

## Poststrukturalistische Theoriemodelle und ihre Relevanz für die Theologie

Joachim Valentin, Freiburg/Br.

### 1. Was ist Poststrukturalismus?

Zur Zeit will es scheinen, als habe die jüngere Zeitgeschichte die Debatten der letzten vier Dekaden vor der Jahrhundertwende einfach weggewischt. Sicherheitsfragen und solche der Hegemonie einzelner Kulturen und vor allem eine neue, manchem unheimliche gesellschaftliche Relevanz der Religionen beherrschen das Feld, als habe es die Frage nach dem „Tod des Subjekts“, nach dem Funktionieren von „Machtdispositiven“, nach der Denkbarekeit eines Voraus des identischen Ursprungs in der Metaphysik und nach einer Alternative zum weiter denn je verbreiteten dualistischen bzw. „manichäischen“ Weltzugang nie gegeben. So scheint es nur konsequent, dass der in den genannten Dekaden viel diskutierte und bestrittene *linguistic turn*<sup>1</sup>, also die Verneinung eines nicht-zeichenhaften Zugangs zu Welt und Selbst, sich mehr oder weniger einvernehmlich zur Rede vom *iconic turn*<sup>2</sup>, der primären Erschließung von Welt und Selbst mit Hilfe von Bildern, verschoben hat. Nach dem Ende der globalen Dichotomie der Systeme 1989 ist darüber insgesamt eine weit verbreitete Unwilligkeit zur theoretischen Reflexion zu verspüren, und noch scheint nicht entschieden, ob wir es mit einem Niveauverlust intellektueller Debatten oder einer Ankunft der Intellektuellen in der wenig ziselierten, aber dafür handfesten Alltagsrealität zu tun haben.

Kommt der Versuch einer Beantwortung der nach wie vor offenen Fragen, noch dazu im diskursiven Kontext der Theologie, also einfach einer Zeitreise in die Vergangenheit gleich? Tatsächlich sind die Denkbewegungen, die sich Anfang der sechziger Jahre langsam aus dem Kontext von deutscher Phänomenologie und französischem Strukturalismus, aus Marxismus und Psychoanalyse abzulösen begannen und einen ersten milieubildenden Höhepunkt in den Jahren 1966 und 1967<sup>3</sup> erlebten, wie jede geistige Strömung, nicht unabhängig von politisch-ökonomischen und soziokulturellen Zusammenhängen entstanden und inso-

- 1 Die Begriffsprägung geht vermutlich auf Richard Rorty zurück (*The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967).
- 2 Vgl. als Reflexion auf den von Gottfried Boehm (*Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?* München 1994, 11–38, 13) geprägten Begriff: Maar, Christa (Hg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004.
- 3 Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967; ders., *L'écriture et la différence*, Paris 1967; ders., *De la Grammatologie*, Paris 1967.

fern heute in gewisser Weise überholt. Gleichwohl erlaubt gerade die leichte Unschärfe, aber auch der bessere „Über-Blick“ aus der Ferne gerade noch soviel Differenzierung, dass von *dem* Poststrukturalismus ebenso wenig gesprochen werden kann wie von *der* analytischen Philosophie. Wer dennoch so spricht, spricht von Geistern, von Fiktionen und verstellt sich womöglich den Blick auf auch heute noch relevante Fermente eines Denkens, das inzwischen mindestens ebenso als konsequente Fortentwicklung und Bewahrung zentraler Themen der abendländischen Geistesgeschichte wie als ihre parasitäre Verhunzung oder Verwertung betrachtet werden kann.

Der vielleicht fundamentalste Streitpunkt liegt auch noch heute „nach dem Ende der Postmoderne“, der spätestens mit dem Tode Jacques Derridas (2004) konstatiert werden kann, in der Frage nach einer irreduziblen Ursprünglichkeit von „Einheit oder Differenz“. Dass eine eindeutige Antwort diese Frage auch heute noch verfehlt, dass sich vielmehr in Fragen des Ursprungs Differenz und Identität die Waage halten, stellt vielleicht das deutlichste und zugleich theologisch wie religionspolitisch relevanteste Erbe des Poststrukturalismus dar.<sup>4</sup> Gleichzeitig wird diese Frage nach wie vor gerne eindeutig beantwortet und zwar von Gegnern wie Verfechtern des Poststrukturalismus in der Regel im Sinne eines „Differenzdenkens“.

In der systematischen Theologie<sup>5</sup> haben vor allem drei ernstzunehmende Grundlinien des Poststrukturalismus Wirkung gezeigt, deren Fragepotential an die Theologie nun im Einzelnen und nicht pauschal beleuchtet werden soll: Die Dekonstruktion Jacques Derridas, die Diskursanalyse Michel Foucaults und die auf beide Autoren fußende Tradition des *gender-studies* als deren wichtigste Vertreterin nach wie vor Judith Butler angesehen werden darf.<sup>6</sup> Konsequenter soll ihr Denken im Folgenden in seiner Relevanz für systematische Theologie in der

4 Eine hinlänglich differenzierte und aus der christlichen Tradition bestens begründete Konzeption liegt seit zwei Jahrzehnten vor: Im Werk des französischen Historikers und Theologen Michel de Certeau. Vgl. dazu: Valentin, Joachim, Der Schmerz der gespaltenen Seelen. Das Verhältnis von Einheit und Differenz im Werk Michel de Certeaus, in: Orientierung 67 (2003) 234-236.

5 Die inzwischen nicht mehr im Ganzen überschaubare Lage in der Exegese soll und kann hier nicht Thema sein. Vgl. aber (in Auswahl): Moore, Stephen D., Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge, New Haven 1989; ders., Poststructuralism and the New Testament. Derrida and Foucault at the Foot of the Cross, Minneapolis 1994; Phillips, G.A. (Hg.), Semeia 51/Sonderheft „Poststructuralist Criticism and the Bible“ (1990); Haynes, St.R./Mc Kenzie, St.L. (Hg.), To Each its own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and their Application, Atlanta 1993; Rutledge, David, Reading Marginally. Feminism, Deconstruction and the Bible (Biblical Interpretation Series 21), 1996.

6 Dingel, Irene (Hg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente, Leipzig 2003; Ammicht-Quinn, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 2000.

gebotenen Kürze dargestellt werden. Der „Erfinder“ des Begriffs „Postmoderne“, Jean-François Lyotard, erfuhr so vielfältige Kritik,<sup>7</sup> dass von einer wahrnehmbaren Wirkungsgeschichte, vor allem in der Theologie, nicht gesprochen werden kann. Auch der Psychoanalytiker Giles Deleuze und die Essayisten Jean Baudrillard, Roland Barthes und Paul Virilio wurden zwar in den Feuilletons diskutiert, fanden jedoch kaum ein ernstzunehmendes Echo in Theologie und Philosophie.

## 2. Jacques Derrida

Inzwischen überrascht es niemanden mehr, dass der Name Jacques Derridas (geb. 1930 in El Biar, Algerien) in den letzten Jahren vermehrt in theologischem Kontext auftaucht.<sup>8</sup> Seine Weigerung, die von ihm betriebene Lektürepraxis der Dekonstruktion eine „Methode“ zu nennen, und die Tatsache, dass er sich zwar biographisch, literaturwissenschaftlich und philosophisch, nie aber religionstheoretisch dem Phänomen Religion genähert hat, geben gleichwohl Anlass zur Verwunderung. Sicher ließen seine späten Ausführungen über *Gastfreundschaft, Zeugnis, Gabe, Vergebung, den Tod* und nicht zuletzt über seine eigene *jüdische Prägung* manche vor allem in Deutschland als nihilistisch missverstandenen Ausfälle gegen Ontotheologie und Metaphysik in den Frühschriften in einem neuen Licht erscheinen. Die Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises durch die Stadt Frankfurt, Ende September 2001, tat ein Übriges, um Derridas Denken in jüngerer Zeit in Deutschland und hier speziell in der Theologie salonfähig werden zu lassen. Dabei handelt es sich um eine Entwicklung, die auch aus dem gerade noch vor seinem Tod erschienenen umfangreichen Themenband der *Cahiers de l'Herne* abgelesen werden kann: Neben den zu erwartenden Themenbereichen *Dekonstruktion, Philosophie und Politik* findet sich hier auch die *Religion*, und das Kapitel *Témoignages* nimmt einen großen Raum ein.

Schmerzliche Ausgrenzungen in der Jugend des algerischen Juden aus der *Grande Nation* hatten den des Hebräischen nicht mächtigen und religiös kaum sozialisierten Jacques Derrida bereits früh auf „seine Religion“, das Judentum zurückgeworfen. Die Reflexion auf derlei Ausgrenzungs- und (Ab-)Wande-

7 Vgl. v.a.: Wendel, Saskia, Jean François Lyotard. Aisthetisches Ethos, München 1997.

8 Vgl. für den angelsächsischen Sprachraum: Valentin, Joachim, Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie, in: ThRv 97 (2001) 18-29, und für Deutschland die vier bisher vorliegenden Dissertationen von Sascha Bischoff, Peter Zeillinger, Tilman Beyrich, Johannes Hoff und Joachim Valentin sowie eine erste vergleichende Studie für die theologische Derrida-Rezeption im deutschsprachigen Raum: Hyok-Tae, Peter Kim, Konstruktive Dekonstruktion? Zur theologischen Rezeption Jacques Derridas im deutschsprachigen Raum, Freiburg 2004, online unter <http://www.freidok.uni-freiburg.de>.

rungsbewegungen, genauer: auf die politische und repressive Dimension eigentlich ideeller Konstellationen, ja sogar angeblich „unschuldiger“ Texte und das spezielle Konzept von Textualität in der jüdischen Religion bildeten so bedeutende Schlüssel zum Werk Derridas. Immer wieder befragte er die abendländische Tradition daraufhin, „was [es] an negativer Theologie und ihren Phantomen in einer Überlieferung von Denken [gäbe], das weder griechisch noch christlich wäre? Anders gesagt: was gibt es an jüdischem und arabischem Denken in dieser Hinsicht?“<sup>9</sup>

Nach Derridas Übersiedlung nach Frankreich markiert das Jahr 1967 mit der Veröffentlichung seiner drei bedeutenden Frühschriften *De la grammatologie*, *L'écriture et la différence* und *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* sowie seinem Vortrag vor dem Collège de France (*La différance*) seinen entscheidenden Sprung in die philosophische Öffentlichkeit Frankreichs und kurz darauf auch der USA. Hier trat erstmals an die Öffentlichkeit, was von nun an „Dekonstruktion“ oder gar Dekonstruktivismus genannt werden sollte. Es handelt sich dabei allerdings vielmehr um eine „manière de lire“ als um eine Philosophie. Rück- und Aufbau oder „kritisches Offenlegen einer nicht unmittelbar zugänglichen konstitutiven Textstruktur“ ist ihr Anliegen. Der Begriff Dekonstruktion wurde eingedeutscht und fand Eingang in andere Disziplinen, vor allem die Architektur. Die seither „dekonstruktivistisch“ genannten Bauten zeichnen sich – ähnlich wie Derridas Texte – weniger durch eine bloß beliebige, also im schlechten Sinne „postmoderne“ Zitation verschiedener Baustile oder gar „destruktive“ Züge aus, sondern vielmehr durch die bisweilen halsbrecherisch wirkende Auslotung der Möglichkeiten von Material und Statik, durch eine Vermeidung konventioneller architektonischer Ordnungsprinzipien, funktionaler Raumstrukturen und Größenverhältnisse. Dekonstruktivistische Bauten sind so in einem durchaus Kantischen Sinne vor allem *Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit* von Architektur überhaupt und damit ein Abenteuer nicht nur des Schauens, sondern auch des Denkens.

Literaturwissenschaftlich betrachtet, bezeichnet die Dekonstruktion ein Verfahren der Re-Lektüre klassischer Texte, das in seiner Intention auf Martin Heidegger zurückgeht: Dieser hatte in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* eine „Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie“ am Leitfaden der Seinsfrage angezielt, um so erneut Zugang zu den „ursprünglichen Erfahrungen“ zu erlangen,<sup>10</sup> die durch das ungerechtfertigte Postulat einer *totalen Präsenz* oder *ungebrochenen Einheit* immer wieder verstellt worden seien. Die Dekonstruktion befragt dagegen ohne solcherlei Sehnsucht nach Ursprünglichkeit einen Text nach den hochindividuellen Bedingungen der Möglichkeit seiner Entstehung.

9 Derrida, Jacques, *Wie nicht sprechen? Verneinungen*, Wien 1989, 58.

10 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927ff., 22.

Diese sollen sich „offenbaren“ auf dem Wege einer genauen Analyse der konstitutiven, im Text aber verschwiegenen Hierarchien, binären Zuordnungen, Vorlieben und Vermeidungen des Autors. Insbesondere laufen die traditionellen Dualismen dessen, was Derrida polemisch „Metaphysik“ oder „Ontotheologie“ nennt: *Zentrum – Peripherie, Geist – Materie, Transzendenz – Immanenz*, Gefahr, einer Verstellung von Realität durch im schlechten Sinne idealistische Verenseitigungen Vorschub zu leisten. In einer Konzentration auf die Dyade Mann-Frau fand die Dekonstruktion breite Wahrnehmung in einem dekonstruktivistischen Feminismus.<sup>11</sup>

An Stelle der in solcherart dualistischen Ordnungen im Sinne einer *petitio principii* schlummernden ursprünglichen Einheit setzt Derrida das Kunstwort *différance*. Die Einfügung des grammatisch eigentlich „falschen“ „a“ in das französische *différence* markiert die Anwesenheit des Anfangs und der Einheit in der Differenz und der Differenz in jeder Einheit und damit ein *Jenseits der binären Spaltung* von Denkmodellen. Ein anderer entscheidender Begriff für Derrida – das Denken eines „anfanglosen Anfangs“, eines nichtdualistischen Jenseits der Sprache, ist die Spur (*la trace*), ein von Martin Heidegger und Emmanuel Levinas entlehnter Terminus. Er beschreibt das Phänomen einer Verwiesenheit auf das vollkommen unstrukturierte „Voraus“ der *différance*, aus dem sich ein jeweils vorläufiger und immer neu über- und einzuholender Begriff von Einheit gleichzeitig „zuschickt“ und entzieht. Die enge Verklammerung von Subjekt und Gottesrede, die in Derridas Beschreibungen der *différance* und der Spur vor Augen tritt, verweist auf Levinas' Rede von Ethik als Erster Philosophie. Derrida nennt den Begriff der Spur auch „ultratranszendental“<sup>12</sup>.

Neben dieser zumindest in Europa lange übersehenen<sup>13</sup> ethische Dimension, die Derridas Denken in die Nähe zur Kritischen Theorie aber auch zu prophetischen Traditionen rückt, weist es einen ausgesprochen ambitionierten Wahrheitsbegriff auf, zu dem er sich allerdings explizit nur an abgelegener Stelle bekannt hat.<sup>14</sup> Es ist die „Fiktion“ eines restlosen Aufgehens auch verdrängter „Realität“ im Text, die in Derridas Werk zu einer potentiell endlosen Kette kritischer Befragungen antreibt. In ihrem Drang, unvollkommene Versionen zu übersteigen und auch die eigene Begrifflichkeit immer neu einer scharfen Kritik zu unterziehen, ja, gegebenenfalls zu verwerfen, erinnert sie an bestimmte Traditionen der Negativen Theologie.

Derridas Arbeiten sind jedoch auch im engeren Sinne *theologisch relevant*, insofern sie sich individuell auf konkrete Religionen, vor allem auf Judentum

11 Vinken, Barbara (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a.M. 1992.

12 Vgl. dazu u.a. Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1974, 82.

13 Vgl. dagegen: Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Cambridge 1992.

14 Derrida, Jacques, *Limited Inc. 2 Essays*. Evanston 1988, 150.

und Christentum beziehen und hier vorhandene theologische Systeme irritieren: Derrida hat das Judentum nie in einem „autonomen Akt“ als seine Identität ergriffen, vielmehr scheint er in immer neuen Anläufen der Lektüre und des Schreibens nachträglich von ihm ergriffen worden zu sein. Etwa dort, wo er das „Datum“, die „Beschneidung“ und „Verwundung“ zum Thema seiner Überlegungen macht. Darüber hinaus nähert er sich von Beginn seines Schaffens an mit seiner ausdrücklich nur schwach formalisierten Praxis dekonstruktiver Lektüren und dem damit implizierten Schriftbegriff der zentralen Stellung der Schrift und ihres Kommentars in der jüdischen Tradition an. Später ist dann der Auserwähltheitsglaube des jüdischen Volkes – autobiographisch markiert durch die Beschneidung – für Derrida Anlass, die Möglichkeit von Zugehörigkeit und die Legitimität des Auserwähltheitsgedankens überhaupt zu diskutieren. Jacques Derrida bewegt sich in einem explizit biographisch orientierten Schreiben an der Grenze zwischen Judentum und Griechentum und führt diese Grenze damit in einer Weise neu in den „abendländischen“ Diskurs ein. Dies geschieht in einer Weise, die einem von der Katastrophe der Shoah endgültig herausgeforderten Christentum nicht gleichgültig sein kann und bekannte Vereinseitigungen dieser Debatte etwa im Sinne einer Rejudaisierung des Christentums von Beginn an vermeidet: „Sind wir Juden? Sind wir Griechen? Wir leben im Unterschied des Jüdischen und des Griechischen, der vielleicht die Einheit dessen ist, was wir Geschichte nennen.“<sup>15</sup>

Aber schon und gerade in Derridas Frühwerk finden sich Spuren für eine fragmentarische Wahrnehmung des Judentums als Aufmerksamkeit für Autoren, die als explizit jüdische Denker benannt werden können, wie Edmond Jabés, Emmanuel Levinas und Paul Celan. Die Texte der genannten Autoren sind gekennzeichnet von der Einforderung einer *unmöglichen Gerechtigkeit angesichts des anderen Menschen* und von einem ausgeprägten *Misstrauen gegenüber der „metaphysischen“ Tradition abendländischen Denkens*. Als jüdische Autoren in Europa nach Auschwitz ist außerdem die Frage der Trennung zwischen *Innen* und *Außen* ein bestimmendes Thema. Eine Trennung, die immer wieder den Juden, die Jüdin als Fremde, als Außenseiter charakterisiert und exiliert hat. Angesichts der aktuellen Bedeutsamkeit der Schrift in Zeiten der Computerprogramme und der Gentechnik will Derrida sie anders als Platon als „gleichgeborenen Bruder“ der mündlichen Rede begreifen. Dieses Denkmodell scheint sich nicht nur aus der strukturalistischen Sprachtheorie Ferdinand de Saussures zu entwickeln, sondern ebenso dezidiert aus dem durch die genannten Autoren transportierten jüdischen Schriftverständnis. Derridas Vorstellung eines Primats der Schrift vor jeder Form der Anwesenheit und Identität findet ihren vielleicht treffendsten Ausdruck zunächst in einer bestimmten Idee des talmudischen Textes – der Vorstellung einer von innen nach außen konzentrisch aufgebaute Abfolge von Kom-

15 Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972, 234.

mentaren ohne dominierenden Urtext. In enger Verbindung dazu stehen offenbarungstheoretische Überlegungen zu einem Gott, der in der jüdisch/kabbalistischen Tradition immer schon in Verbindung mit der Tora, einem Schriftkonvolut, gedacht wird. Diesen Gedanken hat Derrida explizit vor dem Hintergrund des heimatlos im Exil lebenden Juden bzw. Rabbiners entwickelt, wie er im Werk Edmond Jabès' erscheint. An diesen drei Dimensionen jüdischen Textgeschehens: Primat der (kommentierenden) Schrift, dem in der Schrift sich gleichzeitig offenbarenden und verhüllenden Gott und dem exilierten Schriftkundigen/Gläubigen orientiert sich auch die Derridasche Dekonstruktion. Der ebenfalls in jüdischem Kontext entwickelte Gedanke einer Heiligkeit der Schrift gerät dabei zum Interpretat jener „Bruchstücke der zerbrochenen Tafeln“ eines für Derrida unwiederbringlich verlorenen Ursprungs, zwischen denen „das Abenteuer des Textes als vogelfreies Unkraut“ der Poesie anhebt und „das Recht zur Rede Wurzel faßt [...] weit von der ›Heimat der Juden‹ entfernt, die »ein heiliger Text inmitten der Kommentare« ist“<sup>16</sup>.

In einem zweiten Anlauf thematisiert Derrida seine eigene unklare Zugehörigkeit zum Judentum als exemplarische: Wenn es ein jüdisches Wesen gibt, so ist es – in Derridas Augen – durch die Unmöglichkeit einer endgültigen Identifizierbarkeit gekennzeichnet. Gleichzeitig bedeutet jede Beschneidung eine strukturelle Verletzung der (männlichen) Identität. Das Judentum bezeichnet also auf mehreren Ebenen eine Unfähigkeit zur rückhaltlosen Affirmation, zur endgültigen Fest-Stellung der eigenen Identität, die einen gewissen abendländischen Grundkonsens, eine angenommene Harmonie zwischen Griechischem und Jüdischem auf dem Boden neuplatonischen Denkens und deren Erbe, das Christentum, in gewisser Weise herausfordert.

Spätestens seit der Religionskritik Ludwig Feuerbachs und ihrer Verschärfung bei Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud ist die positiv von Wundern, Unsterblichkeit und einem allmächtigen Gott sprechende Theologie in den Verdacht geraten, zur Verblendung und Entmündigung der breiten Massen beizutragen. Dieser Verdacht *speist sich* aus dem Vorwurf, dass sie heimliche Wunschträume des Menschen, Menschheitsutopien von Glück, Macht und Stärke als verwirklicht oder doch verwirklichbar propagiere. Der Gott *dieser* Theologie wurde zu Recht als selbst gemacht, also keineswegs als transzendent begriffen und die Verstellung des Antlitzes Gottes als eines *Anderen* als geschickt getarnte Projektion eines selbststüchtigen Subjekts entlarvt. Leider hat diese Religionskritik gleichzeitig zu einer Verächtlichmachung der Religion *im Ganzen* geführt sowie dazu, Theologie aus dem wissenschaftlichen Diskurs ebenso weitgehend auszuschließen wie einst die Wissenschaft des Judentums aus der Altertumswissenschaft und wie der Gottesgedanke aus den neuzeitlichen Welterklärungstheorien. „Einer inhaltslos gewordenen leeren Transzendenz steht eine gehaltlose,

eindimensionale, leere Immanenz gegenüber; einem weltlosen Gott entspricht eine gottlose Welt. Mystik und Rationalismus bzw. Positivismus sind [...] zwei Seiten einer Medaille.“<sup>17</sup>

Der breite Strom abendländischer Texte und Traditionen beherbergt mit dem *Bilderverbot*, einem bereits aufklärerisch zu nennenden, weil götzekritischen Gesetz und der seit Dionysios Areopagita ausdrücklich so benannten *Negativen Theologie* aber wirksame „Gegengifte“ gegen das Auseinanderdriften von haltloser Jenseitsspekulation und leerem Rationalismus. Beides spielt nicht nur im Kontext jüdischer oder plotinischer Philosophie, sondern nicht zuletzt vermittelt durch Nicolaus Cusanus, Meister Eckhart oder Immanuel Kant auch bei Denkern des 20. Jahrhunderts wie Heidegger und Adorno eine wesentliche Rolle. Mit seinem Nachdenken über Negative Theologie am Kreuzungspunkt von kataphatischer und apophatischer Theologie, von Mystik und Aufklärung hat Derrida einen weiteren wichtigen Berührungspunkt zum theologischen Diskurs geliefert. „Die Dekonstruktion [...] wurde – überstürzt – für eine Form der negativen Theologie gehalten (das war weder richtig noch falsch)“<sup>18</sup>. So charakterisiert Derrida selbst bereits vor seiner ersten ausführlichen Bezugnahme auf Negative Theologie in *Wie nicht sprechen. Verneinungen* das offene, aber nicht beziehungslose Verhältnis zwischen seinem Denken und einer – ebenfalls *idealtypisch* gedachten – Negativen Theologie. Es kann dabei nicht darum gehen, das Derridasche Denken als Abart der Gattung „Negative Theologie“ zu entarnen, sondern höchstens darum zu zeigen, dass mit Hilfe seiner Lektüren die „negative“ als Dekonstruktion der „affirmativen“ Theologie verstanden werden kann. Damit wird negative Theologie als Voraussetzung und beständige Sprengung jedes systematischen Abschlusses der Rede von Gott (und vom anderen Menschen) verstanden, insofern sie dringlich auf den religiösen Vollzug, auf ethische Praxis, Gebet und Liturgie verweist.

In seinen letzten Jahren ist nicht nur das Thema der Religionen, speziell der jüdischen und der christlichen in den Fokus von Derridas Denken geraten, sondern auch „Religion“ in einem weiteren, abstrakteren Sinne, ja im Sinne einer „universalen Religion“. Aber auch hier beschränkt Derrida sich niemals auf eine bloße Deskription religiöser Phänomene. Sein Schreiben über Religion ist auch in den letzten Arbeiten immer in einem systematischen aber auch systemkritischen Sinne „privat“. Für diese jüngste Fokussierung steht Derridas Beitrag zum

17 Kasper, Walter, Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht, in: Böckle, Franz (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Enzyklopädische Bibliothek 22, 32-57, 43.

18 Derrida, Jacques, *Letter to a Japanese Friend*, in: Wood, David/Bernasconi, Robert (Hg.), *Derrida and Difference*. Evanston, Ill. 1988, 1-5, 3.

Seminar des *Istituto italiano per gli studi filosofici* im Frühjahr 1994.<sup>19</sup> Immanuel Kants Schrift über die *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*<sup>20</sup> dient Derrida hier als Ausgangspunkt und Leitfaden, für eine *tour d'horizon*, die den Religionsbegriff als typisch europäischen, mit dem Begriff der „Nation“ eng verflochtenen und immer der Dogmatik (Ontotheologie, Metaphysik ...) abzurinnenden Begriff umschreibt. Er ist unheilbar von einer basalen Dualität (Glauben – Wissen, Ethik – Kult etc.) durchzogenen und doch zugleich Inbegriff des Heils. In einer religiösen Topologie charakterisiert Derrida hier die *Insel*, das *Gelobte Land* und die *Wüste* als religionsproduktive und als solche idealisierte Landschaften Europas. Gegengifte zur Dogmatik liegen in der *Chora*, „jenes, was sich nicht wiederaneignen lässt“ das „Unvordenkliche einer Wüste“<sup>21</sup> und dem abstrakt *Messianischen*, charakterisiert als „die Entscheidung des anderen in der Unentscheidbarkeit“<sup>22</sup>, einem Themenfeld, dass Derrida bereits in mehreren vorausgegangenen Schriften umkreist hatte.<sup>23</sup> Nicht nur ideenpolitisch, sondern gerade auch angesichts der Auseinandersetzungen um Religion als fortwährende Quelle von Gewalt beinhaltet das Werk Jacques Derridas also sowohl Fragen äußerster Schärfe als auch Ansätze zu Antworten: Was heißt es für christliche Theologie, die sich heute diversen Petrifizierungen, einer gewissen Ideenlosigkeit und gleichzeitig vielfältigem Innovationsdruck ausgesetzt sieht, wenn sie das Christentum in dieser „unmöglichen“ Weise als Religion begreift und damit „als jenes, was in einem reaktiven Antagonismus eingebettet ist und was gleichzeitig in einer überbietenden wiederholten Selbstbehauptung besteht [...]. Wir haben es folglich mit einer Aporie, mit einem gewissen Fehlen des Weges, der Bahn, des Ausganges, des Heils zu tun – und mit zwei Quellen.“<sup>24</sup>

### 3. Michel Foucault

Michel Foucault (1926-1984) war Atheist, und sein Denken steht nicht unmittelbar im Kontext christlicher Theologie. Ihn etwa als Vertreter der Negativen Theologie zu verstehen, würde bedeuten, anhand minimaler Hinweise in seinem

19 Derrida, Jacques, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders./Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001, 9–106.

20 Kant, Immanuel, *Werke* 8, hg. v. W. Weischedel, Wiesbaden 1958.

21 J. Derrida, *Glaube und Wissen* 37.

22 Ebd. 33.

23 Derrida, Jacques, *Apokalypse (Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie; No Apocalypse, not now)*, Wien 1985; ders., *Den Tod geben*, in: *Haverkamp, Anselm (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, 331–445; ders., *Marx' Gespenster*, Frankfurt a.M. 1995.

24 J. Derrida, *Glaube und Wissen* 11.

Werk eine einseitige Vereinnahmung vorzunehmen. Gleichwohl gilt: „Religion after Foucault can never be the same – there is a distinctive break with the historical location and understanding of religion.“<sup>25</sup>

Das Werk Foucaults zielt auf eine subtile Kritik eines jeden, also auch des theologischen Diskurses, insofern er notwendig Teil eines „Machtdispositivs“ ist. Versteht man Foucault zuerst als Historiker bzw. Methodologen der Historiographie, so wird man diese Aussage vor allem als *methodische* verstehen. Eine Aufarbeitung der Herausforderungen, die er der Theologie über die Kirchengeschichte hinaus *methodologisch* aufgegeben hat, beginnt in Deutschland gerade erst.<sup>26</sup>

Zu der Methodik des späteren Foucault heißt es in seinem 1984 entstandenen Text *Was ist Aufklärung?* prägnant:

„Alles in allem geht es darum, die [...] Kritik in [die] Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren. Das hat [...] zur Konsequenz, dass Kritik nicht länger als Suche nach formalen Strukturen mit universaler Geltung geübt wird, sondern eher als *historische Untersuchung der Ereignisse, die uns dazu geführt haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen, zu konstituieren und anzuerkennen.*“<sup>27</sup>

Dieses historiographische Verfahren steht für Foucault zunächst unter der Vorgabe, ein „Außen“ der abendländischen Geistesgeschichte, markiert durch den Wahnsinnigen<sup>28</sup>, den Verbrecher<sup>29</sup>, den Patienten<sup>30</sup> etc. zu explorieren und seine Ausgrenzung und kontrollierende Beherrschung durch ein je aktuelles „Macht-dispositiv“ mit Hilfe von exakter (Diskurs-)Analyse zumindest zu *beschreiben*, wobei der *systematisch-kritische* Status dieser Deskription zunächst ungeklärt bleibt. Von der „Repressionstheorie“, die zu einer als universal begriffenen Kritik notwendig gehört, hat er sich jedenfalls explizit distanziert. Eine simple kirchenkritische theologische Rezeption, welche – anstatt Foucaults eigentliches Objekt, die postchristliche neuzeitliche Gesellschaft und ihre Humanwissenschaften, in den Blick zu nehmen – die „Schuld“ an diversen zeitgenössischen

25 Carrette, Jeremy R., Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality, London/NewYork 2000, xi.

26 Vgl. u.a. Hoff, Johannes, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn u.a. 1999; Ruhstorfer, Karlheinz, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. Paderborn u.a. 2004; Bauer, Christian/Hözl, Michael (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003.

27 Foucault, Michel, Was ist Aufklärung?, in: Rabinow, Paul (Hg.), The Foucault Reader. New York 1984, 32–50, 48f.

28 Foucault, Michel, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. 1973ff.

29 Foucault, Michel, Überwachen und Strafen, Frankfurt a.M. 1976.

30 Foucault, Michel, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt a.M. 1993.

säkularen Problemfeldern einseitig der Kirche, ja gar ihren jeweiligen Vertretern in die Schuhe schiebt, ist von Foucaults Text also nicht gedeckt.<sup>31</sup>

Foucault hatte ganz im Gegenteil vor dem Hintergrund des universalen Nietzscheanischen Machtbegriffs gefragt:

„Gehört die Mechanik der Macht [...] tatsächlich im wesentlichen zur Ordnung der Unterdrückung“ und „unterbricht der gegen die Unterdrückung gerichtete kritische Diskurs den Lauf eines bis dahin unangefochten funktionierenden Machtmechanismus oder gehört er nicht vielmehr zu demselben historischen Netz wie das, was er anklagt (und zweifellos entstellt), indem er es als »Unterdrückung« bezeichnet?“<sup>32</sup>

Spätestens hier wird auch deutlich, dass es für den späten Foucault kein *Außen* der Macht mehr gibt. Sie erscheint als eine allgegenwärtige Produktivkraft, die sich der Subjekte als Fermente ihrer eigenen Dynamik bedient, und kein Vakuum der unbedingten Emanzipation duldet. Genau in diesem Punkt greift auch Jürgen Habermas' scharfe Kritik am „stoischen Blick des Archäologen“ und dem „zynischen Blick des Genealogen“<sup>33</sup> im Namen einer Kritischen Theorie, die unbedingte Freiheit doch immerhin als mögliche mitzudenken habe. Sicher war Jürgen Habermas das Foucaultsche Werk nicht in seiner Gänze bekannt. Eine Aussage Foucaults wie etwa „Ich unternehme meine Analysen nicht, um zu sagen: seht, die Dinge stehen so und so, ihr sitzt in der Falle. Sondern, weil ich meine, daß das, was ich sage, geeignet ist, die Dinge zu ändern. Ich sage alles, was ich sage, damit es nützt.“<sup>34</sup> hätte die zitierten Passagen sicher in ihrer Schärfe gemildert. Gleichwohl liegt in der Nähe des von Habermas markierten Punktes tatsächlich eine Missverständlichkeit des Foucaultschen Ansatzes. In der Tat steht nämlich der aufklärerische Impetus seines Werkes nicht gerade in dessen Zentrum, oder wurde doch unter den sehr spezifischen Rezeptionsbedingungen der späten siebziger und frühen achtziger Jahre gerne überlesen.<sup>35</sup> Tatsächlich scheint jedoch das nur vereinzelt und beinahe verschämt eingestandene *Movens* und *Telos* seiner nomadischen Arbeit, wie oben schon anklang, in einer *Befreiung* des – allerdings gegenüber der idealistischen Tradition „schwach“ zu nennenden – Subjektes von der „Regierung durch Menschen“<sup>36</sup> zu liegen; durchaus im Sinne der Aufklärung also, in deren Namen ja auch Habermas agiert:

31 Vgl. etwa: Steinkamp, Hermann, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die praktische Theologie, Mainz 1999.

32 Foucault, Michel, Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M. 2<sup>1988</sup>, 20.

33 Habermas, Jürgen, Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault, in: ders., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1985ff, 279–312.

34 Foucault, Michel, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, Frankfurt a.M. 2<sup>1997</sup>, 117.

35 Vgl. im Sinne einer Korrektur dieser einseitigen Wahrnehmung: Honneth, Axel, Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption, in: ders./Saar, Martin (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a.M. 2003, 15–26, v.a. 18ff.

36 In der Arbeit *Was ist Kritik?* (Berlin 1992) definiert er „Kritik“ ausdrücklich als „die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden.“ Ebd. 12.

„Befreiung kann nur ein Angriff bringen, der [...] auf die Wurzeln der politischen Rationalität selbst zielt.“<sup>37</sup> In *Was ist Aufklärung?* formuliert Foucault: „moderne Philosophie ist die Philosophie, die versucht, die vor zwei Jahrhunderten so unvorsichtig aufgeworfene Frage zu beantworten: *Was ist Aufklärung?*“<sup>38</sup> Foucault stellt seine eigene Arbeit hier aber nicht nur formal, sondern auch, was das Objekt seiner Forschungen angeht, in die Kantische Tradition: Für eine Definition von „Unmündigkeit“ als Vermeidung des eigenen Vernunftgebrauchs bringe Kant drei Beispiele: „Wir sind in einem Zustand der Unmündigkeit, wenn ein Buch die Stelle unseres Verstandes einnimmt, wenn ein Seelsorger den Ort unseres Gewissens einnimmt und wenn ein Arzt für uns entscheidet, was unsere Diät zu sein hat.“<sup>39</sup> Damit sind in der ausdrücklichen Replik auf Kant einige der zentralen Forschungsprojekte Foucaults selbst bezeichnet.

Am Ende dieses für Foucaults Methodik und als Argument gegen das weit verbreitete Missverständnis einer relativistischen „Postmodernität“ Foucaults bedeutenden Textes weist er, wie zur Erinnerung, noch einmal auf die Allgemeinheit jener Erkenntnisse hin, die er mit Hilfe seiner genealogischen Methode zu erzielen hofft. Diese Allgemeinheit existiere in den Problemen „insofern als sie bis zu uns immer wiederkehrten; zum Beispiel als Probleme der Beziehung zwischen Vernunft und Wahnsinn, Krankheit und Gesundheit oder Verbrechen und Gesetz, das Problem der Rolle sexueller Beziehungen und so weiter.“<sup>40</sup> Um schließlich zuzuspitzen:

„Die kritische Ontologie unserer selbst [...] muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein Ethos, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung.“<sup>41</sup>

Gleichwohl bleibt ein Schauer des Unbehagens, der die kritische Leserin möglicherweise bei einer solchen „Vorstellung“ überkommt, das scheinbar Unpassende einer Begegnung zwischen dem Autor der *Histoire de la Sexualité* und jener Kirche, von der Foucault ironisch geäußert hatte: „Ich finde die Kirche ganz wunderbar. [...] Sie] ist ein großartiges Instrument der Macht [...]. Gänzlich aus Fäden gewoben, die imaginativ, erotisch, effektiv, körperlich, sinnlich und so weiter sind, einfach großartig!“<sup>42</sup>

37 Foucault, Michel, *Omnes et singulatum*. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Vogl, Joseph (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a.M. 1994, 65–93, 93.

38 M. Foucault, *Aufklärung* 35ff.

39 Ebd. 37.

40 Ebd. 52.

41 Ebd. 53.

42 Foucault, Michel, *On religion*, in: *Religion and Culture* by Michel Foucault (Manchester Studies in Religion, Culture and Gender). Selected and edited by J.R. Carrette, Manchester 1999, 106.

Die Spannung zwischen dem augenscheinlich radikalen Kritiker vor allem des neuzeitlichen Subjekts<sup>43</sup> und einer immer auch affirmativ agierenden, da der Offenbarung eines als Liebe begriffenen personalen Gottes verpflichteten Theologie hat in jüngster Zeit eine rege Debatte unter jüngeren Theologinnen und Theologen ausgelöst. Während Saskia Wendel<sup>44</sup> bezüglich Foucaults Theologiefähigkeit massive Zweifel äußert und mit Blick auf Fragen der Machtanalyse, des Diskurs- und Subjektbegriffs bei Foucault eher zu einem abschlägigen Bescheid kommt<sup>45</sup>, ist Karlheinz Ruhstorfer<sup>46</sup> optimistischer: Er findet nach einer hilfreichen Rekonstruktion des Christentums in den Sujets Foucaultscher Diskursanalyse und -kritik zunächst Spuren christlicher Traditionsbestände und will konsequent den Schritt mit Foucault über die (Post)Moderne hinaus mitgehen.<sup>47</sup> Johannes Hoff<sup>48</sup> sieht Theologie und Kirche bereits seit Beginn der Neuzeit in einer prekären Situation. Sie werden seitdem bestimmt von „Techniken zur Reanimation des göttlichen Schweigens“<sup>49</sup>, weil Gott, der erste Sprecher, zu sprechen aufgehört hat. Die Funktion des Foucaultschen Denkens sei demnach – hier sind sich Ruhstorfer und Hoff einig – „der Theologie eine Form experimentellen Denkens“ zu erschließen und so „den Möglichkeitsraum offen zu halten, in dem sich die Theologie [...] als ein intersubjektiv ernstzunehmender Gesprächspartner im Streit um Geltungsansprüche erweisen könnte“<sup>50</sup>. Für Hans-

43 Die Schlußpassage aus Michel Foucaults *Les mots et les Choses* gehört vermutlich zu den am meisten zitierten und am meisten missverstandenen geisteswissenschaftlichen Texten der letzten 40 Jahre. Nach einer Charakterisierung des Machtdispositivs „Humanismus“ heißt es hier: „Wenn diese Dispositive verschwänden [...], dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1974, 462.

44 Wendel, Saskia, *Foucault und/oder Theologie? Chancen und Gefahren einer theologischen Rezeption der Philosophie Michel Foucaults*, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod* 51-63.

45 „[M]it Foucault als Gewährsmann ist eine Kritik mancher Aspekte traditioneller Theologie möglich, nicht aber die Formulierung einer Art „Foucaultscher Theologie“ – jedenfalls zumindest [sic!] in christlicher Perspektive“. Ebd. 58.

46 Ruhstorfer, Karlheinz, *Eine Spur christlicher Weisheit? Michel Foucault und die Grenzen der Postmoderne*, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod* 65-78.

47 „Die moderne Negation und die postmoderne Vergleichsgültigung des Neuen Testaments sind für uns nicht mehr verbindlich. Ein neuer Zugang steht offen. Es ist wieder möglich, die Wahrheit der christlichen Weisheit anzuerkennen und im Denken der eigenen geschichtlichen Gegenwart verankert zu sein.“ Ebd. 76.

48 Hoff, Johannes, *Theologie nach dem Ende der „Postmoderne“*. Die Bedeutung Michel Foucaults für die diskursethische Grundlegung des Glaubens, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod* 79-103.

49 Ebd. 87.

50 Ebd. 90.

Joachim Sander<sup>51</sup> ist nicht nur die Moderne sondern das Christentum selbst von seinem Beginn mit Christi Himmelfahrt an von der Abwesenheit und Anonymität Gottes geprägt. Darüber hinaus werden monotheistische Religionen heute – besonders signifikant seit 9/11 – von einem gottähnlichen Doppelgänger, dem Dämon oder Teufel heimgesucht, der von seinen Anhängern unmenschliche Opfer fordert, und damit *von innen her* gefährdet, kaum mehr aber von der klassisch religionskritischen *Leugnung seiner Existenz*. *Theologische Kritik* – nicht zuletzt im Namen des aufklärerischen Impetus Michel Foucaults – so auch Sanders Position – erscheint damit als Gebot der Stunde, auch über den Rahmen von Theologie und Kirche hinaus. Über den eher formalen Ausweis eines von Foucault neu erschlossenen Denkraumes (Hoff, Ruhstorfer) oder eine Nutzung des Instrumentariums der Diskursanalyse als eines der theologischen Kritik *ad intra* oder *ad extra* (Hölzl, Sander) geht der Pastoraltheologe Christian Bauer noch einmal hinaus. In seinen beiden Beiträgen<sup>52</sup> zeigt er auf, wohin die theologische Reise mit Michel Foucault gehen könnte und empfiehlt ihn vor allem den praktischen Theologen und Theologinnen als Inspirator: Bauer fragt etwa, was denn die Foucaultsche Aussage „Menschen *sind* keine Subjekte, sondern bringen sich vielmehr seit der Moderne als solche zur Sprache, um sich gegenüber jenen Mächten zu verhalten, die von ihnen als reales Außen ihrer Selbst erfahren werden“<sup>53</sup> für die (praktische) Theologie bedeute. Welche konkreten (kirchlichen) Handlungsfelder würden sich aus der Einsicht Foucaults ergeben, „dass die Mystik als individuelle Erfahrung und die institutionelle politische Auseinandersetzung ganz eng zusammengehören.“<sup>54</sup> Was würde eine „Archäologie der Konzilien“ und eine „Ethnologie des Volkes Gottes“ zu Tage fördern?

Als Instrumentarium der Kritik, durchaus im Sinne der Aufklärung (und nachaufklärerischer Theologie) scheint Foucaults Diskursanalyse also allemal zu taugen. Ein Bekenntnis zur Kritik als unveräußerlichem und mehr denn je notwendigem Verfahren brächte eine Offenlegung ihrer Wurzeln in der biblisch-prophetischen Tradition zum Vorschein. Erst die Annahme eines „Außerhalb des Diskurses“ wie es sowohl bei Derrida als auch im Werk Foucaults explizit gedacht oder implizit vorausgesetzt wird, eines „Außen“, das sich propositionalen Aussagen radikal entzieht, verleiht die hierfür notwendige utopische Dynamik. Die Tatsache, dass diese in heutigen Gesellschaften fehlt, entbehrt wohl kaum einer unterirdischen Verbindung zur ebenso modernen Geringschätzung des Re-

51 Sander, Hans-Joachim, Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), Gottes und des Menschen Tod 105-125.

52 Bauer, Christian, Transgression der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod; in: ders./Hölzl M. (Hg.), Gottes und des Menschen Tod 19-47; ders., Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Ebd. 181-216.

53 Chr. Bauer, Transgression 30.

54 M. Foucault, Was ist Kritik? 53f.

ligiösen. Gleichzeitig wird die katastrophale Wirkung einer gedemütigten Religion ohne interne Kritik im zeitgenössischen Islamismus neu sichtbar, leider noch, ohne dass die kritische Tradition christlicher Theologie und jüdisch-talmudischer Kunst des Kommentars in der öffentlichen Debatte hinreichend Würdigung erföhre. Der spezifische Wert der Foucaultschen Forschungen für die Theologie als Wissenschaft (auch) der kirchlichen *Praxis* hebt dabei das Fach, das gemeinhin als „klein und hässlich“ (Walter Benjamin) gilt, in eine neue, unvertretbare Würde und Relevanz.

#### 4. Judith Butler

Judith Butler, die in Berkeley Rhetorik und Literaturwissenschaft lehrt, läutete 1990 mit ihrer Arbeit *gender trouble*<sup>55</sup> eine dritte Phase der feministischen Theoriebildung ein. Nachdem im Gefolge des Buches *Le deuxième sexe*<sup>56</sup> von Simone de Beauvoir in einem egalitären Zugang vollkommene Gleichberechtigung der Frauen gefordert worden war, hatten die Arbeiten v.a. französischer und italienischer Theoretikerinnen (Luce Irigaray, Hélène Cixous u.a.), auf die poststrukturalistische Psychoanalyse Jacques Lacans fußend, die *Differenz und Unsagbarkeit* weiblicher Identität im Verhältnis zur männlichen betont.

Judith Butler dagegen stellte ausgehend von dekonstruktivistischen Theorien aber ebenso in der Nachfolge von Michel Foucault die provozierende These auf, dass es eine objektive biologische Identität jenseits sozialer und kommunikativer Zusammenhänge überhaupt nicht gäbe. Die Forderung nach Emanzipation „der Frau“ sei also sinnlos, wenn man nicht zuerst die Machtsysteme analysiere, die erst *definieren*, welche Realität die Begriffe „die Frau“ und „der Mann“ überhaupt bezeichnen. Zunächst noch als Frage formuliert, lautet eine der zentralen Thesen Butlers also: „Werden die angeblich natürlichen Sachverhalte des Geschlechts nicht in Wirklichkeit diskursiv produziert, nämlich durch verschiedene wissenschaftliche Diskurse, die im Dienst anderer politischer und gesellschaftlicher Prozesse stehen?“<sup>57</sup> Judith Butler stellt also gängige Weltbilder fundamental in Frage, wenn sie auch das biologische Geschlecht zur kulturellen (und nicht mehr natürlichen) Größe erklärt: „Die Geschlechtsidentität (*gender*) umfasst auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine „geschlechtliche Natur“ oder ein „natürliches Geschlecht“ als „vordiskursiv“, d.h. als der Kultur vorge-

55 Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990; dt.: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991.

56 De Beauvoir Simone, *Le deuxième sexe*, Paris 1949; dt.: *Das andere Geschlecht*, Hamburg 1951.

57 J. Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 24.

lagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.“<sup>58</sup>

Mit dem Impetus einer solchen Fundamentalanalyse begibt sich Butler in Opposition zum bis dahin gängigen Feminismus. Ausdrücklich formuliert sie ganz im Geiste Michel Foucaults: „Die feministische Kritik muss auch begreifen, wie die Kategorie »Frau(en)«, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll“<sup>59</sup>. Butler löste mit diesem Naivitätsvorwurf eine Debatte aus, die bis heute nicht zum Ende gekommen ist. Für die nicht zuletzt vom Impuls dieser Debatte angestoßenen Disziplinen *Gender Studies* an unseren Universitäten gilt der Vorwurf des latenten Biologismus auf jeden Fall nicht mehr, der gegen die postmodernen Differenztheorien ins Feld geführt worden war. Das Pendel scheint nun in die andere Richtung auszuschlagen: Biologischen Tatsachen kommt für Rollenzuweisungen und Geschlechtsidentität Bedeutung nurmehr insofern zu, als sie Teil kultureller Machtdispositive sind. Eine Erfahrung, die allerdings mit der alltäglichen Anschauung vieler Frauen und Männer auf Kriegsfuß steht. Und noch aus einem anderen Grund ist ihre völlige Vernachlässigung biologischer Tatsachen Anlass für Kritik vor allem von Seiten jener Frauen, die sich konkret für politische Veränderungen einsetzen: Im Kontext der Befreiungstheologie<sup>60</sup>, aber auch in Nordamerika wird Butler vorgeworfen, eine narzisstische Theorie für weiße Mittelklasse-Frauen vorgelegt zu haben, die nicht in der Lage sei, politische Veränderungen zu Gunsten von Frauen zu bewirken,<sup>61</sup> weil sie die drei Postulate der Postmoderne-Rezeption in den USA, Tod des Subjekts, Tod der Geschichte und Tod der Metaphysik teile, und damit dem politischen Kampf für Befreiung oder Gleichberechtigung von Frauen die philosophischen Grundlagen entzogen würden.<sup>62</sup>

Butler hat innerhalb dieser Debatten immer wieder betont, dass die Infragestellung des biologischen Geschlechts keineswegs bedeute, dass biologische Tatsachen, also der Körper aus dem Blickfeld geraten müsse. Das Gegenteil sei der Fall. Gerade die Annahme, er werde „erst in und durch die Markierungen(en)

58 Ebd.

59 Ebd. 17.

60 Vgl. aus der Vielzahl der Publikationen von Margit Eckholt zum Thema v.a.: Schwierige Identitätssuche. Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne, in: HerKorr 48 (1994) 358-363.

61 Vgl. v.a. die Gegenentwürfe der „Linksaristotelikerin“ Martha Nussbaum: The quality of life. A study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of United Nations University, Oxford 1993, deutsch: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main 1999, sowie dies., Women, culture and development. A Study of Human Capabilities, Oxford 1995.

62 Vgl. dt. v.a. Benhabib, Seyla, Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1993.

der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen“<sup>63</sup>, macht den Körper vermehrt zum Subjekt vor allem historischer Untersuchungen, verstanden nun aber als sekundäres Ferment verschiedener Diskurse. Dies zeigen auch Veröffentlichungen der letzten Jahre mit Titeln wie *Kultur, Geschlecht, Körper*<sup>64</sup> oder *Körper-Gedächtnis-Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*.<sup>65</sup>

Folgt man Judith Butler, so bilden den methodischen Schwerpunkt der *Gender Studies* zumindest nicht (mehr) die Rekonstruktion realer historischer Unterdrückungsverhältnisse oder die unreflektierte Fundierung frauenfreundlicher Theoriekonzepte oder Sozialmodelle, sondern die *möglichst genaue Analyse der Diskurse und ihrer Mechanismen, die die geschlechtliche Differenzierung hervorbringen*. Wissenschaftspolitisch impliziert ein solches Forschungsziel eine Interdisziplinarität, die häufig auch die theologischen Fakultäten umfasst und bestimmte Instrumentarien der Diskursanalyse fordert, die vor allem im Kontext der Disziplinen Linguistik, vergleichenden Literaturwissenschaft und Ethnologie entwickelt wurden. Forschung im Kontext von Gender Studies verlässt die Grenzziehung zwischen „Mann“ und „Frau“ zugunsten von vielfältigeren Differenzierungen *innerhalb* dieser als dualistisch verpönten Kategorien. Handlungsleitend ist also vor allem die Frage, welche *lokalen* Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit an verschiedenen geographischen und historischen Orten jeweils anzutreffen sind. Außerdem wird der wissenschaftliche Diskurs selbst auf seine historische Funktion bei der Entstehung bestimmter Geschlechts- und Rollenzuweisungen kritisch untersucht. Wenn hier das Feld der Deskription nicht verlassen würde, wäre von dieser neuen Wissenschaft vor allem in der historischen, aber auch der theologischen Fakultät viel Interessantes zu erwarten. Leider werden aus Butlers Thesen aber inzwischen weitreichende normative Schlussfolgerungen gezogen, die mit dem Menschenbild des christlichen Glaubens nur zu geringen Teilen vereinbar sind.

Judith Butler hatte in Abgrenzung der Arbeiten von Simone de Beauvoir, Michel Foucault und Monique Wittig immer wieder auf die emanzipatorische Dimension ihres Ansatzes hingewiesen. In den genannten Ansätzen werde im Gegensatz dazu entweder die weibliche Identität als defizient vom Mann her oder die des Mannes als universal gegenüber einer konkreten weiblichen Geschlechtsidentität definiert. Eine solche Definition entspreche, so Butler, nicht den Möglichkeiten menschlicher Existenz und befördere Systeme, in denen Frauen an der freien Entfaltung ihrer Möglichkeiten zugunsten von Männern gehindert würden.

Für die Theologie ist jedoch festzuhalten, dass geschlechtliche Identität als für den wissenschaftlichen Diskurs nicht relevant und selten als gesellschaftlich-

63 J. Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 26.

64 *Genus – Arbeitskreis für Gender Studies, Kultur, Geschlecht, Körper*, Münster 1999.

65 Hg. v. Claudia Öhlschläger und Birgit Wiens, Berlin 1997.

ökonomisches Konstrukt angesehen wird.<sup>66</sup> Vielmehr setzt man sie als naturgegeben bzw. gottgewollt voraus. Abweichungen von den klassischen Geschlechterrollen Mann/Frau, die in der biblischen wie der systematischen Anthropologie vor allem auf Grundlage des Schöpfungsberichtes und der theologischen Tradition recht eindeutig definiert sind, werden als sündhaft beschrieben, wenn auch in den letzten Jahren hier eine differenzierte Diskussion am Rande der Theologie eingesetzt hat. Eine *Infragestellung* klassischer Geschlechtsidentitäten, wie sie in der jüngeren Diskussion um den Gender-Begriff ausgelöst wurde, würde allerdings zentrale theologische Grundannahmen neu zur Diskussion stellen und über die zaghafte Akzeptanz klassischer Inhalte und Methoden der feministischen Theologie weit hinausgehen, ja diese vielleicht sogar gefährden. Eine Rezeption des feministischen Neostrukturalismus im Sinne Judith Butlers kommt für die Theologie also höchstens im Falle eines *weitgefassten* Verständnisses des Begriffs *gender* in Frage: *Gender Studies* im Kontext theologischer Fakultäten könnten betrieben werden als *Historische, biblische und systematische Forschungen, die den Aspekt der historischen Konstruktion geschlechtlicher Identität mit Hilfe von Texten, Rollenzuweisungen, ökonomischen Verhältnissen etc. gesondert und besonders in den Blick nehmen*. Dabei sollte am Anfang allerdings eine methodische Reflexion stehen, die sich darüber Rechenschaft gibt, inwiefern die Foucaultschen Prämissen einer totalen Bestimmung menschlicher Wirklichkeit durch Machtdispositive und deren Beschreibung durch Diskursanalyse theologisch rekonstruiert werden kann.

Eine in meinen Augen positive Entwicklung gegenüber der klassischen Frauenforschung scheint mir allerdings zu sein, dass *Gender Studies* die wissenschaftliche Erforschung von Geschlechtsidentitäten *überhaupt* anzielen. Das lässt hoffen auf die Entstehung einer *theologischen Männerforschung*, die eine Reflexion der Herstellung auch männlicher Identität im Kontext religiöser, speziell christlicher Kulturen und Sprachspiele untersucht und kritisch reflektiert. Hier könnte etwa gefragt werden, ob es neben der inzwischen recht gut erforschten Frauenmystik auch eine „Männermystik“ gab, und inwiefern diese unter den jeweiligen historischen Bedingungen identitätsstiftend gewirkt hat. Grundsätzlich

66 Dafür dass im Bereich der deutschsprachigen Kirchengeschichte erste Versuche einer Aufnahme des Gender-Gesichtspunktes gemacht wird, steht der Sammelband, herausgegeben von Anne Conrad: *In Christo ist weder man noch weyb. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), Münster 1999. Für die Sozialethik ist zu verweisen auf: Sowlé-Cahill, Lisa, Sex, Gender, and Christian Ethics (New Studies in Christian Ethics 9), Cambridge 1996 und auf Ammicht-Quinn, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999. Für die alttestamentliche Exegese vgl. Becking, Bob (Hg.), *On Reading Prophetic Texts. Gender specific and related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes*, Leiden/New York/Köln 1996.

bietet sich mit der Frage nach der Rolle von religiösen Sinn- und Handlungssystemen ein weites weitgehend unbearbeitetes Feld v.a. der biblisch/historischen aber auch systematischen und praktisch-theologischen Forschung dar.

Insgesamt steckt eine Rezeption dieser neueren Theoriebildung in der feministischen Theologie immer noch in den Kinderschuhen. Wenn überhaupt, dann wird in der Theologie wie auch in anderen Disziplinen *Gender Studies* in der Nachfolge der Frauenforschung der letzten Jahrzehnte verstanden und betrieben. Es ist allerdings bemerkenswert, dass von den einschlägigen Artikeln zu „Mann“ bzw. „Frau“ im neuen Lexikon für Theologie und Kirche allein der Artikel *Mann und Frau I. Theologisch-anthropologisch* von Marianne Heimbach-Steins auf die aktuelle Forschungsdiskussion verweist.<sup>67</sup> Hier heißt es: „Soziologie und Kulturanthropologie müssen [...] neben der Biologie als humanwissenschaftliche Erkenntnisquellen herangezogen werden. Die Rezeption der humanwissenschaftlichen Auskünfte in der theologischen Anthropologie verlangt eine kritische Prüfung der in der Tradition entwickelten Modelle zur Beschreibung und Normierung des Verhältnisses von Mann und Frau.“ Heimbach-Steins geht in ihren Schlußfolgerungen noch weiter:

„Andere Modelle (Androgynie, Matriarchat, abstrakte Gleichheit, radikale Differenz), die besonders von feministischen Philosophinnen und Theologinnen propagiert werden [...] können trotz ihrer jeweiligen Problematik, die auf die anthropologische und ethische Bedeutung der Zweigeschlechtlichkeit menschlichen Seins gerichtete theologische Reflexion inspirieren, [...] die Dialektik von Gleichheit und Differenz der Geschlechter als Grunddatum des Sozialen in nicht hierarchischer Weise neu zu entwerfen.“<sup>68</sup>

## 5. Schluss

In cumulo tritt der Poststrukturalismus also nach wie vor als zeitgenössische Herausforderung *von außen* an die Theologie heran. Unbeschadet der genannten Einschränkungen sind die in seinem Kontext zur Verfügung gestellten Instrumentarien der Text- und Gesellschaftsanalyse im Sinne einer zugespitzten und selbstreflexiv gewordenen Kritischen Theorie für die Theologie brauchbar und in der Lage, gerade in Zeiten der Wiederkehr von Fundamentalismus und des „gesunden Menschenverstandes“ die prophetische Tradition im theologischen Diskurs wach zu halten. Eine „poststrukturalistische Theologie“, die sich allein durch affirmativen Anschluss an die genannten oder andere Theoriemodelle versteht, ist dagegen nur schwer vorstellbar. Allzuweit würde sie sich von ihren Vorgaben, Reflexion auf eine tatsächlich ergangene göttliche Offenbarung zu sein, entfernen. Wie nur wenige andere Theorietraditionen hat der Poststruktura-

67 LThK<sup>3</sup> 6, 1275f.

68 Ebd. 1276.

lismus aber die begrenzte Reichweite menschlicher Erkenntnis und die blinden Flecke eines jeden Diskurses thematisiert. In diesem Punkt liegt vielleicht seine größte Verwandtschaft mit einer (Negativen) Theologie, deren Aufgabe es in den nächsten Dekaden sein dürfte, die Geschöpflichkeit des Menschen neu ins Bewusstsein zu heben.

Die folgende Darstellung ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Buch von Valentin. Sie ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Frage, ob es sich um eine neue Form der Negativen Theologie handelt. Der zweite Teil analysiert die methodische Vorgehensweise des Autors. Der dritte Teil diskutiert die theologischen Aussagen des Buches.

Das Buch von Valentin ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Frage, ob es sich um eine neue Form der Negativen Theologie handelt. Der zweite Teil analysiert die methodische Vorgehensweise des Autors. Der dritte Teil diskutiert die theologischen Aussagen des Buches.

Der erste Teil des Buches beschäftigt sich mit der Frage, ob es sich um eine neue Form der Negativen Theologie handelt. Valentin definiert die Negative Theologie als eine Theologie, die sich nicht auf das Positive, sondern auf das Negative des Göttlichen konzentriert. Er argumentiert, dass die Negative Theologie eine notwendige Ergänzung zur positiven Theologie ist, da sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnis thematisiert.

Im zweiten Teil des Buches analysiert Valentin die methodische Vorgehensweise der Negative Theologie. Er argumentiert, dass die Negative Theologie eine methodische Vorgehensweise erfordert, die sich nicht auf das Positive, sondern auf das Negative des Göttlichen konzentriert. Er argumentiert, dass die Negative Theologie eine notwendige Ergänzung zur positiven Theologie ist, da sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnis thematisiert.

Im dritten Teil des Buches diskutiert Valentin die theologischen Aussagen des Buches. Er argumentiert, dass die Negative Theologie eine notwendige Ergänzung zur positiven Theologie ist, da sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnis thematisiert. Er argumentiert, dass die Negative Theologie eine notwendige Ergänzung zur positiven Theologie ist, da sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnis thematisiert.