

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 unterschiebt, weil er unvorsichtig genug war, am Ende seines epochemachenden Werks über die *Ordnung* der Dinge im Konjunktiv vom „Ende des Menschen“ zu sprechen. Zwischen dem im Kantischen Sinn problematischen „Ende des Menschen“ bei Foucault und dem postulatorischen „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 wekommt 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

wird wohl weder dem einen noch dem anderen Denker gerecht: Dass beide keine Proponenten einer Unterdrückung des Menschen durch gesellschaftliche Machtverhältnisse waren, sondern Zeit ihres Lebens um die Entdeckung valider Freiheitsperspektiven für den einzelnen bemüht, werden sich die Leser sowohl Rahners als auch Foucaults unabhängig voneinander und von dieser Studie gedacht haben. Um Foucaults Denken vom „einseitigen Stigma der Subjektdestruktion“ zu befreien (276), hätte schon der Hinweis genügt, diejenigen, die ihn so stigmatisierten, mögen ihn doch zuerst einmal lesen. Und um andererseits zu der Einsicht zu gelangen, dass Rahners transzendente Theologie des Subjekts keine Theologie um des Subjekts willen ist, müsste auf dem Papier zumindest bereits die Kenntnis der Semantik von Theologie hinreichen. Die weiterführende Behauptung hingegen – und der eigentliche Fokus der Arbeit –, dass die Erörterung des Foucaultschen Subjektverständnisses „indirekt zu einer Bestätigung der transzendentaltheologischen Grundlegung des Subjekts“ nach Rahner führe bzw. geführt habe (ebd.), mag vielleicht aus der subjektiven Sicht der Autorin ein Faktum abbilden, für Foucault-LeserInnen ohne ein solches spezifisches theologisches Erkenntnisinteresse wird diese Konsequenz aber weiterhin im Status einer bloßen Behauptung bleiben, zumal sie ja – bei aller „Indirektheit“ – eine Widerlegung des Ersten zugunsten des Zweiten, also Foucaults zugunsten Rahners und damit des philosophischen Subjekt-Kritikers zugunsten des theologischen Subjekt-Grundlegers, impliziert, die im Buch als solchem keine oder eine jedenfalls zu geringe argumentative Basis hat. Wohl gemerkt: Nicht, dass eine Argumentation in diese Richtung nicht möglich wäre; sie wird nur hier nicht wirklich durchgeführt bzw. zu schnell als erledigt betrachtet, was nicht zuletzt an der erwähnten irreführenden Überblendung der eben nicht synonymen Formeln vom „Tod des Subjekts“ und vom „Ende des Menschen“ liegt. Was Foucault im Unterschied zu Rahner stets problematisch finden würde und was sich daher auch nicht einfach in vermeintlich von beiden geteilte Ansichten pressen lässt, ist just jene Aussage, die als Klammer Anfang und Ende des Buches der Autorin zusammenhält: „Der Mensch ist Subjekt“ (11 u. 277). Davon könnte ein an der Transzendentalphilosophie orientierter Theologe wie Rahner nicht abrücken – was aber nicht heißt, dass anders orien-

tierte Theologen das nicht sehr wohl könnten, und diese müssten Foucaults Verständnis von Menschsein und Subjektivität auch nicht gar so sehr zu(recht)richten, um es in ihr theologisches Konzept integrieren zu können.

Es gibt gewiss viele gute Gründe für TheologInnen, und praktische zumal (wobei als Nebenbemerkung die Feststellung erlaubt sei, dass sich diese fachliche Verortung der Autorin nirgends in den Vordergrund drängt, wie immer man diesen Umstand bewerten mag), sich mit dem Werk Foucaults aus theologischer Sicht, und das muss wohl heißen: kritisch, auseinanderzusetzen, und jede solche Auseinandersetzung ist für den oder die, der / die sie auf sich nimmt, auch vorab jedes theoriefähigen Ergebnisses lohnend, weil sie den Blick auf eine andere Perspektive als die eigene zwingend einfordert. Diese Herausforderung angenommen und als Desiderat in Erinnerung gerufen zu haben (nach einigen einschlägigen Versuchen in den neunziger Jahren ist das entsprechende Interesse zuletzt merklich abgeflaut), muss man der Autorin als ihr Verdienst zubilligen. Die Engführung der Problematik auf die (systematische) Frage „Subjekt oder kein Subjekt“ erweist sich jedoch als wenig ergiebig, vor allem, wenn die originär Foucaultsche (historische) Frage „Mensch oder nicht ‚Mensch‘“ dabei ausgeblendet wird (man könnte in diesen Anführungszeichen im übrigen den Anknüpfungspunkt wie zugleich die Distanzierung Foucaults an das bzw. von dem Kantischen Projekt der Aufklärung sehen: Die Frage „Was ist der Mensch?“ ist nicht gleich der Frage „Was ist der ‚Mensch‘?“), und es gibt zweifellos weniger subjektlastige theologische Positionen als die Rahners, von denen her sich das Gespräch mit Foucaults Diskursanalyse und insbesondere seiner Machtanalytik leichter oder zumindest unverkrampfter aufnehmen ließe.

Wenn ich schon vor Untersuchungsbeginn weiß, dass ich das Subjekt, von dem ich annehme, dass Foucault seinen Tod verkündet habe (wiewohl er letztlich auf wundersame Weise sich dazu gezwungen gesehen habe, es „wieder einzuführen“), irgendwie werde retten müssen, um überhaupt eine Vergleichsebene mit meinem theologischen Referenzdiskurs nach Rahner zu haben, ist die Chance hoch, dass der Neuigkeitswert des Untersuchungsergebnisses in etwa jenem der zweifellos richtigen Beobachtung entspricht, Foucaults diskursive Praktiken seien „dynamische Machtverhältnisse ...“, die keine statischen Gebilde darstel-

len“ (180) – eine Einsicht, die strukturalistisch auszuwerten Claude „Lévy-Strauss“ (106 u. ö.) sicher Freude bereitet hätte.

Linz

Artur R. Boelderl

♦ Langthaler, Rudolf: *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie* (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie. (ratio fidei, Bd. 4) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (244) Kart. Euro 30,80 (D). ISBN 3-7917-1696-4.

Der „neuen Politischen Theologie“ des emeritierten Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz – konzentriert vorgelegt in „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (1977) – war und ist ein aufklärungskritischer und nachidealistischer Impetus eigen, der den Anspruch des Narrativen, des Geschichtlichen, des Anamnetischen, ja des Apokalyptischen einklagt gegen eine „leidunempfindliche“ Theologie. Der an der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät lehrende Philosoph Rudolf Langthaler greift die Idealismuskritik von J. B. Metz auf und unternimmt den interessanten Versuch, „die Grundanliegen der neuen Politischen Theologie als einen der maßgebenden Entwürfe der gegenwärtigen Theologie mit solchen religionsphilosophischen Problem Perspektiven auf konstruktive Weise ins Gespräch zu bringen, welche primär von Motiven Kants ihren Ausgang nehmen“ (17). Das Ergebnis dieser Studie, die auch im Zusammenhang einer Gastprofessur von Metz am Philosophischen Institut der Wiener Universität (1993–1998) entstand, besteht in der Zurückweisung eines gleichsam zum Klischee gewordenen Gegensatzes: theoretischer Gottesbegriff der „reinen Vernunft“ auf der einen Seite, praktische Gottesrede der „anamnetischen Vernunft“ auf der anderen Seite.

Durch genaue Analysen von Texten Kants (vornehmlich aus dem Bereich der Anthropologie und Geschichtsphilosophie) macht Langthaler deutlich, „dass das einer abstrakt-formalistischen Vernunftkonzeption verklagte Denken Kants durchaus begründeterweise Freispruch bzw. Rehabilitierung erwarten darf, ohne sich solcherart gegenüber den für Metz bestimmend gewordenen nachidealistischen Motivlagen etwa einfach verschließen zu wollen“ (71). Vor allem in Kants „Postulatenlehre“

zeigt sich, dass der (angebliche) Gegensatz „Vernunft versus Erinnerung“ (82) in dieser Form nicht behauptet werden kann, weil etwa die Überlegungen Kants zur politisch-rechtlichen Freiheit „unverkennbare ‚erinnerungsgeladene‘ Züge“ (89) tragen und „unterbrechensbedacht auf dem ‚Plural von Leidensgeschichten‘ insistieren“ (105). Wichtig ist vor allem Kants „Idee eines ‚Zwecks, der zugleich Pflicht ist‘“ (131), welche die „Freiheit Anderer“ zum moralischen Maßstab macht und die „Ablehnung jener ‚stoischen Maxime‘ impliziert, die sich etwa auf den tröstenden Erweis bloßen Mitgefühls beschränkt“ (143). Kants Frage „Was darf ich hoffen?“ und Metz' Forderung nach dem „Gedächtnis fremden Leids“ (vgl. 151) stehen einander in ihren Anliegen und Begründungsperspektiven viel näher, als es die Interpretationstradition im Gefolge von Metz wahrnahm. Langthaler arbeitet eine korrigierte Sichtweise heraus, die erkennen lässt, „dass und wie aus den nachgezeichneten Problemkonstellationen in den Spuren Kants religionsphilosophische Begründungsfiguren (obgleich ‚innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘) zutage treten, die in maßgebenden Aspekten auch als ein philosophisches Fundament wichtiger Motive der neuen Politischen Theologie verstanden werden dürfen“ (168). Der These von Metz, dass der christliche Gottesgedanke die Interessen derer verletzt, die Gott „nur zu denken suchen“, hält Langthaler die Frage entgegen, ob nicht auch „der als universal auszuweisende ‚Logos der Theologie‘ [...] ‚verletzt‘ wird, wenn auf die ‚Idee des Absoluten‘ überhaupt verzichtet wird“ (185). Dass also das „Gottvermissen“ (189) – als Ausdruck eines anamnetisch-solidarischen Widerstands gegen eine „religionsfreundliche Gottlosigkeit“ – nicht gegen das Konzept reiner (theoretischer oder praktischer) Vernunft, sondern *aus ihm heraus* zu formulieren ist, macht den zentralen Einspruch dieser bemerkenswerten Studie aus. Ob dieses (berechtigte und argumentativ ausgewiesene) Anliegen allerdings (notwendigerweise?) das fundamentalphilosophische Paradigma einer „Letztbegründung“ nach sich zieht, wie Langthaler am Schluss andeutet (vgl. 185), scheint noch nicht ausgemacht zu sein, auch wenn es zutrifft, dass jegliche (auch „gefährliche“) Erinnerung ohne Bezug auf eine Vernunftidee „unweigerlich erblinden müsste“ (82).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl