

religiöse Denken in der Moderne überhaupt (206) oder die Einschätzung, Jürgen Habermas' Wahrheitstheorie leide „an einem Säkularismus, der jede Ontologie der Werte als metaphysisch verwirft“ (240). Was Strasser aber leistet, ist der Hinweis auf einen Stachel, der sowohl philosophische Reduktionismen (die Kontrapositionen des „Naturalismus“ und „Konstruktivismus“) als auch manche theologische Selbstgefälligkeit betrifft: „Der Philosoph kann nicht *beweisen*, dass das Reden über Gott ein sinnvolles Reden ist. Er kann nur hoffen, dass dieses Reden *verstanden* wird. Solange die Redenden das Gefühl haben, einander zu verstehen, werden sie nicht verstummen“ (254).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Müller, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild* (Studienliteratur). Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (288) Geb. Euro 34,90 (D) / 35,90 (A) / sFr 60,40. ISBN 978-3-7917-1993-1.

„Ein sehr viel fundamentaleres Thema“, bemerkt Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, „kann es theologisch ja wohl kaum geben: Zu fragen, was es denn eigentlich mit der uns so vertrauten Rede vom und zum persönlichen Gott des jüdischen Tenach, vom und zum Gott der christlichen Bibel, vom Gott und zum Gott des Koran auf sich habe“ (17). Diese Gottesrede sei – aufgrund der philosophisch-theologischen Situation insgesamt, wie der Verfasser diagnostiziert – in eine „Schieflage“ geraten, die gespeist werde durch ein „kulturelle[s] Unbehagen an den monotheistischen Religionen“ (20) sowie durch eine monistische Denkform, als deren „heimliche Leitfigur“ (ebd.) *Baruch de Spinoza* (1632–1677) auszumachen sei.

Entsprechend dieser einleitenden Analyse erfolgt im ersten Kapitel (23–46) eine Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Infragestellungen der monotheistischen Denkform im Allgemeinen (etwa durch die von *Assmann* vortragene Kritik) sowie des jüdisch-christlichen Gottesverständnisses im Besonderen, dessen Basiskonstellation der Verfasser so umschreibt: „Existenzielle Erfahrung in Geschichte und Gesellschaft als Raum und Medium des Religiösen und gleichzeitige radikale Transzendenz des in

diesen Erfahrungen sich bezeugenden Gottes, der eben wegen der Weise seiner Selbstbekundung einer und einzig sein muss“ (43). Das zweite Kapitel (47–85) legt philosophisch-theologische Grundentscheidungen frei, die den gegenwärtigen „Konflikt Monotheismus versus Kosmotheismus“ (47) erst möglich machten und in der so genannten „Sattelzeit“ (zwischen 1781, dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage von *Kants* Kritik der reinen Vernunft, und 1831, dem Todesjahr *Hegels*) zum Durchbruch kamen. Ausführlich kommt Verf. auf die neue Hermeneutik Spinozas zu sprechen, deren Parameter „Rationalität und Skepsis“ (72) sind. Das dritte Kapitel (87–164) behandelt den „Atheismusstreit“ (*Fichte*) und den „Theismusstreit“ (*Schelling*) – als Stationen einer von Spinoza ausgehenden Wirkungs- und Konfliktgeschichte, durch die „der Theismus endgültig unter Legitimationsdruck gerät“ (123). Das vierte Kapitel (165–207) widmet sich dem von *Lessing* ausgelösten „Pantheismusstreit“. Von pantheistischen Einflüssen, so die überraschende Einschätzung, sei auch *Kants* Denken betroffen; der Verfasser sieht eine „intensivste Identifikation Kants mit dem Spinozismus“ (189) gegeben und spricht von einer „tiefen monistischen Intuition in Kants Denken“ (191). Auch bei *Karl Rahner* könne von „einer monistischen Dimension“ (200) gesprochen werden, womit der Verfasser (mit *Assmann*) die These erhärten will, „dass sich die kosmotheistisch-monistische Option nie völlig hat zum Verschwinden bringen lassen, philosophisch nicht und theologisch auch nicht“ (204). Im fünften Kapitel (209–249) geht es schließlich um die Frage, wie und woher der „Antagonismus von Monotheismus und Kosmotheismus“ (212) – der letztlich den Hintergrund der religionstheologischen Debatten abgebe – zu begreifen sei. Mit den subjekttheoretischen Analysen *Dieter Henrichs* differenziert der Verfasser zwischen „Subjekt“ (Ich-Perspektive) und „Person“ (Beobachterperspektive): „Sofern ich mich in meiner Einmaligkeit gewahre, begreife ich mich als Subjekt. [...] Sofern ich mich hinsichtlich dessen gewahre, dass ich einer unter zahllosen Anderen und unter unendlich vielem Anderen bin, begreife ich mich als Person“ (230). Besetzt nun die Subjektdimension den „hermeneutischen Primat“ des Selbstbewusstseins, kommt es religionstheologisch zu einem „ontologischen Monismus“; tut dies die Personendimension, ist das Paradigma einer „pluralistischen Ontolo-

gie“ prägend (vgl. 233) – mit diesem (selbst-) bewusstseinstheoretischen Zugang unternimmt der Verfasser eine Differenzierung des Phänomens *Religion* „in zwei charakteristischen Grundformen“ (ebd.) und beschließt seine Überlegungen mit der „subjektphilosophischen Provokation“, das Christentum – vor allem durch das Inkarnationstheorem – als Ausdruck der „avanciertesten Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit“ (241) zu begreifen. Das „Programm“ systematischer Theologie bestehe schließlich darin, „Monotheismus und Kosmotheismus zusammenzuhalten“ und – nicht zuletzt aufgrund der durch Spinoza gestellten Herausforderung – „Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘“ (245).

Klaus Müllers Thesen sind ein bedenkenswerter Anstoß, subtile Hintergründe und geistesgeschichtliche Vorentscheidungen einer mitunter zeitgeistigen „Spiritualität“ ans Licht zu heben und den Anspruch der jüdisch-christlichen Gottesrede angesichts aktueller Bestreitungen zu reformulieren. Die subjektphilosophische (Selbst-)Vergewisserung ist gewiss – vor allem in der europäischen Tradition – ein wichtiger Schlüssel zur (fundamental-) theologischen Verantwortung des Gottesverständnisses, muss sich aber auch den Erfahrungen stellen, die das „Andere der Vernunft“, die Entfremdung menschlicher Subjekte sowie die Dynamik von Ohnmacht und Gewalt betreffen. Zu fragen also, was es mit der uns so vertrauten Rede von und mit Gott auf sich habe, heißt immer auch, im Zerbrennen von Gewissheiten der „Wahrheit“ auf die Spur zu kommen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

## RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ Schmidinger, Heinrich / Zichy, Michael (Hg.): *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken* (Salzburger Theologische Studien. Bd. 24). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2005. (302) Kart. Euro 29,00 (D) / 29,00 (A) / sFr 50,70. ISBN 978-3-7022-2655-8.

Die Infragestellung des Subjektbegriffs durch die poststrukturalistische Kritik ist Thema des vorliegenden Sammelbands, der sich somit einer anspruchsvollen Auseinandersetzung stellt: Was bedeutet die Rede vom „Tod des Subjekts“ für die christliche Theologie, für die der

Subjektbegriff eine zentrale Größe darstellt?

Zu Beginn macht *Richard Schaeffler* auf den paradoxen Umstand aufmerksam, dass für die traditionelle christliche Philosophie, die sich ja gegen moderne Formen einer „Philosophie der Subjektivität“ abgegrenzt hatte, neuerdings der Anschein entstand, „sie habe ihren Gegner verloren“ (29); doch diese „Freude“ währt nur kurz: „Denn wenn sich wirklich der ‚Tod des Subjekts‘ feststellen ließe, wären auch die Begriffe der Freiheit und der sittlichen Verantwortung gegenstandslos geworden“ (ebd.). Dass der Subjektgedanke nicht aporetisch ist, unterstreicht *Saskia Wendel*, die gegen die Kritik Lyotards betont, dass die transzendente Voraussetzung eines Subjekts an die pragmatische Funktion des „ich“ gebunden ist: „Das ‚ich‘ im Satz ist ein nicht-referentieller, indexikalischer Ausdruck, der die Position im Satz markiert, die von niemand anderem eingenommen werden kann [...]“ (46). *Veronika Schlör* setzt sich aus feministischer Sicht mit der Ambivalenz der poststrukturalistischen Subjektkritik auseinander; als Anforderungsprofil für ein Subjektverständnis im Horizont feministischer Theologie hält sie fest: Es „müsste 1) leiblich sein, ohne dass Geschlecht eine Zwangsrolle spielt, es müsste 2) vielfältig, aber sich seiner selbst bewusst sein, ohne dass es in sich selbst die letzte Gewissheit sieht, es müsste 3) durch Beziehung bestimmt sein, ohne dass es sich gänzlich verliert, durch Austausch, ohne dass es sich auflöst“ (63). Das Verständnis von Wahrheit und Subjekt im Werk von Michel Foucault erläutert *Markus Enders*; ihm zufolge lässt sich Foucaults Zugang „auf seine affirmative Rezeption von Nietzsches radikal antitraditioneller Deutung der menschlichen Erkenntnis zurückführen“ (91). *Claudia Kolf-van Melis* vergleicht Michel Foucault und Karl Rahner; während Ersterer „die souveräne Position des Subjekts des Wissens erschüttert“ (99), leitet Rahner „einen Prozess der Subjektivierung der Theologie ein“ (103). *Karlheinz Ruhstorfer* verbindet in seinen Überlegungen die Foucaultsche Rede vom „Tod des Menschen“ mit Ansätzen der klassischen Christologie und der johanneischen Wort-Theologie, um von daher eine neue Subjekt-Werdung auf Grundlage der „Erbaulichkeit des Wortes“ (137) aufzuzeigen. Ebenfalls bei Foucault knüpft *Hermann Steinkamp* an, und zwar durch eine Reflexion über die „Parrhesia als gewagte, riskante Wahrheit“ (148). *James W. Bernauer SJ* arbeitet Aspekte der Foucaultschen