

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Wer ist WIR?
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

Feministische Dekonstruktion des „Wir“ – oder weswegen Desintegration ein Impuls sein könnte

Abstract

Die Konstruktion eines „Wir“ als politischer Akteur ist in den feministischen Theorien ab den späten 1960ern als möglicher Ort der Diskriminierung und des Ausschlusses von Frauen entlarvt worden. Die sich bildenden Frauengruppen und Frauenorte wurden ab den 1990ern jedoch ebenfalls als Orte des Ausschlusses kritisiert – sowohl von den Gender Studies als auch den Queer Studies und der Critical Race Theory. Wird auf das Subjekt „Frau“ verzichtet, so der Vorschlag Judith Butlers, stellt sich direkt die Frage nach den Möglichkeiten politischen und gesellschaftlichen Widerstands gegen Diskriminierung und Marginalisierung. Hier eröffnet der Gedanke der Desintegration und der Radical Diversity die Möglichkeit der Bündnisse, die sich nicht auf identitätspolitische Konstruktionen beziehen. Diese Theorien und ihre Rezeptionen werden zudem in den Kontext der Theologien gestellt und reflektiert.

The construction of a „we“ as a political actor has been exposed in feminist theories since the late 1960s as a possible site of discrimination and exclusion of women. From the 1990s onwards, however, the women's groups and women's spaces that emerged were also criticized as places of exclusion – by gender studies, queer studies and critical race theory. If the subject „woman“ is dispensed with, as Judith Butler suggests, the question of the possibilities of political and social resistance against discrimination and marginalization arises directly. Here, the idea of disintegration and radical diversity opens up the possibility of alliances that do not refer to identity-political constructions. These theories and their reception are also placed in the context of theologies and reflected upon.

Das „Wir“, welches aus diversen und prekären Körperlichkeiten entsteht, hat keine eindeutige Identität. Dies trifft sich mit feministischen, gendertheoretischen und queeren Ansätzen, von denen einige hier vorgestellt werden. Es wird aber auch – von der anderen Seite der Medaille her – gespiegelt von Kübra Gümüsays Beobachtungen über Gruppen der Benennenden und Benannten, die deswegen hier eigens vorgestellt werden. Wird das Wir, das ist Thema des Beitrags, dekonstruiert, werden neue Probleme und Fragen hervorgerufen: Wenn es kein „Wir“ mehr geben sollte, wie ist dann Widerstand möglich? Selbst wenn der Widerstand als Gruppe, die durch Zugehörigkeiten definiert wird, infrage steht, sieht Judith Butler als eine*r der Kritiker*innen der „Wir“-Konstruktion mehr Gefahren als Chancen in einer „Wir“-Konstruktion, insbesondere wenn diese auf bestimmten Kriterien oder Identitäten beruhen soll. Feministisch gesprochen: Butler stellt selbst das Subjekt „Frau“ als Ausgangspunkt für eine Gruppenidentität infrage, und sei sie auch in noch so kritischer Absicht gedacht (Butler 1995, 50). Zu sehr sind „Wir“-Identitäten und Konstruktionen mit Ausschlüssen verbunden, zu wenig sieht Butler einen Gewinn in einem Subjekt „Frau“. Diese erste Kritik am Wir

macht deutlich, dass eine Dekonstruktion eines „Wir“ aus feministischer Perspektive weit über diese Perspektive hinausgehen sollte, weswegen ich im Folgenden mehreren Dekonstruktionen nachgehen möchte, die sich in gewisser Weise voneinander distanzieren, sich gegenseitig kritisieren oder sich als Erweiterung verstehen. Ich werde den Fokus auf die Anliegen der Gender Studies in ihren kritischen Analysen und Dekonstruktionen richten. Hierbei orientiere ich mich sowohl an Judith Butlers Arbeiten als auch an (frühen) einschlägigen theologischen Rezeptionen.

1. Dekonstruktionen und Differenzen zwischen Feminismus und Gender Studies

Die Frauenforschung unterscheidet drei Wellen der Bewegung (Ammicht Quinn 2012, 363).¹ Die erste Welle, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts die bürgerlichen und proletarischen Frauen aktivierte (Pemsel-Maier 2013, 13–30), hatte sich vor allem den Zugang von Frauen zum Studium und zur Wahl zum Ziel gesetzt (Degele 2008, 30). Die zweite Frauenbewegung, die sich nach 1968 zusammenschloss, stellte die eigenen Erfahrungen ‚als Frau‘ in den Mittelpunkt. Unterstützt durch die sexuellen Veränderungen und die politischen Aufbrüche, wurden Erfahrungen von Frauen als spezifisch andere Erfahrungen betont und für Frauen eigene Räume und Rechte erkämpft. Die dritte Welle fügt in die Gruppe ‚der‘ Frauen Differenzen ein und hinterfragt das Konzept von *Sex* und *Gender*. Dies geht Hand in Hand mit den sich etablierenden Gender- und Queer Studies (Ammicht Quinn 2012, 364f.), die sich auch im deutschsprachigen Universitätsystem seit den 1990er-Jahren etablieren (Bergmann et al. 2012, 9; Laubach 2017, 12). Die Rollenmuster, Normierungen sowie die inkludierten Ausschlüsse einer vorgefundenen heterosexuellen Ordnung werden seitdem infrage gestellt. Deswegen machen Gender Studies „den verborgenen Geschlechterdiskurs als Basis der gesellschaftlichen Ordnung sichtbar“ (Bergmann et al. 2012, 9). Aus den Gender Theorien entsteht die Queer-Bewegung, die ebenfalls politische Aktivitäten und Ziele gerade nicht auf einer „gefühlten Gemeinsamkeit“ erreichen will, die auf der Grundlage von *Sex*, *Gender* oder der sexuellen Orientierung entstehe (Degele 2008, 31).

Die für die Gender- und Queer Studies grundlegende Differenz zwischen *Sex* und *Gender* ist bereits in der feministischen Theorie seit den 1970er-Jahren gebräuchlich (Degele 2008, 67). Allerdings geht die Differenzierung ursprünglich auf die medizinische Forschung in der Intersexualität zurück. Diese wurde von dort aus in die feministische Reflexion aufgenommen und bot hier die Möglichkeit, grundlegender über Geschlecht nachzudenken. Konkret war es nun möglich, die Kausalzusammenhänge zu dekonstruieren, in denen aus einem biologischen Geschlecht ein spezifisches *Gender* folgt. Mit der Differenz war der Weg versperrt, von so etwas wie ‚natürlicher‘ Männlichkeit oder

¹ Dies ist in Teilen die verkürzte Fassung des Handbuchartikels „Gender Studies“ im Handbuch interkulturelle Theologie (Werner 2024a). Der Artikel wurde um weitere Themen ergänzt.

Weiblichkeit zu sprechen. Die Konsequenz dieser Differenzierung führte aber gerade dazu, dass insbesondere Gender- und Queer-Theoretiker*innen nicht länger das Subjekt „Frau“ in den Mittelpunkt stellten. Gab es noch einen gemeinsamen Nenner mit der feministischen Bewegung? Diese Debatte besteht bis heute.

2. Judith Butler und Gender Studies als akademische Disziplin

Die seit den 1990er-Jahren entstehenden Gender Studies und ihre Verortung an Universitäten werden durch die Veröffentlichungen von Judith Butler in ihrer kritischen Reflexion auf Kategorien beschleunigt. In den beiden ersten Büchern „Gender Trouble“ und „Bodies that Matter“ (Butler 1990/1991; Butler 1993/1997) vertritt Judith Butler die These, dass auch das biologische Geschlecht sozial konstruiert ist (Heimerl 2015, 97–102; Pemsel-Maier 2013, 25). So wenig Judith Butler das Vorhandensein des Körpers – so die ersten Kritiker*innen (Benhabib 1993, 9–30) – leugnen will, so entschieden weist Butler darauf hin, dass die bisher zugrundeliegenden Kategorien, zum Beispiel Frau und weiblich, sich nicht gegenseitig definieren können (Degele 2008, 105). Anders gesagt: Auch die Anatomie, weil sie sozial normiert ist und sozialen Konstruktionen unterliegt, schreibt die gesellschaftlichen Machtverhältnisse mit ihren Geschlechternormen fest. Theresa Heimerl fasst die Kritik süffisant zusammen: „Natürlich ist die Philosophin nicht so dumm zu leugnen, dass sich in der Regel und je nach Ausprägung des sogenannten Gössegürtels unter der Dusche anatomische Differenzen erkennen lassen. Was Butler postuliert, ist die kulturell bedingte und durchaus variable Interpretation dieser Duscherkenntnisse“ (Heimerl 2015, 98f.). Geschlecht ist damit aber gerade „keine vordiskursive anatomische Gegebenheit“ (Butler 1991, 26), sondern auch Sex ist durch kulturelle Diskurse erzeugt. Deswegen ist auch der anatomische Geschlechtsunterschied konstruiert und gehört dementsprechend dekonstruiert. *Gender* ist in der Konsequenz eine „wiederholte Stilisierung des Körpers“ (Butler 1991, 60). Dies ist aber genau der Ausgangspunkt für jede Form der Identitätspolitik. Denn so wie es nicht mehr möglich ist, von ‚der‘ Frau aufgrund biologischer Voraussetzungen zu sprechen, ist es auch nicht mehr möglich, von einer Identität „Frau“ auszugehen, die für eine Gruppenidentität fundierend sein könnte. Nicht nur das Geschlecht eignet sich nicht für eine „Wir“-Konstruktion, die Idee des Subjekts ist hierfür auch viel zu fragil. Denn Subjekte, so Butler, werden stets nur durch Unterwerfung unter die Normen von Diskursen gebildet und sind als solche postsouveräne Subjekte (Butler 1995, 50; Werner 2018). Butler betont allerdings auch, dass es gerade die Dekonstruktion des Subjekts des Feminismus ist, die – weil diese Dekonstruktion als Kritik verstanden wird – den Horizont eröffnet, um durch Vielfalt der Bedeutungen von den radikalen und sogar rassistischen Ontologien wegzukommen.

Besonders deutlich wird dies bei den Queer Studies (Bergmann et. al. 2012, 10). Queer Studies nehmen die durch die Gender Studies hinterfragten Geschlechtervorstellungen

auf und radikalisieren diese (Degele 2008, 35). Sie wenden sich gegen jede Vorstellung einer Essentialisierung des Geschlechts und kritisieren die heteronormativen Diskurse, die Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen normieren (Auga 2022, 622). Politische Aktionen, so eine Intervention der Queer Studies, können sich gerade nicht auf der Ebene des Geschlechts vernetzen, weil geschlechtliche Identitäten viel zu variabel und fluide sind. Insbesondere *Gender* ist eine historische Kategorie (Butler 2009, 22) und als solche ist sie präziser zu fassen als ein Verfahren, das den Körper kulturell konfiguriert. Butler insistiert aber darauf, dass *Gender* eine Scheinkonstruktion ist (Butler 1991, 48), die sich auch auf den Körper bezieht, ein scheinbar natürliches *Sex*, und die binäre Codierung instabil ist (Butler 1997, 171), gerade weil sie sich durch die zirkuläre Bedingung selbst bedingt.

3. Dekonstruktionen des „Wir“ und öffentliche Performativität

Wie werden diese Überlegungen konkret und was haben sie mit einem „Wir“ oder mit kollektiven Subjekten zu tun? Verdeutlicht werden können die Konstruktionen und Dekonstruktionen von kollektiven Identitäten im öffentlichen Raum, denn in ihm stoßen Menschen auf Diskurse und ihre Normen und damit auf bestimmte normierte Vorstellungen, wer wie wo ‚gelesen‘ werden kann. Insbesondere historisch kann gezeigt werden, wer wann wie als Frau verstanden wurde. Denn bereits um 1800 spezialisiert sich die Medizin in der Form, dass die Gynäkologie für das weibliche Geschlecht zuständig wird (Degele 2008, 61). Durch diese Differenzierung stehen aber nicht mehr nur die Geschlechtsorgane im Mittelpunkt, sondern der ganze Körper der Frau. Frauen werden allerdings als die Abweichung der männlichen Norm verstanden (Auga 2022, 615–631). „Genau in der Zeit, in der man gegen die feudalistischen Standesprivilegien auf der *Gleichheit aller Menschen als Menschen* insistiert, in der Zeit, in der die Menschenrechte entstehen und mit ihnen die Idee einer Weltverfassung und Weltregierung, die allen gleiche Rechte garantiert – in dieser Zeit entsteht die Vorstellung von der fundamentalen Ungleichheit der Geschlechter“ (Ammicht Quinn 2012, 369, kursiv im Original). Wenn es eine so grundlegende physische Unterscheidung gebe, so die sich entwickelnde Vorstellung, dann müsse dies doch auch psychische Konsequenzen haben. Aus der körperlichen Differenz könnten doch verschiedene Rollen abgeleitet werden! Aber auch emotionale Zustände und Fähigkeiten werden fortan in die Geschlechterdifferenz gelegt. Diese Interpretation der Geschlechterdifferenz wird folgenreich sein, denn im Laufe des 19. Jahrhunderts werden die Zuständigkeit für ‚drinnen‘ und ‚draußen‘ vergeschlechtlicht und ergo festgelegt (Ammicht Quinn 2012, 365f.). Die besondere Emotionalität ‚der‘ Frau wurde als konstitutiv für die Religiosität verstanden – ‚der‘ Mann als rational dagegengesetzt. Religion war damit emotional und feminin; Staat, Politik, das ‚Draußen‘, rational und männlich, ein bis heute binnenkatholisch und konservativ wirksames Argument (Borutta & Verheyen 2010, 11–39, Werner 2023). Das

Geschlechterverständnis polarisiert sich und führt die sich in der Aufklärung bereits formierende Idee fort, dass die Natur des Mannes vernünftig, die der Frau emotional sei. Gefühle wurden konsequent gegendert, denn auch der Mann durfte sie haben, eben nur anders. Dem Mann wurden vor allem Wut, Zorn und Aggressivität, der Frau Mitleid vorbehalten (Borutta & Verheyen 2010, 12). Hier findet sich der Anfang der Vorstellung, dass Öffentlichkeit gerade keine bürgerliche Selbstverständlichkeit ist, sondern als vergeschlechtlichte bestimmten Männern vorbehalten war. Frauen wurden aufgrund ihrer biologischen Disposition in den Binnenraum der Familie verwiesen. „Geschlechterdichotomien sind also wirkungsmächtige gesellschaftliche Ideologien beziehungsweise Konstruktionen, die sehr viel rigider konzipiert sind als die Biologie, die ihnen zugrunde liegen soll“ (Degele 2008, 62).

Wird also Öffentlichkeit unkritisch angenommen, so perpetuiert sich ein historischer Prozess, der durch genderkritische Rekonstruktionen offengelegt wird. Dies ist besonders daran zu erkennen, dass Butler über diese Dichotomisierung von vergeschlechtlichter Öffentlichkeit einen Schritt weiter geht, wenn Butler fragt, wer in der Öffentlichkeit gesehen, gehört und betrauert werden kann. Die Frage nach der Öffentlichkeit bezieht sich eben gerade nicht nur auf binäre Geschlechterkodizes, sondern auch darauf, wer überhaupt als Mensch angesehen wird. Hier gehört *Gender* als analytische Kategorie erneut in die Wahrnehmung der Normierungen, die den öffentlichen Raum bestimmen. Zum *Gender* gehören weitere Kategorien, die das Auftreten im öffentlichen Raum für manche Menschen gefährden (Alter, race, class). Damit verdeutlicht Butler, dass *Gender* eine politische Kategorie ist, die zugleich durch die Verkörperung der Ort für die Einschreibungen der normativen Diskurse ist und damit die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt verkörpert möglich zu sein und öffentlich zu werden. Man könnte also sagen: An dem, wer wie (un)gefährdet in der Öffentlichkeit sein kann, welche Körper (un)gefährdet sind, kann die Lesbarkeit des Mensch-Seins verstanden werden. Deswegen fragt Butler, wie eine Welt aussehen könnte, in welcher „we can move and breathe and love without fear of violence, with the radical and unrealistic hope in a world no longer driven by moral sadism cloaked as morality“ (Butler 2024, 28; Werner 2020, 45–60; Werner 2024b, 186–205). Diese Zusammenhänge sind aber nicht nur für das Individuum wesentlich, sondern können auch auf Gruppen bezogen werden. Gruppen, so Butler, vervielfältigen die beschriebene Dynamik. Diese Gruppen sind jedoch gerade keine eindeutigen „Wirs“, sondern fluide entstehende performative Praxen, die erwartete normierte „Wirs“ hinterfragen.

4. Körperpraxen als performative Öffentlichkeiten – Benennungen, Ermächtigungen und Zumutungen

In dem 2015 herausgegebenen Buch „Notes toward a Performative Theory of Assembly“ (Butler 2015) untersucht Judith Butler die Bedeutung der Performativität als

machtvollen Ausdruck der Normen eines Diskurses und verknüpft damit die frühen Erkenntnisse der Gender-Theorie (Butler 1991;1997) mit neueren Fragestellungen der Ethik, des Krieges und des ‚Embodiment‘ (Butler 2004; 2006; 2010). Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung, wer denn ‚das Volk‘ sei, wer also eine Gruppe sich versammelnder Menschen ist und welche Konsequenzen die Benennung wie auch die Versammlung unter machtanalytischer Perspektive haben. Die Problematik, so Butler in der Einführung, liegt im Benennen selbst, dem ein Vorgang des Bewertens, wer dazu gehört und wer nicht, vorausgeht. Dieser Diskurs muss aber gerade nicht explizit verbal sein, sondern er kann in seinen Machtoperationen auch performativ nonverbal ein. Dann aber wird eine Distinktion gelebt, ohne dass sie benannt wird (Butler 2015, 6). In postkolonialen Theorien werden solche Prozesse als Othring bezeichnet (Chakravorty Spivak 1994; Castro Varela & Dhawan ³2020). In diesem Differentmachen geht es darum, die eigene Position zu einer anderen abzugrenzen und für diesen Grenzziehungsprozess klare Merkmale zu benennen. „Solche Differenzpraktiken sind beispielhaft für hegemoniales Agieren, sie produzieren gewissermaßen das übergeordnete ‚Wir‘, von dem der/die/das ‚Andere‘ segregiert ist“ (Hoelzl & Leimgruber 2021, 150). Diese Benennungsprozesse funktionieren nur, weil sie in hegemonialen Strukturen verortet sind. Denn die Art und Weise erscheint wie eine Platzanweisung, wie Christine Florin es benennt (Florin ³2019). Sie verstetigt die bestehende Dominanzstruktur einer Gesellschaft oder eben auch einer Kirche. Nicht nur trifft dieses Othring regelmäßig Frauen, weswegen ein Anliegen feministischer Bewegungen die Kritik an diesen Prozessen ist, sondern eben auch alle Menschen, die nicht dem binären Geschlechter- und Begehrenscod (oder einem anderen Merkmal der Dominanzgesellschaft) angehören.

Kübra Gümüşay spricht von zwei Gruppen Menschen, die „Benannten und die Unbenannten“ (Gümüşay ¹¹2020, 53). Die Unbenannten sind die Menschen, die als Norm, als Standard gesehen werden, die keine Hinterfragung erleben. Im Bild eines Museums der Sprache laufen sie nicht nur interessiert durch dieses Museum, sondern sie sind im Vertrauten, denn sie haben es auch gefüllt, konzipiert und dort eben auch jene hineingenommen, die eigens benannt worden sind, die Benannten. Dieses Museum ist aber unvollständig, nur aus einer Perspektive, der der Unbenannten und diese, so Gümüşay, bemerken es nicht einmal. Treffen sie auf Ungewohnte, auf Benannte, möchten sie sie verstehen, „nicht als Einzelne, sondern im Kollektiv“ (Gümüşay ¹¹2020, 54). Im Benennen als Kollektiv geschieht zugleich ein Prozess der Entmenschlichung, denn nun sind die Benannten das Benannte, und damit verstehbar, sie können angeschaut, eingeladen, analysiert werden, jede Äußerung wird in den Katalog des Kollektivs vermerkt. „Es sind Herabwürdigungsprozesse, die (nicht immer intentional, häufig subtil, gelegentlich offen-plump) in den Zuschreibungen des ‚Anderen‘ und den Bestätigungen des ‚Eigenen‘ geäußert werden und ihre Wirkung entfalten“ (Hoelzl & Leimgruber 2021, 151). Gümüşay verweist im Bild des Museums auf Mehrfaches: *Erstens* wird deutlich, dass der Prozess des Benennens für die Benannten den Weg des Individuums verschließt. Es gibt nur noch das benannte Kollektiv und jede*r Einzelne steht für das Kollektiv und

wenn jemand nicht hineinpasst, löst dies bei den Unbenannten Angst, Aggression, Ratlosigkeit aus. Benannte tendieren dazu, in ihrem „Glaskäfig“ der Benennung zu bleiben – auch hierfür gibt es viele Beispiele. „Der Schlüssel zur Freiheit ist das freie Sprechen. [...] Deshalb sollen die Benannten nur während der Inspektion sprechen, sollen nur auf die Fragen antworten, nichts anderes. Sie leisten Folge, weil sie erklären wollen, wer sie *wirklich* sind, weil sie sich Freiheit von der Definition erhoffen“ (Gümüşay ¹¹2020, 57). *Zweitens* birgt das Selber-Sprechen eine weitere Problematik, auf die die postkoloniale Theorie aufmerksam gemacht hat. Denn auch wenn Für-sich-Sprechen gegenüber einem repräsentativen Für-sie-Sprechen bereits einen emanzipatorischen Weg kennzeichnet, wird das Dominanzsystem dadurch nicht weniger mächtig. Der Weg in die Gegenöffentlichkeit, den z. B. LGBTIQ*-Aktivist*innen gehen, bietet „sicherlich die Möglichkeit, Alternativen zu den dominanten Epistemen und Repräsentationsformen zu finden“ (Winkler 2021, 103), allerdings bestehen die Bedingungen, um überhaupt gehört zu werden – also die Definitionen und das Benennen – in der Gegenöffentlichkeit weiterhin. Man kann aber dieser Logik nicht entkommen. „Um das Dilemma zu entschärfen, muss das Exklusionspotential von Prozessen des Othering zumindest bewusst gemacht und problematisiert werden [...]“ (Gümüşay ¹¹2020, 57). Katja Winkler spricht deswegen von einer „reflexive[n] Repräsentation“ (Winkler 2021, 103). *Drittens* ist die ambivalente Thematik der Hypervisibilität und des Tokenismus, also oft instrumentalisierte*r Repräsentant*in einer unterdrückten Gruppe, zu beachten. Als Token wird der Mensch nicht als Individuum gesehen. Für das persönliche Erleben bedeutet dies eine Anstrengung sondergleichen: „Benannte, die unter den Blicken der Unbenannten performen, um als Menschen wahrgenommen zu werden. Wie anstrengend das ist, wird erst im Kontrast erkennbar: in jenen kurzen Momenten, in denen sie unter sich und nicht mehr dem Druck der Inspektion ausgesetzt sind. Wenn sie erleichtert ausatmen, die Schutzschilde fallen lassen, wenn ihre Schultern entspannt nach unten fallen, die Gesichtsmuskeln sich entspannen und die mittig hochgezogenen Augenbrauen – der Ich-bin-nicht-gefährlich-Blick – sich in ihre natürliche Position senken“ (Gümüşay ¹¹2020, 65). Es braucht für diese drei Konsequenzen „gut begründete Debatten [...], um überhaupt die binären Konstruktionen von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ [...] zu dekonstruieren“ (Hoelzl & Leimgruber 2021, 152). In einem solchen Prozess sind – die Repräsentationslogiken und Wirkungsweisen hegemonialer Machtdiskurse mitdenkend – alle Subjekt der Reflexion und Dekonstruktion, um die Performativität von Macht zu verstehen und zu verändern.

Wenn Butler also die performativen Versammlungen unter der Perspektive der prekären Situation der Körperlichkeit in den Mittelpunkt stellt, dann sagt Butler hier ein Mehrfaches über Versammlungen aus. Erstens hängt Körperlichkeit und Performativität im Blick auf die Öffentlichkeit komplex zusammen. Denn nur wenn Körper erscheinen, verwirklichen sie das plurale und performative Recht zu erscheinen. Dies bedeutet aber, dass der Körper in das politische Feld gestellt ist und sich am Körper Normen ablesen lassen. Für einen politischen Widerstand bedeutet dies, dass eben ohne die

Verkörperung, verstanden als performativen Ausdruck des Rechts auf das eigene Leben, Widerstand nicht öffentlich ist. Zweitens beinhaltet die Theorie der Performativität nicht nur sprachliche Wirkungen, sondern auch körperliche. Weil sich Macht aber eben nicht nur sprachlich, sondern auch diffus, körperlich, symbolisch ausdrückt, können körperliche Akte ebenso performativ sein (Butler 2015, 29). Drittens ist auch Abwesenheit performativ. Gerade der Rückblick auf die medizinische Differenzierung der Geschlechter im 19. Jahrhundert hat gezeigt, dass in der Öffentlichkeit fehlende Körper etwas markieren. Wer nicht erscheinen kann in der Öffentlichkeit, fehlt nicht nur als Nicht-Anwesend, sondern eben performativ: also machtvoll Realität herstellend.

Das „Wir“, welches aus diversen und prekären Körperlichkeiten entsteht, hat keine eindeutige Identität. Dies trifft sich mit feministischen, gendertheoretischen und queeren Ansätzen, deren Anliegen die Beendigung von Diskriminierung ist, allerdings vertrauen weder Gender Studies und Queer Studies einem „Wir“, das bestimmte Merkmale aufweisen soll, sondern verdeutlichen durch die Pluralität der geschlechtlichen und sexuellen Orientierungen sowie ihre Offenheit auf Erweiterung eine Vielfalt, die wiederum in eine Spannung insbesondere des klassischen Feminismus fällt (Butler 2024). Butlers Impuls hingegen geht in eine andere Richtung: Butler postuliert die grundsätzliche Verkörperung des Menschen und die Vulnerabilität als verbindende Erfahrung und entwirft von dort her eine auch non-verbale Performativität von einzelnen und Gruppen auch als politische Aktion, die für die fluiden, vielfältigen, auch nicht gesehenen Lebensmöglichkeiten Sichtbarkeit bedeuten könnte.

5. Dekonstruktion als Performativität – Impulse aus der Idee der Desintegration und Radical Diversity

Einen ergänzenden Zugang zur Dekonstruktion des „Wir“ kann das Autor*innen- und Aktivist*innenkollektiv des Institut Social Justice und Radical Diversity (Czollek et al. ²2019, 9) bieten. Angesichts der Konstruktionen von Geschlechteridentitäten verstehen die Autor*innen Dekonstruktion nicht nur als „eine Methode, ein Verfahren, das auf verschiedene Kontexte angewendet werden kann, sondern auch eine Art des Denkens, des verstehenden Nachvollziehens und Hinterfragens“ (Czollek et al. ²2019, 47). Wird Dekonstruktion über den methodischen Zugriff verstanden, dann werden damit performative Handlungen eröffnet, die unter dem Aspekt des „Undoing Identity bzw. Undoing Diversity“ gefasst werden können. Dies ist eine Strategie, „sich gegen Festschreibungen und Kategorisierungen von eindeutigen (Gruppen-)Identitäten von Menschen“ zu verhalten (Czollek et al. ²2019, 47). Dekonstruktion auch im Sinne performativer Handlungen kehrt sich gegen eine identitätspolitische „Wir“-Performativität, die über den Einschluss mancher und Ausschluss anderer funktioniert. Ziel der Reflexion und ihrer performativen Handlung geschieht nicht um der Reflexion willen, sondern „immer in

Bezug auf Strukturelle (sic!) Diskriminierung und den konkreten historischen und gesellschaftspolitischen Kontext“ (Czollek et al. ²2019, 48). Grundlage dieser performativen Dekonstruktion ist der Gedanke der Desintegration, den Max Czollek (Czollek ³2020) in die Integrationsdebatte eingebracht hat. In seinem Essay postuliert er Desintegration als eine „Erwiderung auf die beständig vorgetragene politische und gesellschaftliche Forderung nach Integration“ (Czollek ³2020, 15). Czollek versteht hierbei Integration als eine „Konstruktion eines kulturellen und politischen Zentrums, das sich implizit oder ausdrücklich als *deutsch* versteht“ (Czollek ³2020, 15). Gudrun Perko (Perko 2020) erweitert dieses Verständnis auf eine Handlungsstrategie, die ermöglicht, dass marginalisierte Gruppen sich nicht mehr von einem Zentrum, einem gesetzten Ideal her definieren, sondern selbstbestimmen, indem sie sich Erwartungen entziehen. „Desintegration bedeutet gleichzeitig eine Haltung der Selbstbestimmung und eine Initiative zur Handlung und ist so Empowerment marginalisierter Positionen“ (Perko 2020, 39). Es ist daher eine kritische Reflexion der eigenen Rolle in einer Dominanzkultur und der Beziehung zu Minderheiten (Czollek ³2020, 45). Als Utopie entwickeln die Autor*innen den Gedanken der Radical Diversity, als einen Raum, in dem Menschen ohne Angst verschieden sein können (Czollek ³2020, 73). Der Unterschied zu anderen Pluralitäts- oder Integrationstheorien besteht im hermeneutischen Zugriff auf Vielfalt. Denn es geht hier nicht darum, dass Minderheiten die Teilhabe an bestehenden Strukturen oder Vielfalt um der Vielfalt willen ermöglicht werden soll (Czollek et al. ²2019, 22), sondern darum, „wie die Gesellschaft selbst als Ort der *radikalen Vielfalt* anerkannt werden kann“ (Czollek ³2020, 74). Dies überschneidet sich erneut mit Butlers Anliegen: „And if we fall into forms of internecine warfare when solidarity is most needed, then we fail to seize the opportunity to form new solidarities to meet the challenges of authoritarian structures and fascist passions“ (Butler 2024, 132). Der Fokus liegt auf einer veränderten Praxis, bei der es im Sinne einer kritischen Praxis „um die Veränderung homogener Institutionen und Praxen hin zu einem Mainstream der radikalen Verschiedenheit und gesellschaftlichen Pluralität geht“ (Perko 2020, 91). Hierfür ist eine ständige Analyse und Selbstreflexion der eigenen Verwobenheit in Macht- und Herrschaftssysteme als auch der Wahrnehmung von Marginalisierungsstrategien notwendig. Um aktiv und politisch die gesellschaftliche Utopie der radikalen Diversität zu verwirklichen, greifen die Autor*innen auf den Gedanken der Bündnisse zurück (Czollek et al. ²2019, 38–40; Perko 2020, 17–18). Die Differenz zum „Wir“-Gedanken besteht hier allerdings darin, jedes identitätspolitische „Wir“ zu vermeiden (Sarasin 2021, 222–249). Bündnisse beziehen sich „immer auf Strukturelle (sic!) Diskriminierung und die Intention von Individuen oder Gruppen, gegen diese vorzugehen“ (Czollek et al. ²2019, 38). Deswegen ist nicht die Zugehörigkeit zu einer marginalisierten Gruppe die notwendige Voraussetzung für diese Bündnisse, sondern der politische Wunsch, gegen Diskriminierung und für Vielfalt einzutreten. Es gibt deswegen kein gemeinsames Identitätsmerkmal, auch nicht in Bündnissen von diskriminierten Gruppen, sondern es geht um das kollektive Handeln mit dem Ziel der Veränderung diskriminierender Strukturen. Mit Hanna Arendt

kann dies als politische Freundschaft verstanden werden, „in der die Anliegen der Anderen die je eigenen Anliegen sind“ (Czollek et al. ²2019, 40).

Meines Erachtens lohnt sich eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen des Autor*innenkollektivs aus mehreren Gründen. Hier möchte ich den Gedanken hervorheben, dass sich für die feministische Dekonstruktion des „Wir“ eine zusätzliche über die bereits benannten Erweiterungen eröffnet, die der Furcht, ohne das Subjekt „Frau“ gäbe es kein Subjekt des Widerstandes mehr, entgegensteht. Denn der charmante Gedanke ist ja gerade, dass es keine eindeutige Identitätszuschreibung braucht, um sich zu verbünden, sondern alleine die politische Haltung eine Rolle spielt, strukturelle Diskriminierung zugunsten einer radikalen Vielfalt zu verändern.² Hier haben Theolog*innen die Verantwortung, eigenes Reflektieren, Forschen, Schreiben und Lehren kritisch zu hinterfragen und Bündnisse sowie performative Gegenstrategien dort zu ergreifen, wo zugunsten einer Einheitsidee Vielheit ausgeblendet, marginalisiert oder unbenannt bliebe (Ehebrecht-Zumsande 2024). Bündnisse oder eine kritische, eben nicht als Identität verstandene Aufforderung des „Bildet Banden“, wie es im frühen Feminismus hieß (Werner 2022, 112–114), dekonstruieren und verqueeren „Wir“-Konstruktionen zugunsten performativer Dekonstruktionen und vervielfältigender kritischer Praxis.

6. Ein Ausblick

Als systematische Theologin einer anderen Disziplin Ideen oder Gedanken zu schreiben, ist – angesichts des Artikels – auf mehreren Ebenen paradox. Denn es geht von Gruppen/Identitäten in der Theologie aus und von der Idee, die eine könne der anderen etwas sagen. Deswegen schreibe ich diesen Teil in der ersten Person Singular. Ideen aber, Impulse für jene Allianzen, von denen Butler spricht, können sich vielleicht aber doch aus den vorangegangenen Reflexionen für theologisches Nachdenken ergeben. Ich möchte vier in den Ausblick schreiben. Erstens könnte es theologisches Denken und Handeln verändern, wenn nicht die ‚Betroffenen‘-Perspektive gewählt würde, sondern der Gedanken des lebbar-lebens für möglichst viele. Dies würde die theologische Differenzierung in Subjekt-Philosophien (Frauen-, Männer-, Kinder-, Kirche- etc. Theologie) aufbrechen und danach fragen können, was Theologien für eine liberale demokratische Gesellschaft leisten könnten. Zweitens scheint es mir notwendig, den Gedanken der Integration radikal zu hinterfragen. Denn hier gibt es ein Zentrum und ein Außen. Solange ‚außenstehende‘ Menschen integriert werden sollen in die Kirche, definiert ein Machtkonstrukt den Raum Kirche, der Hand in Hand mit Erlaubnis- und Innen-Außen-Diskursen geht. Hiermit hängt drittens zusammen, dass Theologien gemeinsam performative Formate und Orte der – nach Max Czollek – Desintegration

² Die Autor*innen weisen sehr klar daraufhin, dass diese Vielfalt an den Menschenrechten orientiert ist und damit jene ausschließt, die diese ablehnen (Czollek et al. ²2019, 9).

suchen und entwickeln sollten. Wie können die Gegenüberstellungen Kern – Schale, Kirche – Außenstehende, Randgruppen – Kerngemeinde, echte Themen in der Theologie – Sonderthemen und ihre postulierte Integrationsnotwendigkeit performativ aufgebrochen werden? Das Ziel müsste viertens sein, dass Kirche und ihre Theologien nicht noch mehr integrieren, sondern im Kern diversitätsfähig werden. Hier wäre von den vorgestellten Ansätzen viel zu lernen. Theologisch könnte das bedeuten, dass Theologien und ihre Themen nur von einer radikalen Diversität her gedacht werden müssten und nicht z. B. von einem Startpunkt der Wahrheit und Eindeutigkeit.

Literaturverzeichnis

- Ammicht Quinn, Regina (2012). Gefährliches Denken: Gender und Theologie. In: Concilium, 48, 362–372.
- Auga, Ulrike E. (2022). Gender Studies. In: Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Emmanuel Lartey & Cas Weperner (Hg.), International handbook of practical theology. Berlin: De Gruyter, 615–632.
- Benhabib, Seyla (1993). Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 9–30.
- Bergmann, Franziska, Schössler, Franziska & Schreck, Bettina (2012). Vorwort. In: Dies. (Hg.), Gender Studies. Bielefeld: transcript, 9–15.
- Borutta, Manuel & Verheyen, Nina (2010). Vulkanier und Choleriker? Männlichkeit und Emotion in der deutschen Geschichte 1800–2000. In: Dies. (Hg.), Die Präsenz der Gefühle: Männlichkeit und Emotion in der Moderne. Bielefeld: transcript, 11–39.
- Butler, Judith (1990). Gender trouble: feminism and the subversion of identity, New York: Routledge.
- Butler, Judith (1991). Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1993). Bodies that matter: on the discursive limits of ‚sex‘. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1995). Contingent Foundations. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hg.), Feminist Contentions: a philosophical exchange. New York: Routledge, 35–57.
- Butler, Judith (1997). Körper von Gewicht: Gender Studies – Vom Unterschied der Geschlechter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2004). Undoing Gender. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2006). Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2009). Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Undoing gender. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2010). Raster des Krieges. Warum nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt a. M.: Campus.
- Butler, Judith (2015). Notes toward a performative theory of assembly. Cambridge: Harvard University Press.

- Butler, Judith (2024). *Who's afraid of Gender*. Allen Lane: Penguin.
- Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita (2020). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (Cultural studies 36). Bielefeld: transcript.
- Chakravorty Spivak, Gayatri (1988). *Can the Subaltern Speak?* In: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 271–313.
- Czollek, Leah Carola, Perko, Gudrun, Kaszner, Corinne & Czollek, Max (Hg.) (2019). *Praxishandbuch Social Justice und Diversity. Theorien, Training, Methoden, Übungen*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Czollek, Max (2020). *Desintegriert euch!* München: Btb Verlag.
- Degele, Nina (2008). *Gender, Queer Studies: eine Einführung*, (Basiswissen Soziologie utb 2986). Paderborn: Fink.
- Ehebrecht-Zumsande, Jens (2024). *Wo stehen wir zwei Jahre nach #OutInChurch?* In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 1, 151–156.
- Florin, Christiane (2019). *Weiberaufstand. Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen*. München: Kösel.
- Gümüşay, Kübra (2020). *Sprache und Sein*. München: Hanser Berlin.
- Heimerl, Theresa (2015). *Andere Wesen. Frauen in der Kirche*. Wien: Styria Premium.
- Hoelzl, Michael & Leimgruber, Ute (2021). *Ressentiment als pastoraltheologische Herausforderung*. In: Maria Elisabeth Aigner, Christian Bauer, Birgit Hoyer, Michael Schüßler & Hildegard Wustmans (Hg.), *Weiter Gehen. Eine Roadmap ins Offene*, FS Rainer Bucher. Würzburg: Echter, 146–260.
- Laubach, Thomas (2017). *Zwischen „Weltkrieg“ und Wirklichkeit*. In: Ders., *Gender – Theorie oder Ideologie*. Freiburg u. a.: Herder, 9–24.
- Pemsel-Maier, Sabine (2013). *Von den Anfängen des Feminismus zur Gender-Forschung: Stationen und Entwicklungen*. In: Sabine Pemsel-Maier (Hg.), *Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik* (Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie 12). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 13–30.
- Perko, Gudrun (2020). *Social Justice und Radical Diversity. Veränderungs- und Handlungsstrategien*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Sarasin, Philipp (2021). *1977: Eine kurze Geschichte der Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.
- Werner, Gunda (2018). *Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs*. In: *Theologische Revue*, 114, 179–202.
- Werner, Gunda (2020). *Die Fähigkeit, zu leben, zu atmen und sich zu bewegen – eine Theologie der Freiheit? Impulse aus der Gendertheorie Judith Butlers für ein theologisches Freiheitsdenken*, in: Walter Schaupp & Johann Platzer (Hg.), *Der verbesserte Mensch: Biotechnische Möglichkeiten zwischen Freiheit und Verantwortung*, Baden-Baden: Nomos, 45–60.
- Werner, Gunda (2022). *Die Bedeutung queerer Glaubenspraxis für die Kirche*. In: Michael Brinkschröder, Jens Ehebrecht-Zumsande, Veronika Gräwe, Bernd Mönkebücher & Gunda Werner (Hg.), *OutInChurch. Für eine Kirche ohne Angst*. Freiburg: Herder, 128–135.

Werner, Gunda (2023). *Judith Butler, Foucault, and the Theology of Freedom* (Routledge Critical Studies in Religion, Gender and Sexuality Series). New York: Routledge:
<https://doi.org/10.4324/9781003435389>.

Werner, Gunda (2024a). Gender Studies. In: Franz Gmainer-Pranzl, Judith Gruber, Andreas Heuser, Klaus Hock, Claudia Jahnel & Anja Middelbeck-Varwick (Hg.), *Handbuch Interkulturelle Theologie*. Metzler: Heidelberg, 1–12.

Werner, Gunda (2024b). *Judith Butler, Michel Foucault, and the Theology of Freedom*, Routledge: New York/London.

Winkler, Katja (2021). Ermächtigung von Frauen in Gegenöffentlichkeiten? Politische Chancen und postkoloniale Kritik. In: Ute Leimgruber & Gunda Werner (Hg.), *Gott.Macht.Öffentlich. Frauen im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft* (Kommunikative Theologie 22), Ostfildern: Grünewald, 93–105.

Prof. Dr. Gunda Werner

Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte

Katholisch-Theologische Fakultät

Ruhr-Universität Bochum

GA 7/131

Universitätsstraße 150

44803 Bochum

[gunda.werner\(at\)rub\(dot\)de](mailto:gunda.werner(at)rub(dot)de)

<https://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/dogmatik/team/lehrstuhlinhaberin/index.html.de>

<https://orcid.org/0000-0002-3789-6854>