

Theologie ,nach' Foucault

Chancen und Grenzen einer theologischen Rezeption der Philosophie Michel Foucaults

Saskia Wendel (Tilburg)

Sich als Theologin oder Theologe mit der Philosophie Michel Foucaults und dazu noch mit ihrer etwaigen Relevanz für die Theologie auseinander zu setzen, ist immer noch ein eher randständiges Thema innerhalb der theologischen Debatten. Für viele ist Foucault ein rotes Tuch; gerne wird er mit dem Etikett „postmodern“ behaftet, um ihn dann getrost in den theologischen Giftschrank ablegen zu können. Dabei bezieht man sich häufig auf die berühmte Schlusspassage aus Foucaults *Ordnung der Dinge*, in der es heißt, dass der Mensch verschwinde wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Und mit dem Menschen, so die Schlussfolgerung nicht weniger Theologen, verschwindet dann wohl auch der liebe Gott! Doch weniger der „frühe“ Foucault, sondern in erster Linie die Spätphilosophie Foucaults sollte Grundlage derjenigen Diskussion sein, ob Foucaults Denken auch theologisch bedeutsam bzw. anschlussfähig ist oder nicht. Denn dort finden sich die Themenfelder, die sich als theologisch brisant erweisen: der Entwurf einer Ästhetik der Existenz und die darin eingeschlossenen Überlegungen zu Selbstsorge und zu den Techniken des Selbst, die Ausfaltung eines Verständnisses von Diskursivität, das derzeit insbesondere in der „gender“-Theorie rezipiert wird, aber auch darüber hinaus von großer Bedeutung geworden ist, und schließlich die Formulierung eines Machtbegriffes und einer Kritik der Macht, die subtiler ist als etwa marxistisch beeinflusste Kritiken von Herrschaftsstrukturen – nicht zuletzt auch durch Foucaults Reflexionen zur Machtförmigkeit von Diskursen. Gerade im Rahmen der Spätphilosophie tauchen zudem Überlegungen Foucaults zu asketischen, spirituellen Praktiken und auch zu mystischen Traditionen auf, die es näher zu betrachten lohnt.

I. Theologisch relevante Aspekte der Spätphilosophie Foucaults

Im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen drei zentrale Aspekte von Foucaults Spätphilosophie, die von theologischer Bedeutung sind: der Entwurf der Ästhetik der Existenz und den damit verbundenen Überlegungen zur Selbstsorge und den sogenannten Techniken des Selbst, der Diskursbegriff und das damit verbundene Verständnis eines „Außerhalb des Diskurses“ bzw. eines von Foucault so bezeichneten „Denken des Außen“, und schließlich Foucaults Machtverständnis. Foucault reflektiert in der späten Phase seines Schaffens in besonderem Maße über das, was er „Kultur seiner selber“ bzw. „Kunst der Existenz“ nennt, und damit rückt die Frage nach dem Selbst und

seinen Lebensstilen, seinen Lebensformen, seinen Existenzweisen in das Zentrum von Foucaults Denken. Foucault definiert die „Kunst der Existenz“ wie folgt: „Darunter sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.“¹ Diese Kunst der Existenz, die Foucault auch als Selbsttechniken und Selbsttechnologien bezeichnet, vollzieht sich traditionell in der Sorge um sich:

„[...] die Vorschrift, man solle sich um sich selbst kümmern, ist jedenfalls ein Imperativ, der durch alle möglichen Lehren wandert; zudem hat er die Form einer Haltung, einer Weise des Sichverhaltens angenommen, hat er Lebensweisen durchtränkt; er hat sich in Prozeduren, in Praktiken und in Rezepten entwickelt, die man bedachte, betrieb, verbesserte und lehrte; so hat er eine gesellschaftliche Praktik konstituiert, die zu zwischenindividuellen Beziehungen, Austauschprozessen und Kommunikationen, ja manchmal zur Entstehung von Institutionen Anlaß gab; endlich hat er einer gewissen Weise des Erkennens und dem Aufbau eines Wissens stattgegeben.“²

Foucault stellt hier zweierlei heraus: zum einen ist die Sorge um sich keine - wie er sagt - „Übung in Einsamkeit“³, sondern gesellschaftliche Praxis, und zum anderen ist sie nicht nur Praxis, sondern hat auch eine epistemologische, theoretische Funktion, nämlich als Selbsterkenntnis: „In dieser zugleich persönlichen und gesellschaftlichen Praxis nimmt die Selbsterkenntnis offenkundig einen beträchtlichen Raum ein. [...] Eine ganze Kunst der Selbsterkenntnis nämlich ist entstanden, mit genauen Vorschriften, mit ausgeprägten Prüfungsformen und festgelegten Übungen.“⁴ Und schließlich hat die Selbstsorge etwas mit dem Körper des Selbst, den leiblichen Vollzügen der Existenz, und den Leidenschaften und Gefühlen zu tun, insbesondere auch mit Erotik und Sexualität. Foucault definiert in diesem Sinne Ethik als Ästhetik der Existenz, als Lebenskunst, als Kunst, das Selbst zu modellieren und dadurch ein Lebenskunstwerk zu schaffen. Dabei spielt der Umgang, der ‚Gebrauch der Lüste‘ und des Körpers bzw. bestimmter Körperpraktiken eine besondere Rolle. Für Foucault führt die Selbstsorge jedoch keineswegs zu einer bloßen Ethik des Individuums, die Selbstsorge impliziert die Sorge für die anderen, letztlich die Sorge für die *polis*, wobei allerdings die Sorge um die anderen in der Sorge um sich wurzelt: „[...] ethisch gesehen, kommt die Selbstsorge in dem Maße zuerst, wie der Selbstbezug ontologisch an erster Stelle steht.“⁵ Im Kontext seiner Überlegungen zur Selbstsorge und zur Ästhetik der Existenz reflektiert Foucault auch über die philosophischen Relevanz aske-

¹ M. Foucault: Sexualität und Wahrheit. Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt/M. 1986, 18.

² M. Foucault: Sexualität und Wahrheit. Die Sorge um sich, Frankfurt/M. 1986, 62.

³ Ebd., 71.

⁴ Ebd., 81.

⁵ M. Foucault: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982, Frankfurt/M.

²1993, 15.

tischer und erotischer Praktiken (Foucault nennt Diätetik, Ökonomie und Erotik als die drei zentralen Anwendungsbereiche der Praxis des Selbst) sowie zu Übungen zur Gewissenserforschung und zur Umkehr zu sich selbst. Foucault spricht von einer „philosophischen Spiritualität“ bzw. von einer Identität von Spiritualität und Philosophie, insbesondere von Spiritualität und Erkenntnis, denn im Prozess der Erkenntnis suche das individuelle Subjekt Zugang zur Wahrheit, und dieser Zugang bedürfe der Transformation des Subjekts. So laute die philosophische Frage, gestellt als Frage der Spiritualität: „Worin bestehen die Transformationen im Sein des Subjekts, die notwendig sind, um Zugang zur Wahrheit zu geben?“⁶ Zwar macht Foucault diese Überlegungen vor allem an ausgewählten Konzepten antiker Philosophie fest, doch er geht auch auf die christliche Tradition ein, insbesondere auf die Mystik und deren Motiv des Selbstverzichtes bzw. des Zunichtewerdens des Selbst als Weg zum Heil. Zudem verknüpft Foucault das Motiv der Selbsterkenntnis mit demjenigen der Gotteserkenntnis - eine Verbindung, die insbesondere in der Mystik bedeutsam wird, und dies im Rückgriff auf platonische und neuplatonische Traditionen. Auf diese Traditionen bezieht sich denn auch Foucault:

„Was mir die Selbstsorge in der platonischen und neuplatonischen Tradition zu charakterisieren scheint, das ist einmal, daß die Selbstsorge ihre Form und ihre Vollendung in der Selbsterkenntnis als der wenn nicht einzigen, so doch absolut souveränen Form der Selbstsorge findet. Zweitens ist für die platonische und neuplatonische Strömung gleichermaßen charakteristisch, daß diese Selbsterkenntnis als höchster und souveräner Ausdruck des Selbst Zugang zur Wahrheit, zur Wahrheit im allgemeinen verschafft. Zuletzt drittens ist für die platonische und neuplatonische Form der Selbstsorge charakteristisch, daß der Zugang zur Wahrheit zugleich das zu erkennen erlaubt, was man in sich an Göttlichem haben muß.“⁷

Im Kontext von Foucaults Rekursen auf die Mystik ist nun vor allem das bedeutsam, was Foucault „Denken des Außen“ nennt. Was ist dieses Außen? Sowohl das ekstatische „Außer sich“ - Geraten als auch und vor allem das präreflexive „Außerhalb“ des Diskurses und der Sprache, in dem, so Foucault, das sprechende Subjekt verschwindet. In diesem Außen zerbrechen alle Bilder und Vorstellungen, es ist unsagbar, unvorstellbar, unsichtbar. Es ist Leere, Nichts, Schweigen, Geheimnis. Es ist die nichtdiskursive Grenze des Diskurses, die den Diskurs bildet, das Außen des Diskurses, das den Diskurs als Diskurs etabliert. Foucault zieht hier explizit eine Parallele zur Mystik und zur negativen Theologie, betont aber zugleich die Differenz zwischen dem, was er als Denken des Außen bezeichnet, und der Mystik bzw. der christlichen negativen Theologie etwa eines Dionysius Areopagita: Letztere verbinden das Außer-sich-sein bzw. die Erfahrung des Außen mit einem Weg nach Innen, in die Innerlichkeit des denkenden Ichs sowie mit dem Ziel, die

⁶ Ebd., 35.

⁷ Ebd., 40.

wahre Identität zu finden. Das Außen, der mystische Abgrund, ist Vollendung, Fülle, Wahrheit, ein Mehr als das, was ist. Foucaults Außen dagegen verbürgt keine Wahrheit, keine Sicherheit, keine Gewissheit mehr, es ist „[...] die endlose Erosion des Außen; nicht die Wahrheit, die schließlich aufleuchtet, sondern das Rieseln und die Dürftigkeit der Sprache, die immer schon begonnen hat.“⁸ Das Außen ist

„[...] das unaufhörliche Geriesel der Sprache. Eine Sprache, die von niemandem gesprochen wird: jedes Subjekt bezeichnet darin nur eine grammaticalische Falte. Eine Sprache, die sich in kein Schweigen auflöst: jede Unterbrechung bildet nur einen weißen Fleck auf diesem nahtlosen Tuch. Sie eröffnet einen neutralen Raum, in dem keine Existenz Wurzeln schlagen kann. [...] sie ist nur ungestaltetes Rauschen und Rieseln und ihre Kraft liegt in ihrer Verstellung; darum ist sie eins mit der Erosion der Zeit; sie ist Vergessen ohne Tiefe und durchsichtige Leere des Wartens.“⁹

Foucault stellt nun explizit einen Zusammenhang her zwischen Spiritualität und Sexualität, zwischen Ekstase und Erotik: In der Sexualität wird die Sprache überschritten hin zum Unsagbaren. Dieses Motiv ist auch aus der Mystik bekannt, doch bei Foucault ist dieses Unsagbare keine Transzendenz und kein Gott, sondern im Gegenteil die Erfahrung des Todes Gottes und damit der unbegrenzten Endlichkeit, die Erfahrung, in der die Souveränität des Subjekts zerbricht: „[...] das philosophierende Subjekt ist aus sich herausgeworfen und an seine Grenze fortgetrieben, und die Souveränität der philosophischen Sprache spricht aus dem Abgrund jener Distanz, in der unermesslichen Leere, die von dem aus seiner Höhle gefallenen Subjekt hinterlassen wird.“¹⁰ Und an anderer Stelle: „Seit unsere Sexualität begonnen hat, zu sprechen und gesprochen zu werden, hat die Sprache aufgehört, das Unendliche aufzudecken; in ihrem Dickicht machen wir nunmehr die Erfahrung der Endlichkeit und des Seins. In ihrer dunklen Behausung begegnen wir der Abwesenheit Gottes und unserem Tod, den Grenzen und ihrer Überschreitung.“¹¹

Das Thema Körper und Sexualität verknüpft Foucault mit Reflexionen über den Machtbegriff einerseits und das Verständnis und die Bedeutung des Diskursiven andererseits. Denn die Sexualität unterliegt wie alle Körperpraxen, ja alle Praxen des Selbst überhaupt und seiner Lebensführung, seiner Kunst der Existenz als Sorge um sich, subtilen Machtmechanismen, machtförmigen Diskursen bzw. diskursiven Machtdispositiven. Foucault kritisiert den Machtdiskurs über Sexualität, der alle Formen der Sexualität aus der Wirklichkeit zu vertreiben suche, die sich, so Foucault, nicht der strengen Ökonomie der Reproduktion unterwerfen und als ‚widernatürliche Praktiken‘ deklarieren. Foucault spricht denn auch von „Biopolitik“ und „Bio-Macht“

⁸ M. Foucault: Das Denken des Außen, in: Ders.: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M. 1993, 46-68, 51.

⁹ Ebd., 65f.

¹⁰ M. Foucault: Vorrede zur Überschreitung, in: Ders.: Von der Subversion des Wissens, 28-45, 40

¹¹ Ebd., 44.

als Kontrolle über die Macht zum Leben und den menschlichen Körper. Doch zugleich macht Foucault deutlich, dass wir immer schon in Machtdiskurse verstrickt sind, weil es keine diskursfreien Räume gibt, keine nichtdiskursive Realität.

Foucault stellt selbst die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser These heraus: Wenn alles der Machtförmigkeit von Diskursen unterworfen ist, dann gilt dies auch für unsere Erkenntnis und für das, was wir zu erkennen begehren, nämlich die Wahrheit. Es gelte zu zeigen, dass „[...] die Wahrheit weder von Natur aus frei noch der Irrtum unfrei ist, sondern daß ihre gesamte Produktion von Machtbeziehungen durchzogen ist. Ein Beispiel dafür ist das Geständnis.“¹² Dem Willen zum Wissen als dem Willen zur Wahrheit sind Machtstrategien inhärent, die ihn antreiben, gewissermaßen Machtgelüste, die Wissen erzeugen - genau hier findet sich der Bezug von Wissen, Macht und Begehren, Lust, Erotik, Sexualität. Am Beispiel Platons führt Foucault diesen Zusammenhang von Eros und Erkenntnis, Liebe und Wahrheitsstreben, näher aus: In der Liebe besteht der Bezug zur Wahrheit, im eros steigt der Erkennende auf zur Wahrheit. Mit Nietzsche formuliert: Den Willen zum Wissen steuert genau besehen ein latenter, subtiler, verborgener Wille zur Macht. Hinsichtlich des Machtbegriffs stellt Foucault jedoch heraus, dass Macht nicht mehr in erster Linie juristisch bzw. politisch und damit immer im Sinne von Repression oder von Herrschaftssystemen zu verstehen ist. Ebenso wenig ist sie eine Haltung oder ein Vermögen des Individuums bzw. eines wollenden Akteurs:

„Unter Macht [...] ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten - oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“¹³

Macht ist solcherart verstanden keine Haltung eines Souveräns und besitzt keinen klaren Ausgangspunkt, sondern kommt von überall: „[...] die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“¹⁴ Und wenn Macht überall ist, dann gibt es keine machtfreie Realität. Macht wird damit bei Foucault zu einem positiven Begriff, und eine Kritik der Macht dient keineswegs der Kritik von Macht überhaupt, sondern eher einem Aufbau von Gegenmacht gegen eine Macht, die sich zur Herrschaft verfestigt:

¹² M. Foucault: *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1983, 78.

¹³ Ebd., 113.

¹⁴ Ebd., 114.

„Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. [...] Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung - die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unveröhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können“¹⁵

Im Gefolge dieses Machtbegriffs sprengt Foucault die Dichotomie von Opfern und Tätern auf wie auch die Konzentration einer Kritik der Macht auf repressive Strukturen oder Systeme. Machtbeziehungen sind mit diskursiven Ordnungen verbunden, Diskurse bringen Machtbeziehungen hervor und sind selbst Effekt von Machtbeziehungen.

Diese Konzeption von Macht und Diskurs hat Folgen für das Verständnis von Freiheit und Subjektivität: Freiheit ist Foucault zufolge weder Willensfreiheit noch Autonomie im Sinne der Unabhängigkeit von innerem oder äußerem Zwang noch Allmacht: „[...] in ihrer vollen und positiven Form ist sie eine Macht, die man in der Macht über die anderen über sich selber ausübt.“¹⁶ Letztlich also sind Freiheit und Machtausübung identisch. Und wenn Foucault von Subjekt spricht, dann ist damit keineswegs der traditionelle Subjektbegriff intendiert, streng genommen gibt es kein Subjekt bei Foucault, sondern ein Selbst, das immer schon verstrickt ist in Diskurse, diskursive Praktiken, Machtdispositive, und welches Effekt dieser Diskurse ist. Das Subjekt, von dem Foucault spricht, ist durch Diskurse und Dispositive konstituiert, und damit ist es diesen nicht vorgängig, sondern umgekehrt hat der Diskurs den Primat gegenüber dem diskursiv konstituierten Subjekt.

Die theologischen Bezüge zu den genannten Kernmotiven des Foucaultschen philosophischen lassen sich in Thesenform zusammenfassen:

Erstens: Foucaults Überlegungen zu einer Ästhetik der Existenz könnten zu ethischen bzw. moraltheologischen Reflexionen über den Zusammenhang von Ethik und Ästhetik bzw. Lebenskunst motivieren, die eine auf bloße Deontologie verkürzte Ethik aufsprengen. Ebenso motiviert Foucaults Auseinandersetzung mit der Sorge um sich zur Diskussion über die Möglichkeit einer Ethik der Sorge - nicht nur um sich, sondern vor allem einer Sorge um die Anderen, die mit mir gemeinsam in der Welt sind. Solch eine Ethik der Sorge – verbunden mit Motiven teleologischer Ethik wie etwa die Ausrichtung auf das gute Leben, das Bedenken der Folgen einer Handlung, die Empfindlichkeit für situative Bedingtheiten des ethischen Urteils, das Vermögen der phronesis – solch eine Ethik der Sorge könnte sich als kontextsensitiver erweisen als rein deontologisch ausgerichtete universalistische Ethiken, und sie könnte vor allem dasjenige ins Zentrum stellen,

¹⁵ Ebd., 116f.

¹⁶ Foucault: Der Gebrauch der Lüste, 106.

was vorrangig in deontologischen Ethikkonzepten ausgegrenzt wird: den Leib, die Gefühle, die ‚aisthesis‘, die Erotik. Gleichwohl wird solch eine Ethik der Sorge eines deontischen Momentes der Verpflichtung und des Gerechten bedürfen wie auch des Gedankens der Autonomie des handelnden Subjekts, dies jedoch unter dem Vorrang des Guten, der Sorge für die Anderen und für sich selbst und vor allem unter Einbezug der Neigungen.

Zweitens: Ebenso ethisch, aber auch praktisch-theologisch bedeutsam sind Foucaults Analysen und Kritik des Sexualitätsdiskurses, also der Körper- und Sexualbilder und -praktiken und deren Genealogie sowie deren diskursive Konstituierung und Konstruktion, sowie seine Analysen und Kritik der Machtmechanismen und Machtdispositive und hier insbesondere seine Überlegungen zum „Geständniszwang“ und zur Pastoralmacht.

Drittens: Als Herausforderung für die Theologie lassen sich nun aber nicht nur diese ethisch-praktischen Aspekte von Foucaults Philosophie ansehen, sondern in besonderem Maße seine Ausführungen zur Selbstsorge als Selbsterkenntnis, zur „philosophischen Spiritualität“ und zu einem „Denken des Außen“. Foucault betont selbst den Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis insbesondere in mystischen Traditionen sowie die Bedeutungen von Techniken des Selbst in eben jenen Traditionen, diagnostiziert also auch in der Mystik das, was er als „Ästhetik der Existenz“ bezeichnet. Hier spielt im übrigen auch nochmals Foucaults Analyse der Erotik und Sexualität eine wichtige Rolle, lässt sich doch auch und gerade in Traditionen affektiver Mystik der von Foucault skizzierte Konnex von Eros und Erkenntnis, Sexualität und Wahrheit, entdecken – ein Konnex, den eine leib- und erotikfeindliche philosophische wie theologische Tradition unberücksichtigt ließ. In Foucaults Reflexionen zur Selbstsorge als Selbsterkenntnis rückt dagegen der marginalisierte, übergangene Leib ins Zentrum, gegen eine Reduktion des Selbst auf das *cogito*, was in theologischer Hinsicht auch Konsequenzen für die Gotteserkenntnis und das Gottesbild hat. Ebenso zieht Foucault in seinen Überlegungen zu einem „Denken des Außen“ explizit Parallelen zur negativen Theologie.

Viertens: Durch Foucaults Denken herausgefordert ist schließlich auch eine theologische Anthropologie, zum einen durch seine These, dass es „den“ Menschen gar nicht gibt, sondern dass die Rede vom Menschen nichts anderes ist als eine Konstruktion eines Denkens, das er als „Humanismus“ bezeichnet. Jede Anthropologie, die immer noch ungebrochen eine Substanzmetaphysik vertritt, wird die Kritik Foucaults an eben jener Wesensmetaphysik nicht bestehen können – wobei allerdings anzumerken wäre, dass diese Anthropologie nicht erst seit Foucault ihre Plausibilität eingebüßt hat; schon Kants Kritik an der Metaphysik der Substanz Cartesischer Provenienz versetzte ihr den Todesstoß. In dieser Hinsicht ist Foucaults Kritik an der Rede von „dem“ Menschen nicht neu. Neu ist jedoch seine Analyse der Konstruktion von Selbstbildern, Selbsttechniken – und dazu gehören wesentlich Körperbilder und Körperpraxen –, in denen Foucault die Diskursivität der Identität des Selbst herausstellt. Diese Analysen wurden

bahnbrechend für radikal konstruktivistische Ansätze hinsichtlich des Selbstverständnisses, auch und gerade hinsichtlich des Verständnisses vom eigenen Körper, von der eigenen Sexualität, vom eigenen Geschlecht. Ohne Zweifel gibt es also in Foucaults Philosophie in mehrerer Hinsicht Anknüpfungspunkte für den theologischen Diskurs, Anknüpfungspunkte, die es durchaus zu verfolgen lohnt. Dennoch lässt sich daraus keine theologische Rezeption Foucaults in großem Stil ableiten; mit Foucault als Gewährsmann ist eine Kritik mancher Aspekte traditioneller Theologie möglich, nicht aber die Formulierung einer Art „Foucaultscher Theologie“ – jedenfalls zumindest in christlicher Perspektive. Solche theologischen „Heimholungsversuche“ werden nämlich weder Foucault noch der Theologie gerecht: Zum einen entschärfen sie Foucaults Denken, indem sie ihm den provokativen Stachel ziehen, und zum anderen schleifen sie Kernmotive des theologischen Diskurses und des christlichen Bekenntnisses ein. Eine Theologie ‚nach‘ Foucault ist demnach allenfalls als Theologie zu verstehen, die seine Fragen, seine Kritik, seine Analysen, aufnimmt und im Durchgang durch diese Kritik einen eigenen theologischen Standpunkt formuliert, die aber nicht den Standpunkt und die Perspektive Foucaults affirmativ rezipieren kann. Zwischen Foucaults Philosophie einerseits und dem theologischen Diskurs besteht folglich eine Kluft, ein „Widerstreit“. Dies soll im folgenden verdeutlicht werden.

II. Foucault oder Theologie: Entscheidung tut Not in einer Theologie ‚nach‘ Foucault!

Als Hauptproblem hinsichtlich der Anschlussmöglichkeiten der Theologie an die Philosophie Foucaults erweist sich Foucaults Diskursbegriff sowie sein Verständnis der Macht. Denn in letzter Konsequenz bedeutet dieses Verständnis, dass es kein „Außerhalb“ des Diskurses geben kann, nichts, was dem Diskurs und den Machtmechanismen entzogen wäre. Das aber ist genau besehen nichts anderes als eine Totalisierung, ja Hypostasierung des Diskurses und der Machtdispositive, denen die einzelnen immer schon zugehörig und unterworfen sind. Wer meint, sich diesen Machtdispositiven entziehen zu können, verfällt Foucault zufolge einer illusionären Naivität. Es gilt sich einzugestehen, dass wir immer schon in Diskurse und Machtspiele verstrickt sind, ob wir wollen oder nicht. Man könnte nun einwenden, dass Foucault doch selbst von einem nichtdiskursiven Außen spricht und damit der Totalisierung des Diskurses durch dieses Außen eine Grenze setzt. Doch Foucault versteht dieses Außen gerade nicht als Grund und Grenze des Diskurses, sondern als „Geriesel der Sprache“, als ständige Wiederholung und Verschiebung. Das Nichtdiskursive ist keine Wahrheit, die der Verschiebung entzogen wäre, kein „Mehr als das was ist“, keine Transzendenz, die die Immanenz der Diskurse überschreitet. Das Außen wird durch den Diskurs selbst hervorgebracht, durch diskursive Praktiken, der Diskurs überschreitet sich gewissermaßen selbst hin zu einer diskursiven Leerstelle, die

nichts repräsentiert, nichts bedeutet, nichts ist. Reine Abwesenheit, eine Leere, die quasi Resultat einer diskursiven Umstülpung ist. Da ist nichts außer dem Diskurs selbst, nichts Prädiskursives, da findet das Spiel der diskursiven Verschiebungen weder seine Begrenzung noch seine Erfüllung oder Aufhebung. Diese Totalisierung von Diskurs und Macht hat jedoch theologisch prekäre Folgen, und das in mehrfacher Hinsicht:

Erstens: Das Außen, von dem Foucault spricht, ist weder identisch mit einer prädiskursiven Wahrheit noch mit einer Transzendenz im Sinne einer transzendenten Realität bzw. einem Unbedingten, schon gar nicht mit einem personalen Unbedingten. Dem christlichen Glauben liegt jedoch eine ontologische Verpflichtung zugrunde: der ontologischen Verpflichtung der Existenz Gottes, der Existenz des Gottes, der sich in Jesus von Nazareth selbst mitgeteilt hat, des Gottes, der Garant der Hoffnung ist, das unser Leben, unsere Geschichte, nicht im Nichts endet, sondern in der Fülle der Zeit. Christinnen und Christen sind davon überzeugt, dass der Name „Gott“ mehr ist als ein „Geriesel der Sprache“ oder „endlose Erosion des Außen“. Wir können zwar niemals theoretisch beweisen, dass dieser ontologischen Verpflichtung eine Realität entspricht – die Kritik Kants an den Gottesbeweisen ist unumstößlich – wir können für die Wirklichkeit dessen, was wir glauben, nicht einstehen, so gesehen bleibt das Moment einer Hoffnung, doch ohne diese ontologische Verpflichtung wäre dieser Glaube sinnlos. Und deshalb besteht eine unüberbrückbare Kluft zwischen dieser Überzeugung einerseits und dem Foucaultschen „Denken des Außen“ andererseits. Und Foucault betont ja auch selbst diese entscheidende Differenz zwischen der christlichen Tradition – sei es derjenigen der Mystik, sei es derjenigen der negativen Theologie, und jenem Denken der Überschreitung bzw. des Außen.

Man könnte einwenden, dass auch die christliche Tradition durchaus nicht-personale Gottesbilder kennt, so etwa Meister Eckhart. Eckhart unterscheidet zwischen dem grundlosen Grund, der absoluten Einheit der Gottheit und Gott, der sich in die Dreiheit der Personen ausfalte. Diese Unterscheidung sei der Grund für die Verurteilung Eckharts gewesen, weil man ihm Pantheismus und die Negierung der Schöpfungsdifferenz vorgeworfen habe. Zudem identifiziere Eckhart die Gottheit mit dem Nichts, stelle sie also in Gegensatz zum Seienden. Dies lasse sich doch durchaus mit dem Außen bei Foucault identifizieren. Dagegen ist zweierlei zu sagen: Zum einen vertritt Eckhart genau besehen keinen strikten Monismus oder gar Pantheismus, und dies lässt sich insbesondere durch seine Bestimmung des Seelengrundes als Bild Gottes belegen, denn in jenem Bildgedanken ist das Modell einer Identität in Differenz markiert, welches Monismus und Pantheismus gleichermaßen durchbricht. Zum anderen ist Gott nicht einfach Nichts, sondern lediglich im Vergleich zum Seienden nichts im Sinne eines Nichtseienden. Denn Gott ist keine Substanz, mithin auch keine „res“, kein dinghaft Seiendes. Umgekehrt ist das Seiende im Vergleich zum Sein, das Gott ist, nichts.¹⁷ Zwischen

¹⁷ Vgl. hierzu ausführlich S. Wendel: *Affektiv & inkarniert: Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002.

Eckharts Theologie und Foucaults Philosophie bestehen somit zentrale Unterschiede.

Zweitens: Foucaults Verständnis des Diskurses hat ebenfalls Folgen für das Wahrheitsverständnis, und das wiederum Folgen für die Frage nach der Begründungsmöglichkeit von religiösen Überzeugungen. Denn zwischen der These Foucaults, dass das Überschreiten des Diskurses letztlich ständige Wiederholung und Verschiebung sei, und der perspektivistischen These Nietzsches, dass Wahrheit genau besehen nichts anderes ist als ein bewegliches Heer von Metaphern und damit das Vertrauen auf Wahrheit eine Illusion, eine Täuschung der Vernunft, die durch diese selbst hervorgebracht ist, besteht eine große Nähe. In dieser Perspektive existiert eine unstillbare und dennoch vergebliche Sehnsucht nach Wahrheit. ‚Erlösung‘ läge allein darin, diese absurde Situation – ich begehre etwas, was unerfüllbar ist – anzuerkennen und auszuhalten, selbst die Unmöglichkeit auszuhalten, dieser Absurdität des Begehrens und dessen symbolischer Ordnung bzw. dessen Ausdruck in diskursiven Praktiken und Machtdispositiven zu entkommen. Diese vermeintliche Einsicht in die Vergeblichkeit aller Suche nach Wahrheit und diese neue, radikalisierte Form einer philosophischen Anerkennung des Absurden erweist sich jedoch als problematisch: Denn wozu noch für etwas einstehen, wozu noch Authentizität und Einmaligkeit einklagen, wenn alles nichts anderes ist als ein Effekt, eine Konstruktion des Diskurses? In theologischer Hinsicht resultiert daraus ein doppeltes Problem: Zum einen schwindet die Möglichkeit, für den christlichen Glauben begründet einzustehen. Zum anderen stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien Überzeugungen und Traditionen einer Kritik, einer „Hermeneutik des Verdacht“ zugänglich sein sollen, wenn das Außen des Diskurses lediglich ein ‚Rieseln der Sprache‘ ist, wenn also die Kritik keinen Maßstab mehr besitzt, der sie legitimiert. Denn dieser Maßstab kann nicht allein diskursiv erzeugt sein, werden doch die Diskurse selbst einer Kritik unterzogen. Eine kritische Theologie, die nicht nur eine Theologie des Einverständnisses mit der Überlieferung sein will, sondern auch neue Wege beschreiten möchte, bedarf folglich eines Begründungsmomentes dessen, wovon sie überzeugt ist, und das widerstreitet dem Primat des Diskurses.

Drittens: Foucault selbst macht deutlich, dass sein Verständnis von Diskurs und Macht das Verschwinden von Subjektivität und Freiheit im Sinne von Autonomie und Emanzipation zur Folge hat. Der ‚späte‘ Foucault ist also keineswegs vom Subjektkritiker zum Subjektphilosophen geworden, sondern er präzisiert lediglich sein Verständnis des Selbst. Dieses Selbst ist ein sich um sich sorgendes und durch mannigfaltige Techniken und Praktiken sich selbst konstruierendes, gestaltendes Selbst, doch dies immer eingebettet, verstrickt in die vielfältigen Machtdiskurse, deren Teil es ist. Nicht das Subjekt hat also den Primat, sondern der Diskurs und die Macht, welche den Spielraum des Verhaltens des Selbst sowohl ermöglichen als auch einschränken. Aktiv und frei ist das Selbst also nur als Teil der Machtbeziehungen und der Diskurse, wie Foucault verdeutlicht:

„Was ich zeigen wollte, war, wie sich das Subjekt in der einen oder anderen determinierten Form durch eine gewisse Menge von Praktiken, die Wahrheitsspiele, Machtpraktiken usw. sind, selbst konstituiert als wahnsinniges oder als gesundes Subjekt, als delinquentes oder als nichtdelinquentes Subjekt. (...) Es ist keine Substanz. Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch immer mit sich selbst identisch. Man hat zu sich nicht mehr dasselbe Verhältnis, wenn man sich als politisches Subjekt konstituiert, das wählen geht oder in einer Versammlung das Wort ergreift, als wenn man sein Begehren in einer sexuellen Beziehung zu befriedigen versucht.“¹⁸

Doch Foucault kritisiert hier lediglich einen verkürzten, ja entstellten Subjektbegriff im Sinne von Reflexivität, Substantialität und Selbstursprünglichkeit - einen Subjektbegriff, den schon Kant in seinem Paralogismuskapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ zu Recht kritisiert und verabschiedet hatte. Der Begriff „Subjekt“ meint jedoch nichts anderes als die Einmaligkeit und Besonderheit, die Singularität des Individuums, die diesem immer schon gegeben ist und nicht diskursiv erzeugt oder durch Techniken des Selbst konstituiert ist. Damit das Selbst sich überhaupt um sich sorgen, Selbsttechniken praktizieren und sich dadurch im Rahmen von Diskursen entwerfen, konstituieren kann, muss es zunächst einmal sein, und es muss mit sich vertraut sein, sich seiner selbst bewusst sein im Sinne der Erkenntnis des „ich bin und nicht vielmehr nicht“ - eine Erkenntnis, die durch keine Reflexion erlangt oder eingeholt werden kann, sondern vorreflexiv gegeben ist und intuitiv einleuchtet. Ebenso wenig ist das Subjekt selbstursprünglich, sondern verdankt kraft seiner Kontingenz sein Sein Anderen. Subjektivität ist folglich die Möglichkeitsbedingung der Technologien des Selbst. Unbestritten ist das Selbst jedoch auch Teil von Diskursen, unbestritten entwirft und gestaltet es sich in und durch diskursive Praktiken - als solches ist das Selbst jedoch nicht Subjekt, sondern Person: immer schon in ein Beziehungsnetz mit und zu Anderen gestellt, zu dem selbstverständlich auch Machtmechanismen und Diskurse gehören. Wenn Foucault aber den Subjektgedanken preisgibt zugunsten des Primats des Diskurses, dann gibt er den Gedanken der Einmaligkeit und Besonderheit des Ichs auf, der Diskurs wird derart zu einer quasi omnipräsenten und omnipotenten Größe. Mit der Einmaligkeit und Besonderheit des Ichs fällt aber eine Möglichkeitsbedingung, ihm irreduzible Dignität zuzusprechen, und vor allem fällt die Möglichkeit, ausgehend vom Gedanken der Einmaligkeit eine Theorie der Alterität zu entwickeln, die davon ausgeht, dass dem Anderen ebenso Einmaligkeit und Besonderheit zukommt wie dem Ich, das dem Anderen ein Anderes ist.

Eng verknüpft mit der Preisgabe des Subjektgedankens ist der Verlust des Freiheitsgedankens, denn wenn das Selbst lediglich Teil eines Diskurses ist, dann besitzt es genau genommen kein Vermögen, sich zu diesen Diskursen zu verhalten und sie zu ändern; es ist der Macht des Diskurses unterworfen und besitzt nur innerhalb dieser Diskurse die Macht, zu agieren und auf sie

¹⁸ Foucault: Freiheit und Selbstsorge, 18.

einzuwirken. Unbestritten ist zwar unsere Freiheit endlich, unterliegen wir vielfachen Zwängen, Abhängigkeiten, Einflüssen – und diese Einflüsse und Bedingtheiten sind keineswegs negativ zu verstehen bzw. rauben dem Selbst keineswegs seine Dignität und Identität. Genausowenig ist das Selbst autonom in dem Sinne, dass es der Anderen nicht bedürfe - diese Vorstellung von einem isolationistischen Selbst wird zu Recht kritisiert. Dennoch aber geht Freiheit nicht in Bedingtheiten auf, sie ist ein Können, ein Vermögen des Subjekts, zu erkennen und zu handeln. Und als dieses Vermögen ist sie einerseits formal unbedingt, jedoch immer schon dazu eröffnet, sich in diskursiven Praktiken, Lebensvollzügen zu konkretisieren und zu bestimmen. Als dieses Vermögen ist Freiheit wie schon Subjektivität nichts anderes als Möglichkeitsbedingung dazu, sich auf Andere zu beziehen, sich ihnen zu öffnen und sie anzuerkennen, für sie zu sorgen, sich selbst zu gestalten, für sich zu sorgen. Vielleicht könnte man Freiheit derart bestimmt durchaus auch als Macht bezeichnen, als Ermächtigung des Selbst, für sich und Andere Sorge zu tragen und Verantwortung zu übernehmen – das wäre jedoch eine Macht, die nicht identisch wäre mit Machtdispositiven: Sie wäre eine Haltung und Existenzweise des Ichs, die ihm kraft seiner Subjektivität zukommt, und aufgrund derer das Ich als Person überhaupt erst Machtmechanismen entwickeln, Macht ausüben kann. Denn Machtdispositive sind erzeugt - und dies nicht von einer anonymen sich selbst erzeugenden Macht im Sinne eines allumfassenden autopoietischen Systems, sondern von Individuen kraft des ihnen gegebenen Vermögens zu erkennen und zu handeln.

Die Negierung von Subjektivität und Freiheit hat nun theologisch prekäre Folgen, denn sie ermöglicht einen autoritären Zug hinsichtlich des Offenbarungs- und des Amtsverständnisses: Wenn wir immer schon in Diskurse und Machtmechanismen verstrickt sind, wenn Wahrheit sich im Spiel der Machtdispositive bestimmt, dann schwindet die Möglichkeit des Einzelnen, zu erkennen, wofür er lebt und woran er glaubt. Die christliche Überzeugung von der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth kann nicht mehr autonom in der Instanz der Vernunft jedes einzelnen Menschen legitimiert werden, sondern ist der Beliebigkeit von Machtdispositiven und diskursiven Praktiken anheimgegeben. Wer diesen Prozess verhindern möchte, kann dann gar nicht anders als auf eine externe Autorität zu setzen, die die Gültigkeit der Offenbarung sichert. Den einzelnen Christinnen und Christen bleibt dann allein die gehorsame Zustimmung zu dieser Autorität, um nicht im Strudel der Illusionen und Perspektivismen zu versinken. Wer jedoch eine Theologie formulieren möchte, die den Lebensbedingungen und Lebenswirklichkeiten der Individuen in der Moderne wirklich gerecht zu werden versucht - und das heisst: die die Einzelnen als „freie Christenmenschen“ versteht, die ihr Bekenntnis vernünftig verantworten und für ihre Überzeugung in Kirche und Gesellschaft in Wort und Tat, in der Praxis der Nachfolge Jesu, einstehen, wird an einem Subjekt- und Freiheitsverständnis festhalten müssen, das über Foucaults Verständnis des Selbst hinausgeht.

Viertens: Übernimmt man Foucaults „Denken des Außen“, ist man dazu gezwungen, ein äquivokales Verständnis der Rede von Gott zu vertreten, denn wenn Gott ebenso unsagbar und unbestimmbar wäre wie das Außerhalb, und wenn das Außen nur Resultat eines ununterbrochenen Prozesses der Verschiebung und Wiederholung wäre, „Erosion des Außen“, „Rieseln der Sprache“, dann wäre jede positive Rede von Gott unmöglich. Das Ergebnis ist eine extrem zerdehnte negative Theologie. Dann aber drängt sich die Frage auf, welche Rede von Gott zutrifft, und welche nicht: Ist Gott vielleicht gar kein Gott der Liebe und Gerechtigkeit, sondern ein *genius malignus*, der uns unablässig täuscht und mit uns grausame Spiele spielt? Und vor allem: Was ist von Gott überhaupt sinnvoll aussagbar, wenn er gänzlich unsagbar ist? Wäre dann Theologie als Reden von Gott nicht streng genommen Unsinn? Und wäre Gott dann in letzter Konsequenz nichts anderes als ein Konstrukt der Sprache, eine diskursiv erzeugte Täuschung der Vernunft?

Aus diesen vier prekären Folgen der Philosophie Foucaults für die Theologie lässt sich schließen, dass eine Theologie ‚nach‘ Foucault nur in der begrenzten Art und Weise möglich ist, die im ersten Teil dieser Ausführungen geschildert worden sind. Eine weitergehende Rezeption der Foucaultschen Philosophie verstrickt dagegen die Theologie in unauflösbare Aporien und Widersprüche und führt damit letztlich sich selbst *ad absurdum*.