

rakters des Diakonates. Adrian Loretan (65–98) setzt sich in seinem Beitrag mit den PastoralasistentInnen als kirchlichem Laienamt auseinander. Er stellt nach einer kurzen gesellschaftlichen und kirchlichen Situationsanalyse dieses Amt auf das kirchenrechtliche Fundament der „kooperativen Seelsorge“ (78), das eine Beteiligung an der Ausübung der Hirtensorge vorsieht. Sein Plädoyer geht in drei Richtungen: größere Beteiligung des Laien an pfarrlichen Aufgaben, Trennung von Weihe- und Leitungsvollmacht (was er im Beitrag „Abgrenzungsfragen zwischen geweihten und beauftragten Ämtern“ (145–168) näher ausführt) und Öffnung des sakramentalen Amtes auch für Frauen. Dem veränderten Berufsbild der KatechetInnen widmet sich anschließend Helga Kohler-Spiegel (99–118). Sie beschreibt die vielfältigen Herausforderungen zwischen Schule und Gemeinde, zwischen Pastoral und Liturgie und entwickelt daraus ein spirituell verankertes Berufsprofil, in dem es um religiöse Sprachkompetenz, Handeln aus dem Glauben und um Vernetzung geht.

Einen spannenden Beitrag liefert Sabine Pemsel-Maier über „Frauen in der Kirche“ (119–144). Sie beginnt ihre Überlegungen mit dem spannungsreichen Verhältnis „zwischen ‚Amt‘ und ‚Dienst‘“ (120), wobei sie diese Spannung nicht aufgibt, da sie die Erfahrung vieler Frauen spiegelt, dass der Dienst weiblich und das Amt männlich ist. Unabhängig von der Diskussion bezüglich des Ausschlusses der Frauen vom sakramentalen Ordo weist sie auf die Möglichkeiten zur Ausübung von Leitungsfunktionen durch Frauen hin. Mittels der Initialzündung des II. Vatikanums wurden für Laien neue Felder der Übernahme von Verantwortung eröffnet, wobei eine Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis weiterhin besteht. Sie plädiert dafür, alle kirchenrechtlich verantwortbaren Möglichkeiten auszuschöpfen und auf alle Fälle „mehrgleisig zu fahren“ (136), damit eine differenzierte Beteiligung an den kirchlichen Ämtern möglich ist.

Im nächsten Beitrag (169–185) beschäftigt sich Wolfgang W. Müller mit der Bestimmung der Trägerschaft der Liturgie durch die Rezeption des II. Vatikanums. Er bezieht das Amt und die Dienste auf das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und umreißt den liturgisch-theologischen Gehalt der aktiven Teilnahme der Christgläubigen beziehungsweise der Gemeinde an der Liturgie. In Richtung einer Zurücknah-

me des Wortüberschalls bei Wort-Gottes-Feiern geht der Beitrag von Bernhard Kirchgessner (187–210). Anstatt einer Logorrhöe plädiert er für Zeichen, Gesten und Symbole, in denen Schweigen, Kunst und konzentrierte Wortwahl zum Ausdruck kommen können. Den Schlusspunkt setzt Alois Koch mit seiner Verhältnisbestimmung von Musik und Liturgie (211–226). Er betont die besondere Stellung und Funktion der Musik in der Liturgie schon bei den Konzilstexten und hebt anschließend die Bedeutung der künstlerischen und liturgisch-pastoralen Bedeutung der Kirchen-Musik im liturgischen Geschehen heraus.

Dieser Sammelband zeichnet sich durch seine Vielfalt und differenzierten Recherchen aus und ist uneingeschränkt Theoretikern wie auch Praktikern zu empfehlen.

Linz

Helmut Eder

PHILOSOPHIE

♦ Appel Kurt, Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant (Religion – Kultur – Recht Bd. 2). P. Lang, Frankfurt/M. 2003. (153)

Der Titel gibt eine recht zutreffende Vorstellung, wovon dieses Buch handelt. Es erörtert die Frage der Theodizee, also die Möglichkeit der Rechtfertigung Gottes, des allmächtigen, gütigen und gerechten Schöpfers, angesichts der Übel in der Welt. Verf. setzt ein mit dem diesbezüglichen Versuch von Leibniz, der für dieses Unternehmen den Begriff „Theodizee“ prägte. Dem Titel entsprechend nimmt jedoch die Herangehensweise Kants und dessen Lösungsvorschlag den größeren Raum, also gut zwei Drittel des Buches ein.

Leitfaden der Untersuchung, die als Dissertation in Wien eingereicht wurde, ist dabei die Explikation der Freiheit des Menschen. Diese Perspektive legt sich nicht nur durch Leibnizens Titelgebung nahe, die im vollen Wortlaut eine Verbindung zwischen Theodizee und menschlicher Freiheit herstellt: „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal/Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels“, sondern vor allem durch Kants Auseinandersetzung mit der Theodizität, die auf eine Zurückweisung aller Theodizität, die auf eine Zurückweisung aller Theodizität,

zeeversuche hinausläuft und sich um ein tieferes Verständnis menschlicher Freiheit bemüht.

Die Arbeit zeichnet sich dadurch aus, dass der Verf. über den philosophischen Ansatz bei der Philosophen zu verfügen vermag und durch weites Ausholen, das zwar manchmal doch knapp gerät und voraussetzungsreich bleibt, die jeweiligen Voraussetzungen klar macht und dadurch wie nebenbei das Denken der beiden entfaltet. Durchgeführt wird dies vom Verf. dadurch, dass er für den jeweiligen Problemzusammenhang maßgebende Texte heranzieht und ausführlich zitiert. Dadurch stellt er nicht nur seine Text-, sondern in den daran anschließenden Interpretationen auch seine Sachkenntnis eindrücklich unter Beweis. So ist auch das Verdienst der Arbeit nicht in „neuen Ergebnissen“ zu sehen, sondern in der wohl gefügten Rekonstruktion des Diskurses.

Durch die Konfrontation von Leibniz und Kant nimmt Verf. ein Thema auf, dem in Wien durch E. Heintel und H.-D. Klein besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde und wird: die „Vermittlung“ von Substanzmetaphysik mit der neuzeitlichen Transzentalphilosophie. Bekanntlich kommt Leibniz die einzigartige Position zu, sich – unter der Herausforderung des damals gängigen Atomismus und Empirismus – um die Rehabilitierung des Substanzbegriffs unter dem Titel der „Monade“ bemüht zu haben. Leitend war dabei das Bewusstsein der ontologischen Differenz: Das, was ist, kann sich nicht in dem sinnlich Wahrgenommenen erschöpfen, sondern es bedarf darüber hinaus etwas, das die sinnliche Gegebenheit fundiert und ihr als wahrhafte innere Einheit (Monade) vorausliegt. Dabei ist die Rede von „darüber hinaus“ und „vorausliegen“ weder räumlich noch zeitlich misszuverstehen. Damit soll lediglich die ontologische Differenz gekennzeichnet werden, da sonst die Monaden in ontischer Differenz als raumzeitlich gegebene, „kleine Klümpchen“ (Kant) aufgefasst würden. Die große Bedeutsamkeit liegt darin, dass sich nur unter Annahme der Monade in ontologischer Differenz zum sinnlich Wahrgenommenen lebendiges Sein denken lässt. Für den empiristischen Standpunkt zerfällt ein Organismus in eine bloße Ansammlung von Teilen.

Unter Rekonstruktion maßgebender Einsichten Kants die theoretische und praktische Vernunft betreffend, bemüht sich Verf. um die Herausarbeitung der zweiten, in systemati-

scher Hinsicht unverzichtbaren Differenz: der transzentalen. Damit ist gemeint, dass das Ich nicht im Empirischen aufgeht und auch nicht restlos verobjektiviert werden kann, sondern in transzentaler Differenz als logische Möglichkeitsbedingung für diese Vollzüge der Verobjektivierung (seiner selbst) vorausgesetzt werden muss. Nur unter Wahrung dieser Differenz ist es möglich, Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung zu denken.

Mit den beiden angesprochenen Differenzen ist ein immanenzbezogenes Transzendentieren in den Blick genommen. Beide, Leibniz als auch Kant, nehmen für ihre Bemühungen noch eine weitere Art der Differenz in Anspruch, die als „absolute Differenz“ (E. Heintel) bezeichnet werden kann. Unter Bedachtnahme auf diese Differenz ist die Transzendent Gottes in kritischer Hinsicht gegen Pantheismus oder Projektionen zu sichern und dadurch die „Kräfte der Beschränktheit“ (Hegel) von Gott abzuhalten. Durch das Bewusstsein dieser Transzendentenz ist es einerseits Leibniz möglich, empirische Einwände gegen Gott zurückzuweisen, andererseits zeigt Kant, dass die Empirie auch umgekehrt für die Verteidigung Gottes nichts taugt. In diesem Zusammenhang fällt jedoch auf, dass Verf. diese Begrifflichkeit vermeidet, wenngleich er die darin gelegene Sache herausarbeitet. Das mag damit zu tun haben, dass Verf. des öfteren kenntnisreich und anregend einen Ausblick auf den Idealismus in der Gestalt Hegels eröffnet, wo das Verhältnis von Transzendentenz und Immanenz bekanntlich eine gänzlich andere Gestalt annimmt. Dem dürfte es auch geschuldet sein, dass die am Ende kurz vorgetragene Kritik an Kant zwar den Blick für Hegel und andere freimacht, aber an Kant selbst manches übersieht.

Die Bemühungen von Verf. verdienen nicht nur seine Aufmerksamkeit vor dem Hintergrund von Geschehnissen, die die Frage der Theodizee aufbrechen lassen: also angesichts all der Schreckensnachrichten von unsagbarem Leid, das über Menschen kommt durch andere Menschen oder aufgrund naturhafter Ereignisse. Darüber hinaus verdient die Abhandlung Beachtung, weil sie sich – mit Kant – bemüht, Freiheit zu denken. Sich dieser Denkanstrengung zu unterziehen, ist der Mühe wert, wenn man sich vor Augen führt, dass uns heutzutage von vielerlei Seiten (zum Beispiel Hirn- und Verhaltensforschung) eine Beschreibung des Menschen zugemutet wird, in der er sich nicht

finden kann, weil ihm darin Freiheit abgesprochen wird.

Linz

Michael Hofer

◆ Kolf-van Melis, Claudia: *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik*. (Praktische Theologie heute, Bd. 62) Kohlhammer, Stuttgart 2003. (304) Euro 30,00 (D)/Euro 30,90 (A)/sFr 52,40. ISBN 3-17-018006-1.

Der Titel dieser Studie verheißt auf den ersten Blick nichts Gutes – ist doch das Schlagwort vom Tod des Subjekts nicht nur zum einen eine bereits reichlich abgegriffene Schablone, sondern zum anderen und wichtigeren auch ein – vom deutschsprachigen Bereich aus gesehen – hausgemachtes Mantra, dessen bloße Rezitation meist schon ausreicht, die bösen Geister der sog. postmodernen Philosophie wenn nicht auszutreiben, so zumindest außen vor zu halten, und vor der christlichen Theologie zumal. In gewisser Hinsicht bestätigt sich dieses vom Titel ausgehende Vorurteil bei der Lektüre des Buches auch, insofern die Autorin in der Tat wenigstens zur Hälfte in das zwar schon etwas angerostete, aber immer noch offene Messer einer auch nach zig Jahren nicht anders denn als verquer zu bezeichnenden deutschsprachigen Rezeption der französischen Philosophie der 1960er bis 80er Jahre (auf die sie dankenswerterweise eingangs hinweist) rennt, was sich eben daran zuerst zeigt, dass sie die auf Roland Barthes rekurrierende (und in dieser Form rechtens ausschließlich ihm zuzuschreibende) Wendung vom „Tod des Subjekts“ umstandslos wie die meisten ihrer theologischen wie philosophischen KollegInnen (darunter in jüngerer Zeit am prominentesten wohl Judith Butler), aber deswegen um nichts weniger irreführend bzw. schlicht falsch, Michel Foucault untersiebt, weil er unvorsichtig genug war, am Ende seines epochenmachenden Werks über die *Ordnung* der Dinge im Konjunktiv vom „Ende des Menschen“ zu sprechen. Zwischen dem im Kantschen Sinn problematischen „Ende des Menschen“ bei Foucault und dem postulativen „Tod des (Autor-)Subjekts“ bei Barthes liegt jedoch nicht nur (historisch-biographisch wie systematisch) die Phänomenologie und damit eine (wie auch immer permeable) Wasserscheide zwischen Strukturalismus und Post-

strukturalismus, dazwischen liegt vor allem die Differenz zwischen einem a-theologischen Denken auf der einen und einem dezidiert anti-theologischen auf der anderen Seite. Das heißt nicht, dass die Theologie beim Diskurspositivisten Foucault unbedingt besser wegkommt als bei Barthes, sie spielt aber zumindest auf der Ebene der historischen Diskursformationen für ihn immer noch eine Rolle, und sei es nur als interessantes Studienobjekt (wovon vor allem die im Umfeld des nicht fertiggestellten oder jedenfalls nicht veröffentlichten geplanten Bandes 4 von *Sexualität und Wahrheit*, *Die Geständnisse des Fleisches*, entstandenen Texte zeugen), wohingegen Barthes in ihr, ganz einem bestimmten radikal-aufklärerischen Gestus verpflichtet, eine nur mit Gewinn zu überwindende, weil in jeder ihrer Erscheinungsformen mit Notwendigkeit repressive, die Freiheit des einzelnen und der Gesellschaft beschneidende Denkform erblickt.

In einem anderen Sinn freilich – und das muss man der Autorin und ihrem Buch zugute halten – bemüht sie sich auch, diese von der Rezeption Foucaults breitgetretene und daher umso gefährlichere Interpretationsfalle zu umgehen. Dem Fragezeichen hinter dem Schlagwort „Tod des Subjekts“, das in solchen Kontexten gleichsam von sich aus dazu tendiert, die damit aufgerufene provokative Frage in ein und demselben Schriftzug auch gleich wieder zu entschärfen und zu verharmlosen (nach dem Muster: Tod des Subjekts? Huch! Na, so schlimm wird's schon nicht sein ...), indem es zum Indikator einer falschen Vermittlung zwischen Subjekt-Kritik und Subjekt-Metaphysik mutiert, bleibt hier ein solches Schicksal dadurch erspart, dass es seine ursprüngliche Funktion, Anzeichen einer offenen Frage zu sein, über weite Strecken beibehalten darf: Ein *close reading* von Foucaults Werk (Kap. II) in Gegenüberstellung zu einem ebensolchen von Karl Rahners Schriften (Kap. III) wird nicht ausschließlich nach dem Prinzip durchgeführt, dass unter der Voraussetzung, der eine (Foucault) wird es schon nicht so gemeint haben, sich bestimmt auch beim anderen (Rahner) Vergleichsmomente finden lassen werden. Man kann, mit anderen Worten, die entsprechenden Kapitel zu Foucault und Rahner durchaus mit einem gewissen Erkenntnisgewinn lesen, vor allem als „ErstleserIn“, sei's von beiden oder von einem von ihnen. Der *outcome* des Buches indes (Kap. IV) vermag kaum zu überraschen und