

THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– Juni 2022 –

Butler, Judith: Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen, übers. v. Reiner ANSÉN. – Berlin: Suhrkamp Verlag 2020. 250 S., geb. € 28,00 ISBN: 978-3-518-58755-3

Seit ihrem 1990 erscheinenden Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (orig. *Gender Trouble*) gehört Judith Butler zu den einflussreichsten Intellektuellen der Vereinigten Staaten und der „westlichen“ Welt. Sie ist in gewisser Weise eine „Ikone“ der Gendertheorie, und sowohl an dieser Theorie wie auch an der Person von B. scheiden sich die Geister: Für viele poststrukturalistische Feminist:inn:en hat ihr Wort autoritatives Gewicht, andere lehnen B. und ihre Herangehensweise an politisch-philos. Fragen mit Entschiedenheit ab. B. nimmt auch häufig zu aktuellen Konflikten Stellung: Nach ihrer Kritik an der Siedlungspolitik Israels und einigen strittigen öffentlichen Äußerungen zur Hisbollah und Hamas sah sie sich vor zehn Jahren des Vorwurfs des Antisemitismus und der Rechtfertigung von Terrorismus ausgesetzt. Schon aus diesem Grunde ist es reizvoll, ihrer neuesten Buchveröffentlichung zur Gewaltlosigkeit Beachtung (und Lektüre) zu schenken.

B. kehrt mit *Die Macht der Gewaltlosigkeit* in das – im weitesten Sinne des Wortes – „friedensethische“ Feld zurück, das sie insbes. mit *Raster des Krieges* (2010) betreten hatte. Zentrale Motive aus dem Vorgängerbuch kehren auch in *Die Macht der Gewaltlosigkeit* wieder: Die Kritik des Individualismus, die Bedeutung von Rahmungen („frames“) für die Bestimmung dessen, was überhaupt als „Gewalt“ gilt und der Begriff der Betrauerbarkeit („grievability“), an dem sich – ihrer Meinung nach – nach wie vor die asymmetrischen und darin rassistischen Weltverhältnisse ablesen lassen.

B.s Ausgangspunkt in der Kritik des liberalen Individualismus ist einleuchtend und nachvollziehbar: Jedes menschliche Leben steht faktisch in einer unhintergehbaren Abhängigkeit von anderem menschlichen Leben, das es sozial prägt und formt. B. verbindet diesen – vom Kommunitarismus schon lange hervorgehobenen – Gesichtspunkt mit einer Kritik an Ethiken, die ihren Ausgangspunkt bei einem vermeintlichen „Naturzustand“ (51) nehmen wollen. Aus diesem Bewusstsein der Abhängigkeit erklärt sich auch ihre Ablehnung von Gewaltrechtfertigungen, die auf der Idee der (Selbst-)Verteidigung beruhen: Das Objekt der Verteidigung, sei es ein einzelner Mensch oder eine soziale Gruppe, ist selbst nur im sozialen Bezug formulierbar. Tötung in (vermeintlicher) Selbstverteidigung tötet immer auch etwas an diesem „Selbst“. De facto dient diese Rechtfertigungsfigur, so B.s scharfe und wohl auch maßlose These, lediglich der Verschleierung des Umstandes, dass nicht alle „Leben“ gleichermaßen als „betrauerbar“ gelten. Die unterschiedliche Betrauerbarkeit, die B. konstatiert, ist Ausdruck des „Rassismus“, also der strukturellen Gewalt, wie B. sie insbes. durch die Europäer:innen in der Migrationspolitik zum Ausdruck gebracht sieht.

Gewaltfreiheit beschreibt für B. „weniger“ eine „moralische Haltung von Individuen in Bezug auf ihre Handlungsoptionen“, sondern vielmehr „eine gemeinsame soziale und politische Praxis [...], die in einer Form von Widerstand gegen systemische Zerstörung gipfelt, verbunden mit der Verpflichtung zur Schaffung einer Welt, die globale Interdependenzen respektiert, in denen die Ideale wirtschaftlicher, sozialer und politischer Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck kommen.“ (35) B. verzichtet daher sehr konsequent auf Anschuldigungen von individuellen Personen, selbst wenn es um konkrete Vorfälle illegitimer Polizeigewalt geht. Auch der:die Polizist:in ist in einem Schema verfangen (150). Dass Gewaltfreiheit für B. nicht unbedingt in einer Beruhigung der Seele gründet, sondern oft „Ausdruck von Wut, Empörung und Aggression“ (ebd.) ist, zeigt ebenfalls, dass wir die Strukturen mehr in den Blick nehmen sollten als die Individuen.

Die mit Einleitung und Postskriptum sechs Kap. des Bd.es hängen nur lose zusammen. Insbes. die Stellung der langen, durchaus lehrreichen Referate zu den Psychoanalytiker:inne:n Melanie Klein (im Kap. 2) und Sigmund Freud (im Kap. 4) wird nicht recht deutlich: Vermutlich soll mit Klein gezeigt werden, dass wir faktisch zur Identifikation mit der:dem Anderen in der Lage sind, dass uns Gewaltlosigkeit nicht von uns entfremdet, sondern eine bereits vorhandene Entfremdung zurücknehmen lassen kann. Freud wird hingegen in Anspruch genommen um zu zeigen, dass die Überwindung der „Kriegslogik“ (74; 83) nicht durch das individuelle Gewissen (das „Über-Ich“) zu bewerkstelligen ist, weil dieses Über-Ich selbst eine „Form verinnerlichter Gewalt“ (223) darstellt, sondern durch die „Mobilisierung der Manie“ (ebd.) ermöglicht werden könnte.

B. traut einer ‚konventionellen‘ Ethik offenbar nicht mehr zu, gewaltüberwindende Argumentationen vorbringen zu können, sondern für sie treibt im Gegenteil rationalistische Ethik – vermittelt über gesetztes Recht – die Gewaltverhältnisse voran. Mit diesem Standpunkt betritt die Intellektuelle aber selbst sehr dünnes Eis: Dass der (un-)wertbeladene Gewaltbegriff in öffentlichen Debatten häufig durch Raster („frames“) beeinflusst ist, kann man ihr auch zugestehen, ohne deshalb die Möglichkeit einer Ethik der legitimen oder illegitimen Gewalt aufzugeben. Auch B. selbst muss ja mit „Framing“ arbeiten, wie insbes. ihre Behandlung der Frage von Migrant:inn:en, die sich auf den gefährlichen Weg über das Mittelmeer nach Europa machen, zeigt. B. sieht hier nur eine Abwehrhaltung auf Seiten der Europäer:innen, „die auf einer phantasmagorischen Umkehrung der Aggression basiert“ (155). Treffen nicht auch Migrant:inn:en – häufig unter Druck, zuweilen unter äußerstem Druck – eine Entscheidung zur Migration, die ihrerseits von gewissen Phantasmagorien, z. B. über das Leben in Europa, beeinflusst sind?

B.s Eintreten für eine „aggressive Gewaltlosigkeit“ (36) ist nicht unproblematisch: Mit Walter Benjamin geht auch B. davon aus, dass Rechtsordnungen/-systeme selbst eine ihnen eigene Gewalt ausüben. Staatliche Gewalt „framt“, was, „je nach Perspektive, als ‚soziale‘ oder ‚kriminelle‘ Gewalt“ (170) gilt. Dieser Aufklärungsschritt kann nun aber seinerseits wieder in die Gewalt umschlagen, auch wenn er sich nur als Bemühung um die Untergrabung und Zerstörung vorherrschender Rechtsgewalt versteht, denn nun gibt es wiederum Menschen, die sich – gerade durch neue „Frames“ – gewaltsam behandelt fühlen. In dieser vertrackten Lage steckt ja gegenwärtig auch die Debatte um die sich radikaliserende und „militanter“ (82) werdende Corona-Impf(pflicht)gegner:innen. Auch dort wird vorgebracht: Wer sagt, das sei Gewalt, rechtfertigt nur sein eigenes Machtsystem.

B. tritt für „radikale Gleichheit der Betrauerbarkeit“ (99) aller Leben ein. Aber weder der Begriff der Gleichheit noch der des Lebens sind selbstevident, sondern auch um sie wird es Deutungskämpfe geben. B. selbst schließt z. B. Embryonen von dieser Gleichheit aus; bei Tieren ist

ihre Haltung offen. Der Begriff der Betrauerbarkeit hat offenkundig rhetorische Kraft, aber was er in der Sache besagen soll, bleibt das ganze Buch über unbestimmt. Offenbar ist eine (Un-)Möglichkeit angesprochen: Das Leben, das als nicht betrauerbar gilt, besitzt (strukturbedingt?) nicht die Möglichkeit, betrauert zu werden. Wenn der Ausdruck in diesem Sinne zu verstehen ist, sind B.s Beispiele allesamt falsch, denn genau um die Gruppen, die sie selbst benennt – Frauen in Femiziden, Migrant:inn:en bei der Überfahrt, „People of Color“ (232) als Opfer von Polizeigewalt – wird ja getrauert; vielleicht wird nicht ausreichend getrauert, aber um das vorbringen zu können, bedarf es eines Maßstabes, der den „Rahmungen“ vorausliegt. B. scheint dies selbst zu spüren und ihre Ausgriffe auf das „egalitäre Imaginiäre“ (40) wirken tatsächlich von der Sehnsucht getragen, sämtliche Rahmungen zu überwinden. Vermutlich müsste sie dann aber – wie alle anderen – selbst verstummen, weil jeder Sprechakt Gewalt in diesem Sinne impliziert.

Über den Autor:

Bernhard Koch, Dr., PD am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität Freiburg und stellvertretender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden Hamburg (koch@ithf.de)