursiver Prägung durch ein areligiöses familiäres und/oder gesellschaftliches Umfeld. Nur weil also die »Kulturreligiösen« den binären Code religiös/säkular produktiv unterlaufen, und nur weil es zweifelsohne individuelle wie (zivil-) gesellschaftliche Amalgamierungen und Dispersionen im Bereich religiös/säkular gibt, folgt daraus nicht, dass dieser Code seinen Sinn verliert. *Drittens* schließlich ist die Differenzierung religiös/nichtreligiös nicht nur eine auf der kognitiven Ebene wirksame Unterscheidung; sie betrifft in umfassender Art und Weise die ganze Existenzweise und Lebensführung, schließt also gerade auch habituelle Einstellungen und sozial eingebettete Körperpraxen mit ein.

Geht es dann aber um die Bestimmung der spezifischen Differenz des Religiösen, so wird man hier zum einen darauf verweisen können, dass religiösen Praxen »glauben« zugrunde liegt, und dies in der Doppelstruktur von einer erstpersonlichen formalen Einstellung, die man mit »vertrauen« kennzeichnen kann (*faith*), und materialen Überzeugungen und Handlungen (*belief*), auf die sich das Vertrauen bezieht, und die wiederum die vertrauensvolle Haltung material bestimmen. »Glauben« ist keineswegs mit Religion deckungsgleich, es kann auch nichtreligiöse Haltungen und Einstellungen geben, denen kein sicheres Wissen zugrunde liegt, und die auf Glauben im Sinne von Vertrauen basieren: Nicht jeder Glaube ist schon religiös, doch jede religiöse Einstellung ist mit »glauben« verknüpft.⁴³ Was aber kennzeichnet dann den spezifisch religiösen Glauben?

Unbeschadet des unhintergehbaren Auftretens von Religion im Plural – es gibt keine »Religion an sich« in oder hinter den mannigfaltigen religiösen Praxen – lassen sich doch einige Momente nennen, die religiöse Praxen charakterisieren – und dabei lässt sich an einige Gedanken Butlers anknüpfen. Ich gehe davon aus, dass religiöse Selbst- und Weltdeutungen auf ein Unbedingtes bezogen sind, auf das man sich in unterschiedlicher Art und Weise ontologisch, kosmologisch, epistemologisch, ethisch bezieht, und das wiederum unterschiedlich inhaltlich bestimmt wird, theistisch, nichttheistisch oder in einer Verknüpfung theistischer und nichttheistischer Beschreibung. Zur spezifischen Differenz des Religiösen gehört also keineswegs der Glaube an Gott oder an Götter, wohl aber der Bezug auf Unbedingtes.⁴⁴

43 Vgl. hierzu etwa S. Wendel: 2010, S. 74-85.

44 Vgl. ebd., S. 49-63. Häufig wird als zentrales Charakteristikum von Religion der Bezug auf Transzendenz genannt. Dieser Begriff erscheint mir allerdings zu unspezifisch, da auch andere Menschen, ein anderer geschichtlicher Zustand, ja die Welt überhaupt ein »Mehr« bzw. »Darüber hinaus« des Selbstvollzuges sein können, und diese sind dadurch, dass sie solcherart eine Transzendenz darstellen, noch nicht religiös qualifiziert. Wenn man den Transzendenzbegriff ins Spiel bringen möchte, wäre wohl Thomas Luckmanns Begriffsprägung »große

In jenem religiösen Bezug auf Unbedingtes kommen nun zwei Aspekte zum Tragen, die auch Butler stark macht: die Verletzlichkeit, Ausgesetztheit und Enteignung des Daseins und die performativen Vollzüge seiner verkörperten Existenz.⁴⁵ Das sich religiös entwerfende Selbst deutet sein gefährdetes Leben nicht nur per se als endlich, verletzlich und darin unbeschadet seiner Freiheit als von anderen abhängig, auf die es bezogen ist, sondern als – mit Friedrich Schleiermacher gesprochen – »schlechthinnig abhängig« von einem Unbedingten, dem es sich sowohl in seinem Aufkommen wie in seinem Vollzug verdankt. Zwar kommt jenes religiöse Gefühl »schlechthinniger Abhängigkeit« anders als von Schleiermacher behauptet nicht unmittelbar im Vollzug des Selbstbewusstseins auf, sondern ist Teil diskursiver Deutungsprozesse in Bezug auf konkrete Erfahrungen des gefährdeten Lebens. Dennoch aber charakterisiert die »schlechthinnige Abhängigkeit« das Verhältnis, in das sich ein Dasein zu einem Unbedingten stellt, das es als Grund seiner selbst und des ganzen Universums deutet; eine Abhängigkeit, die seine Freiheit keineswegs leugnet oder minimiert, aber diese ebenso wenig als selbstursprünglich ansieht wie seine gesamte Existenz. Und darin begreift es sich als nicht-souverän. Es kommt hier aber auch noch ein anderer Aspekt der Vulnerabilität zum Tragen, den Butler auch herausstellt: die Offenheit, Empfänglichkeit bzw. die Fähigkeit, sich einem Anderen gegenüber zu öffnen.⁴⁶ Religiös wird dies dann virulent, wenn sich dieses Sich-Öffnen-können gegenüber einem Unbedingten ereignet, zu dem man sich in Relation setzt; wenn das »Außer sich sein« und das »Sich in einem Anderen Verlieren-können« eine Bewegung der Selbsttranszendierung auf ein »Mehr« hin darstellt, das den Charakter des Unbedingten trägt.⁴⁷

Transzendenz« am ehesten mit dem Begriff des Unbedingten vergleichbar und dazu geeignet, die spezifische Differenz des Religiösen zu qualifizieren.

- 45 Vgl. hierzu auch Jacobs, Brienne: *Embodying Solidarity. Subjectivity in a Political Ecclesiology* after Johann Baptist Metz and Judith Butler, Fordham: 2017.
- 46 Butler verweist darauf, dass Vulnerabilität keinesfalls nur einseitig als Verletzlichkeit verstanden werden darf. Vgl. hierzu Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Macht der Versammlung*, Berlin: 2016, S. 195.
- 47 »Dass wir uns in einem anderen verlieren können, dass uns unsere taktilen, motilen, visuellen, olfaktorischen oder auditiven Fähigkeiten über uns selbst hinausführen, liegt daran, dass der Körper nicht an seinem Platz bleibt und dass derlei Enteignung den Körpersinn ganz allgemein kennzeichnet« (Ebd.). Das Sich-Öffnen Unbedingtem gegenüber kann so einerseits in der konkreten Lust und im Begehren sich ereignen, die sich in der Begegnung mit anderem verkörperten Dasein vollzieht bzw. durch dieses ausgelöst wird. Es kann aber andererseits auch in bestimmten spirituellen »Techniken des Selbst« und der Selbsttranszendierung sich vollziehen, die man gemeinhin mit mystischen Erfahrungen affektiver Art, mit *ekstasis* und *raptus* verbindet. Man könnte hier eine Linie zu Butlers an Althusser anknüpfende Überlegungen zur Konstitution des Subjekts durch die göttliche Macht der Benennung und durch den göttlichen Ruf und die souveräne Macht der göttlichen Stimme ziehen (vgl. J. Butler: 2006, S. 56f.), und so das Verhältnis zu Gott bzw. zum Unbedingten als Unterwerfungsverhältnis, als strikt heteronomes Verhältnis von Anruf und Entsprechung, Aufforderung und

Die Dialektik der Subjektivierung wird solcherart der religiösen Selbst- und Weltdeutung eingeschrieben: Einerseits verdankt sich Dasein einem Unbedingten und ist von ihm abhängig. Andererseits vermag sich das religiöse Selbst gerade auch in Relation zu jenem Unbedingten, das es als Wovonher wie Woraufhin seiner Existenz auffasst, zu entwerfen. Dies geschieht wiederum im Blick auf herrschende religiöse Diskurse, denn Religiosität vollzieht sich nicht in diskurs- und machtfreien Räumen, kann sich aber zu dem, was ihr vorgegeben ist, frei verhalten, d.h. auch: performativ agieren: zustimmend, ablehnend, verändernd – und dies in Form vielfacher, unterschiedlicher Körperpraxen, die das gefährdete Leben unter eine religiöse Deutung stellen bzw. solche Deutungen hervorbringen.

Der Aspekt der »schlechthinnigen Abhängigkeit« aller Existenz ist allerdings nur die eine Seite religiöser Selbst- und Weltdeutungen, die andere stellt sich mit Blick auf den Existenzvollzug ein, *in concreto* mit dem skizzierten melancholisch getönten Blick auf die Spannung dieses Vollzuges zwischen Glück und Trauer, Lust und Leid, Natalität und Mortalität. Das erinnerte wie erfahrene Leid der Opfer der Geschichte motiviert religiös Gestimmte einerseits zu Klage und Anklage, zu Verzweiflung, Furcht und Trauer, andererseits aber auch zum Vertrauen auf das Versprechen auf Heil und Erlösung. Zur religiösen Disposition gehört der Glaube an ein Heilsversprechen hinzu, auch wenn dessen Verständnis höchst unterschiedlich ausfällt. Das Unbedingte wird eben nicht nur als Grund des Aufkommens allen Lebens verstanden, sondern auch als dessen Ziel. Hier scheint sich eine Differenz zu Butler anzudeuten, die ja wie erwähnt die teleologische Vorstellung von Erlösung kritisiert hatte. Doch genau besehen wird meiner Ansicht nach von Butler primär die Vorstellung kritisiert, dass das Ziel der Geschichte die ununterbrochen fortschreitende Verlängerung des Bestehenden ist. Dieser »Fortschritt« der Geschichte, womöglich verknüpft mit der Hegelianischen Idee der Selbstvervollkommnung des Absoluten in der Geschichte, negiert, worauf ja schon Benjamin in seinen Gedanken zum »Engel der Geschichte« hingewiesen hatte⁴⁸, das vergangene Leid; die Toten blieben tot, und Vollendung geschähe auf ihre Kosten. Was aber, wenn die erhoffte Erlösung nicht im Modus der sich vollendenden »fragwürdigen Kontinuität der Gegenwart zusammen mit ihrem Gedächtnisverlust«⁴⁹ geschähe, sondern

Gehorsam zeichnen – und Gottes Anruf als verletzende Handlung. Doch hier handelte es sich um die Projektion des »souveränen Selbst« auf Gott und das Missverständnis des göttlichen Rufs als Befehl eines zu Gott hypostasierten Souveräns, zu dem das Narrativ des Anrufs und der Aufforderung verführt, abgesehen von der Konstruktion Gottes als verletzender, Gewalt ausübender Herrscher, die das Problem der Theodizee aufwirft. Sich abhängig, verletzlich zu fühlen, und sich einem anderen hin zu öffnen, impliziert dagegen weder notwendigerweise ein Herrschaftsverhältnis von Zwang und Gehorsam noch die Preisgabe eigener Autonomie.

48 Vgl. W. Benjamin: 1977, S. 255.

49 J. Butler: 2012, S. 121.

in einem performativen Akt der Unterbrechung? Und nicht in der Intervention eines göttlichen Souveräns, sondern in den vielfachen performativen Vollzügen des gefährdeten Lebens selbst, das eine neue Wirklichkeit ins Leben ruft? Denn performativ zu handeln heißt ja, wie Butler selbst schreibt, machtvoll zu handeln, bedeutet »die Macht, eine neue Situation zu erzeugen oder eine Reihe von Wirkungen in Gang zu setzen«⁵⁰. Was, wenn das erhoffte Heil nicht erst am Ende der Zeit anbräche, sondern schon jetzt, »mitten unter uns«, anfänglich als Wirklichkeit gesetzt würde, und so alles andere darstellt als billige Jenseitsverröstung? Wenn es nicht als notwendiger Geschichtsverlauf vorgestellt würde, sondern als Moment des freien Vollzugs des Daseins? Wäre Erlösung dann nicht auch im engeren Sinn als nichtteleologisch verstanden und so das Motiv des Messianischen hineingenommen, das Butler in Bezug auf Benjamin und Arendt stark macht? Und entspräche sie dann nicht dem, was Butler als eine »Offenbarung, die dem Geheimnis gerecht wird«⁵¹ bestimmte: »Sie versucht [...], der Fragmente der Vergangenheit, die in die Gegenwart einbrechen und dort vorläufig greifbar werden, habhaft zu werden und mit ihr zu arbeiten«⁵²? Dem entsprechend wären auch im Erlösungsgeschehen die Wunden nicht unsichtbar gemacht, das Fragment keineswegs zu harmonischer Ganzheit zusammengefügt, das Leid nicht einfach aufgehoben im »Werden zu sich« eines Absoluten, sondern bliebe im versöhnten Zustand im Modus der Erinnerung präsent und entspräche dennoch der »[...] Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre«⁵³.

Im Blick darauf lässt sich nochmals an den hermeneutischen Horizont von Politik und Ethik anknüpfen: Das religiöse Hoffnungsversprechen besitzt unweigerlich ethische und vor allem auch politische Implikationen, eben weil es für das Hier und Jetzt einen Trost ohne Vertröstungsideologie zu geben sucht. Dann aber kommt für diejenigen, die ihr Leben religiös deuten, jenes Hoffnungsversprechen auch im Feld des Politischen zum Ausdruck, und es wird dann gerade auch in denjenigen Handlungen antizipiert, die Butler »die performative Macht der Versammlung«⁵⁴ nennt.⁵⁵ In der gemeinsamen körperlichen Inszenierung, der pluralen Form von Performativität⁵⁶, wird etwas kundgetan – in unserem Fall die Hoffnung auf die erlösende Unterbrechung des Bestehenden –, und zugleich mitten im Bestehenden etwas neu begonnen, momenthaft neue Wirklichkeit gesetzt. Dies geschieht jedoch nicht in Bezug auf allgemeine Vorstellungen von »Heil«, »Versöhnung« usw., und

50 J. Butler: 2016, S. 42.

51 J. Butler: 2012, S. 120.

52 Ebd.

53 T. W. Adorno: ⁵1988, S. 395.

54 J. Butler: 2016.

55 Vgl. hierzu auch G. Werner: 2018, S. 198–202.

56 Vgl. J. Butler: 2016, S. 16.

auch nicht in einem separierten Bereich des vom »Profanen« getrennten »Sakralen«, nicht allein in kultischen oder liturgischen Körperpraxen, zumal diese ohne Bezug zum Politischen und den gesellschaftlich wirksamen Machtdiskursen, denen sie immer schon zugehören, entleerte, ausschließlich selbstreferentielle Handlungen wären. Das Hoffnungsversprechen wird vielmehr in einem Geschehen performativer Versammlung ins Leben gerufen, das »den Körper in die Mitte des politischen Feldes rückt und das in seiner expressiven und bezeichnenden Funktion eine leibliche Forderung nach lebenswerteren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen darstellt, die nicht mehr durch von außen auferlegte Formen der Prekarität erschwert werden«⁵⁷. Darin wird erneut deutlich, dass die »Verletzlichkeit allen Lebens«, die den hermeneutischen Horizont auch religiöser Selbst- und Weltdeutung darstellt, nie nur rein individuell, sondern universal und darin auch politischer Natur ist, und auch die Performanz ist kein nur auf das einzelne verkörperte bewusste Leben begrenztes Geschehen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die Körperpraxen derjenigen, die sich versammeln, in der Regel nicht explizit religiös codiert sind; nicht die Handlung der Körper, die sich entsprechend o.g. leiblicher Forderung im öffentlichen Raum versammeln, ist per se schon religiös, sondern die Motivation derjenigen, die sie ausüben. Die Handlungen der Religiösen unterscheiden sich hier allerdings in keiner Weise von denjenigen der Nichtreligiösen, die sich in der Mitte des politischen Feldes »widerständig« versammeln.

Ist also das Hoffnungsversprechen auf Erlösung zwar ein spezifisch Religiöses, so sprengt die von Butler entworfene »Performativität der Versammlung der Körper« den Unterschied zwischen religiöser und nichtreligiöser Selbst- und Weltdeutung auf. Die Unterscheidung zwischen säkular und religiös wird keineswegs aufgelöst, und sie tritt auch weiterhin auf der Ebene der Handlungsmotivationen zutage, aber sie spielt auf der konkreten politischen Handlungsebene keine Rolle.⁵⁸ Die religiöse Konnotation der Hoffnung führt daher keineswegs zur Separierung religiös Eingestellter von säkular Eingestellten, im Gegenteil versammeln sich beide in der »leiblichen Forderung nach lebenswerten Bedingungen« und schließen sich nicht wechselseitig aus. Denn beide eint die »Sehnsucht danach, daß es bei dem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleiben soll«⁵⁹, erwachsen aus der Erfahrung des gefährdeten und in so vielfacher Weise verletzlichen Lebens, die Judith Butler so nachdrücklich ins Zentrum ihres philosophischen

57 Ebd., S. 19.

58 Vgl. zu dieser Bestimmung der Bedeutung religiöser Überzeugungen in Feld der Öffentlichkeit auch ausführlich Breul, Martin: Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn: 2015.

59 Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften 7, Frankfurt a.M.: 1985, S. 350ff.

Denkens stellt. Max Horkheimer zufolge begründet diese Sehnsucht eine Solidarität, die in undogmatischer Weise auch theologische Momente enthält.⁶⁰ In dieser Perspektive kann man sich auch über Unterschiede hinweg gemeinsam einer (Religions-)Philosophie widmen, die sich so versteht, wie Adorno es für eine »Philosophie nach Auschwitz« einforderte:

»Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektive zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an«⁶¹.

60 Vgl. ebd., S. 231f.

61 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: 221994, S. 333f.