

Widerstreit und Annäherung

Zum prekären Verhältnis zwischen postmodernem und christlichem Denken

Markus Enders

0. Einführung in das Thema und den Aufbau des Beitrags

Der Titel der im Folgenden zu entfaltenden Überlegungen führt bereits in deren Mitte hinein: Denn die sprachliche Charakterisierung des Verhältnisses zwischen postmodernem und christlichem Denken mit „Widerstreit und Annäherung“ beinhaltet im Ausdruck „Widerstreit“ selbst eine genuin postmoderne Beschreibungskategorie, die uns in einem ersten Schritt (1.) ein Grundverständnis zumindest der programmatischen Grundlegung des sogenannten postmodernen Denkens durch dessen Namensgeber und führenden Theoretiker Jean-François Lyotard (1924–1998) erschließen soll. In einem zweiten Schritt (2.) dieses ersten einer Charakteristik des postmodernen Denkens gewidmeten Teils soll dieses Grundverständnis erweitert und vertieft werden durch einen Blick auf die Konzeption postmodernen Denkens bei Wolfgang Iser, dem wohl führenden deutschsprachigen Theoretiker der Postmoderne. Schließlich soll in einem ausführlicheren dritten Schritt am Beispiel Michel Foucaults (1926–1984) die postmoderne Annahme der Unbestimmbarkeit alles weltlich Erscheinenden einschließlich des Menschen aus der Nietzsche-Rezeption der Postmoderne abgeleitet werden.

Zu Beginn des zweiten Teils dieses Beitrages werden zunächst die einander widerstreitenden Differenzpunkte zwischen postmodernem und christlichem Denken kurz zusammengefasst (2.1), bevor wir in einem zweiten Schritt wenigstens exemplarisch einige Anknüpfungspunkte für christliches Denken an postmodernen Positionen bei Foucault und vor allem bei Derrida darzustellen versuchen (2.2). Eine kurze Überlegung zum prekären Charakter des Verhältnisses zwischen postmodernem und christlichem Denken beschließt diesen Versuch (2.3). Es sei hier nur kurz darauf hinge-

wiesen, dass Gianni Vattimos aus christlicher Sicht zwar interessanter, sachlich aber doch höchst zweifelhafter und problematischer Versuch, Nietzsches und Heideggers Denken christlich zu taufen und das Christentum auf sein Konzept einer schwachen Vernunft zu reduzieren und in dieser Gestalt zu rehabilitieren, eine postmoderne Position *sui generis* darstellt, die im Rahmen unserer Überlegungen nicht mehr behandelt werden kann.¹

I. Erster Teil: Grundzüge postmodernen Denkens

1. Der „Widerstreit“: Zur programmatischen Grundlegung des postmodernen Denkens bei Jean-François Lyotard (1924–1998)

Es dürfte kaum ein Zweifel daran bestehen, dass die Annahme des unableitbaren, nicht mehr auf etwas Allgemeines und Einheitliches zurückführbaren, daher auch prinzipiell grenzenlos und folglich unübersehbar gewordenen Differenz-, Alteritäts- und Pluralitätscharakters der Wirklichkeit eine – wenn nicht *die* Grundüberzeugung der sogenannten Postmoderne darstellt. Dass diese Überzeugung bereits in rationalitätskritischen Tendenzen innerhalb der nachmetaphysischen Moderne – um mit Habermas zu sprechen – selbst anfänglich wirksam geworden ist wie etwa in der Vernunft-, Aufklärungs- und Totalitätskritik der Kritischen Theorie einschließlich ihres Plädoyers – etwa bei Theodor W. Adorno – für die Inkommensurabilität des Nicht-Identischen kann hier nur am Rande erwähnt werden, verdiente eigentlich aber eine ausführlichere Untersuchung.

Jean-François Lyotard konstatiert in seinen Grundlegungs- und Programmschriften zur Postmoderne das Ende der großen „Metaerzählungen“ der Moderne: Unter diesen versteht er etwa die aufklärerische und idealistische Idee eines universalen sittlichen Fortschritts und Vervollkommnungsprozesses der Menschheit, ferner die ebenfalls aufklärerische Idee einer „progressive(n) Emanzipation von Vernunft und Freiheit“², deren geistigen Totalitätscharakter Lyotard für ihre Selbsterstörung im Zeitalter des politischen Totalitarismus verantwortlich macht. Mit anderen Worten: Diese „großen Legitimitäts-erzählungen“³ der Moderne,

zu denen Lyotard auch das Christentum, das universale Vernunftkonzept Kants, ferner das einheitliche Weltbild der klassischen Mechanik Newtons und nicht zuletzt Hegels Annahme des philosophischen als eines absoluten und totalisierenden Herrschaftswissens sowie dessen spekulative Geschichtsphilosophie mit ihrem grenzenlosen Fortschrittsoptimismus rechnet, sind nach Lyotard letztlich auch für die politischen Totalitarismen des 20. Jh.s bis hin zum stalinistischen Gulag und zu Auschwitz verantwortlich und hätten daher ihre Glaubwürdigkeit gänzlich eingebüßt. Lyotard unterzieht gemeinsam mit einer ganzen Generation insbesondere französischer Sprach- und Religionsphilosophen im Gefolge vor allem von Heideggers Metaphysikkritik alle einen begrifflichen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebenden, wirklichkeitsumgreifenden Begründungs- und Erklärungsmodelle dem ideologisierenden Generalverdacht des Totalitarismus-Vorwurfs. Daher erklärt er in seiner kurzformelhaften Verdichtung und imperativischen Parole des genuin postmodernen Anliegens allen Totalitätsansprüchen, die er als unvermeidliche Vorboten und Wegbereiter des Terrors versteht, wortwörtlich den Krieg: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens“.⁴

So kehrt unter den umgekehrten Vorzeichen des postmodernen Gewandes das uralte Anliegen des abendländischen Platonismus wieder, die Phänomene zu retten. Glaubte allerdings der Platonismus und der ihm nicht nur darin geistesverwandte Idealismus die Phänomene überhaupt nur durch ihre Einbergung und – im dreifachen hegelschen Sinne des Wortes – Aufhebung in das Allgemeine erhalten zu können, so stellt diese negierende Aufhebung ihrer phänomenalen Besonderheit aus postmoderner Perspektive verständlicherweise bereits die gänzliche Annihilation der Phänomene dar, weil nämlich die Seite ihres Einheits- und Ganzheitscharakters als Manifestation einer gleichwohl individuellen geistigen Form postmodern unbeachtet bleibt. Infolgedessen muss die Annahme einer Zugehörigkeit des Einzelnen zu einem Ganzen bereits als Zerstörung seiner Besonderheit und damit seines Seins im Ganzen aufgefasst und inkriminiert werden. Diese radikale Form des postmodernen Denkens folgt also einer Differenzlogik, die von der meist unausgesprochen und stets unausgewiesen bleibenden

metaphysischen Prämisse lebt, dass das phänomenal Einzelne in seiner Singularität der alleinige Baustein der Wirklichkeit sei.⁵

Kehren wir nun wieder zu Lyotards mit großem emanzipatorischem Pathos formulierten Anliegen zurück, die Ehre des Namens – das aber heißt für ihn wie etwa auch für Levinas und nicht zuletzt für Derrida: die Identität des alleine sprachlich noch wirklichen Einzelnen bzw. einzelnen Anderen, seine Einzigkeit und Besonderheit – zu retten. Lyotard glaubt diese Aufgabe sprachspieltheoretisch durch das Ernstnehmen der Einsicht lösen zu können, dass jeder sprachliche Satz eine unübersehbare Vielfalt von Anknüpfungsmöglichkeiten bietet und damit im Kontext einer je spezifischen Diskursart steht, die sich auf ihre je eigene Weise mehrere Regelsysteme wie Argumentieren, Erkennen, Beschreiben, Fragen, Zeigen, Befehlen usw. zur Hervorbringung ihrer Sätze bedient, ohne ein grundlegendes und maßgebendes Regelsystem anzunehmen und vorauszusetzen.⁶ Die Heterogenität dieser Diskurse und das Fehlen einer sie normierenden übergeordneten Instanz, einer, wie Lyotard sagt, universalen Diskursart mit Schiedsrichterfunktion führt zu unentscheidbaren Konflikten zwischen Sätzen bzw. Satzkomplexen verschiedener Diskursarten oder zwischen den Diskursarten selbst, von denen die Sätze bzw. Satzkomplexe „ins Spiel gebracht werden“⁷. Einen solchen Konfliktfall aber definiert Lyotard als einen Widerstreit: „Im Unterschied zu einem Rechtsstreit [*litige*] wäre ein Widerstreit [*différend*] ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von ihnen Unrecht zu (einer von ihnen zumindest, und allen beiden, wenn keine diese Regel gelten läßt).“⁸

Solche rein sprachlichen Konfliktverhältnisse bzw. „Widerstreite“ sind demnach für postmodernes Denken überhaupt charakteristisch, und zwar weil dieses das Kontradiktionsprinzip bzw. den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als das Axiom allen Verstandesdenkens gerade nicht anerkennt und zugrundelegt, wie man am leichtesten vielleicht an Derridas und an Foucaults para-

doxienreicher Sprache feststellen kann.⁹ Ein verstandesmäßiges Denken überhaupt und allgemein normierendes Prinzip kann nämlich dort nicht anerkannt werden, wo überhaupt nur individuelle Sprachspiele bzw. nach Lyotard genauer Spracheinsätze zur Beschreibung rein singulärer Entitäten zugelassen werden. Hier aber tritt eine Schwachstelle von Lyotards „agonistischem Sprach- bzw. Wirklichkeitskonzept“¹⁰ deutlich zutage: Denn einen Widerstreit zwischen Sätzen zu behaupten, setzt bereits voraus, dass diese Sätze einen ausschließenden Geltungsanspruch erheben, weil ohne diese Voraussetzung ein Widerstreit zwischen ihnen gar nicht entstehen könnte. Das von den postmodernen Theoretikern in seiner Gültigkeit verneinte Kontradiktionsprinzip wird von ihnen de facto also doch vorausgesetzt und in Anspruch genommen, wie man dies etwa auch in Bezug auf Foucaults Annahme einer gänzlichen Unbestimmbarkeit von Mensch und Welt zeigen kann.¹¹ Mit diesem Nachweis eines performativen Widerspruchs zwischen der Behauptung eines Widerstreits zwischen Sätzen und Diskursarten untereinander und der Leugnung überindividuell gültiger Denkgesetze ist die Annahme der prinzipiellen Unentscheidbarkeit solcher sprachlichen Konfliktfälle allerdings noch keineswegs widerlegt.

2. Wolfgang Welschs Plädoyer für eine „transversale Vernunft“

Gegen Lyotards sprachtheoretisches Konzept des Widerstreits hat Wolfgang Welsch in einem wichtigen Punkt einen hermeneutischen Einwand geäußert: Welsch hat erkannt, dass Lyotards Annahme der Möglichkeit einer Anknüpfung von verschiedenen Diskursen untereinander sowie des Vergleichs zwischen den Diskursen und des Übergangs von einem Diskurs zum anderen ohne ein verbindendes und urteilendes Erkenntnisvermögen als einer überindividuellen Instanz gar nicht möglich wäre. Diese sieht er in dem Denktyp einer transversalen Vernunft gegeben, welche die Übergänge in den Diskursarten selbst ansetzt, weil etwa kognitiver, moralisch-praktischer und ästhetischer Diskurs nie trennscharf voneinander abgegrenzt werden können. Dabei gibt diese transversale Vernunft gerade keine inhaltlichen Maßstäbe vor, sondern stellt ein formales „Vermögen der Verbindung und des Übergangs zwischen den Ra-

tionalitätsformen“¹² dar: „Sie geht von einer Rationalitätskonfiguration zu einer anderen über, artikuliert Unterscheidungen, knüpft Verbindungen und betreibt Auseinandersetzungen und Veränderungen“¹³. Dabei soll diese transversale Vernunft die „immanente Korrelation und Verflechtung von Rationalitätstypen“¹⁴ wie etwa des ökonomischen, ethischen und ästhetischen Rationalitätstyps aufzeigen. Welsch spricht diesem Vernunfttyp zu, auf drei Ebenen wirksam zu sein: „in Reflexionen über die Verfaßtheit der Rationalitätsformen und die Möglichkeit von Übergängen; in der Praxis solcher Übergänge; als Medium der Konfliktaustragung zwischen heterogenen Ansprüchen.“¹⁵ Dabei sieht er durchaus, dass sein Konzept einer transversalen Vernunft eine unübersehbare Nähe zu Kants reflektierender Urteilskraft besitzt. „Denn transversale Vernunft sucht überall das Gemeinsame (und sei es die Gemeinsamkeit einer Abgrenzung voneinander), und gerade solche Suche kennzeichnet kantisch die Urteilskraft in ihrer reflektierenden Funktion.“¹⁶ Den gravierendsten Unterschied zwischen seiner Konzeption einer transversalen Vernunft und dem Ansatz Lyotards sieht Welsch in seiner „Verabschiedung des Theorems absoluter Heterogenität“¹⁷ und damit von Lyotards radikaler Konzeption des Widerstreits. Das Phänomen des Widerstreits kann nach Welsch überhaupt nur durch transversale Vernunft erfahren werden, welche Identität und Differenz, Heterogenität und Übergang zwischen Diskursarten bzw. Rationalitätstypen überhaupt erst erkennbar werden lasse.¹⁸ Daher mache sein Konzept einer transversalen Vernunft Lyotards Intentionen überhaupt erst einlösbar. Dieses von Welsch exemplarisch artikulierte primäre Erkenntnisinteresse für die Übergänge zwischen den meist hochgradig differenzierten Rationalitätsdiskursen und die Ränder, an denen sie sich berühren, dürfte allen Differenztheoretikern der Postmoderne zu eigen sein, insbesondere Jacques Derrida. Dieser führt bekanntlich im Ausgang von Heideggers Theorem einer „ontologischen Differenz“ zwischen Sein und Seiendem den Neologismus einer quasi-prinzipiellen „différance“ ein, mit dem er „die Unaufhebbarkeit des gleichsam ursprünglichen Unterschieds von Sein und Seiendem, von Zeichen und Sache, von Ja und Nein, von allen möglichen verschiedenen Singularitäten“¹⁹ bezeichnet. Die dadurch erreichte Aufschiebung der Bestimmung einer Sache ins Unendliche und die

damit verbundene Verabschiedung einer Synthese zwischen beiden Seiten des Unterschiedenen hat Karlheinz Ruhstorfer mit der kantischen Urteilkategorie der unendlichen Limitation bzw. dem unendlichen Urteil assoziiert und als die Logik des postmodernen Differenzdenkens identifiziert.²⁰ Der bleibende, nicht vermittelbare Widerstreit zwischen den Diskursarten bei Lyotard ist daher nur ein, wenn auch besonders charakteristisches Beispiel für dieses differenzhermeneutische, dieses syntheseselose Denken der Postmoderne, das zu keinem abschließenden, endgültig bestimmenden Urteil über eine Sache und daher zu keinen bleibenden Einsichten und Bestimmungen führt. Dies gilt nicht weniger für Michel Foucault, dessen Rede vom Tod des Menschen das Fehlen jeder bestimmenden Maßgabe für den Menschen, nicht aber dessen biologisches Verschwinden von der Erde bezeichnen soll.²¹ Foucault hat immer wieder die Unentscheidbarkeit als die Signatur des postmodernen Denkens charakterisiert.²² In oberflächlichen, simplifizierenden Umschreibungen postmodernen Denkens wird die Bestimmungslosigkeit und Unentscheidbarkeit gerne mit absoluter Gleichgültigkeit und Beliebigkeit gleichgesetzt. Was einer Sache zu- oder abgesprochen wird, ist jedoch auch postmodern betrachtet weder subjektiv noch im jeweiligen Diskurskontext beliebig. Darüber hinaus gibt es allerdings aus postmoderner Sicht in der Tat kein gültiges, kein objektives Wahrheitskriterium, das eine eindeutige Zu- oder Abschreibung von Bestimmungen zu einem Sachverhalt rechtfertigen würde. Für diese postmoderne Überzeugung einer Bestimmungslosigkeit alles Erscheinenden ist Friedrich Nietzsche der entscheidende Inspirator gewesen, wie im Folgenden an Michel Foucaults Nietzsche-Rezeption im Rahmen seiner Wahrheits- und Erkenntnislehre erläutert werden soll.

3. Michel Foucaults nietzscheanische Wahrheits- und Erkenntnislehre

3.1. *Zu Foucaults Wahrheitsverständnis*

Michel Foucault (1926–1984) greift zwar das traditionelle, korrespondenztheoretische Verständnis von Wahrheit als Übereinstim-

mung zwischen dem Erkennen und den erkannten Gegenständen²³ bzw. zwischen den bezeichnenden Worten und Sätzen und den von ihnen bezeichneten Gegenständen bzw. Sachverhalten auf, interpretiert dieses jedoch in einer ganz untraditionellen Weise. Denn gemäß seiner grundlegenden Annahme einer universellen Nicht-Identität kann es keine gleichbleibenden Sachen oder Sachverhalte geben, auf die sich das Erkennen aufnehmend bzw. abbildend beziehen könnte; vielmehr ist für ihn der sprachliche Hinweis auf einen Sachverhalt gerade ein Anzeichen dafür, daß dieser selbst abwesend ist. Wenn sich aber der Sachverhalt in einer gleichsam unendlichen Spur stets entzieht, dann kann Wahrheit als Übereinstimmung des Gesagten mit dem jeweiligen Sachverhalt als seinem Würüber nie wirklich und daher streng genommen – dies sei gegen Foucault gesagt – auch nicht möglich sein.²⁴ Wahrheit als Annäherung des Denkens an die jeweilige Sache bzw. als Entsprechung von beiden soll zwar möglich sein, kann jedoch niemals wirklich werden und ist deshalb streng genommen unmöglich. Denn beide, Sprache und Sache, tauschen gleichsam beständig ihren Ort, sind also nie darauf festgelegt, Ursache oder Wirkung zu sein. Wahrheit ist für Foucault ohnehin keine (vor-)gegebene, sondern nur eine getane, sie ist im Gefolge Nietzsches „eine gewaltsame Tat, getan aus dem unpersönlichen Willen zum Wissen und aus dem Willen zur Macht“²⁵.

Weil sich also nach Foucault das zudem rein sprachlich verfaßte Denken der stets oszillierenden Realität nicht annähern kann, kann es für ihn auch keine objektive, überhistorische Wahrheit, sondern nur historisch bedingte Formen von Wahrheit geben, die sich als menschliche Konstrukte und Fiktionen erweisen. Im Ganzen gesehen schließt der Wahrheits skeptizismus Foucaults daher die Wirklichkeit und mit ihr implizit auch die Möglichkeit einer objektiven Wahrheit und damit auch nur eines einzigen objektiv wahren Urteils grundsätzlich und kategorisch aus.²⁶ Auch wenn Foucault selbst beteuert, daß für ihn Wahrheit existiere,²⁷ so existiert sie für ihn de facto nur in Gestalt von geschichtlich-kontingenten Regeln bzw. Praktiken des Wissenserwerbs innerhalb geschichtlicher Epochen oder Konstellationen. So vielfältig diese diskursiven oder auch nicht-diskursiven Praktiken sind, so vielgestaltig ist demnach die Wahrheit, die daher nach Foucault eine

Geschichte hat bzw. richtiger: selbst Geschichte, selbst ein ständiges Werden und Vergehen ist. Foucault anerkennt also nur eine prinzipiell unabschließbare Vielfalt von geschichtlich-kontingenten Kriterien einer Wahrheit, die für ihn stets unwirklich bleibt und welche teilweise die Funktion einer regulativen Idee für das wissenschaftliche Forschen zu erfüllen, teilweise auch nur eine Fiktion zu sein scheint. Charakteristisch für sein skeptisches Verständnis von Wahrheit ist der Begriff der innergeschichtlich unabschließbaren, mithin endlosen Wahrheitsspiele, mit dem er die Wahrheitssuche der wissenschaftlichen Forschung insgesamt kennzeichnet.²⁸ Denn selbstzwecklich und prinzipienlos muß die wissenschaftliche Suche nach Wahrheit genau dann werden, wenn sie als unerfüllbar und folglich endlos angenommen wird.

3.2. Foucaults Rekurs auf Nietzsches Deutung der menschlichen Erkenntnis – seine Verabschiedung des traditionellen Gottes-, Wahrheits- und Subjektsbegriffs – eine kurze Replik

Indem Foucault Wissen und Wahrheit radikal und prinzipiell historisiert, nimmt er ihnen auch ihren Objektivitäts- und Universalitätsanspruch.²⁹ Seine Idee einer rein geschichtlichen Wahrheit bzw. einer Geschichte der Wahrheit hat Foucault in drei Vorträgen genauer entfaltet, die er im Jahre 1973 an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro gehalten hat.

Bevor er in der ersten dieser Vorlesungen den geschichtlichen Ursprung der ‚Untersuchung‘ (enquête) als einer für unsere Gesellschaft typischen Form von Wahrheit zu bestimmen sucht,³⁰ geht er ausführlich auf ein von ihm für seinen Versuch als das größte Vorbild bezeichnetes Modell einer historischen Analyse der Entstehung des Subjekts ohne die Voraussetzung einer vorgängigen Existenz eines Erkenntnissubjekts bei Friedrich Nietzsche ein.³¹ Zu diesem Zweck rekurriert er auf folgenden Passus in Nietzsches zwar schon 1873 entstandenem, aber erst posthum erschienenem Opusculum ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn‘: „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Ge-

stirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘“³².

Foucault konzentriert sich in seiner Auslegung dieses Textes auf die von ihm behauptete ‚Erfindung des Erkennens‘ durch den Menschen. Hierzu führt er zwei Interpretationsmöglichkeiten aus. Nach der ersten sei die menschliche Erkenntnis ebenso wie die Religion und die Poesie sowie das Ideal zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt durch dunkle Machtbeziehungen erfunden, d. h. von einem Menschen fabriziert worden. Die Erkenntnis habe also keinen Ursprung in der menschlichen Natur, zu der sie nicht gehöre, sondern sie sei „das Ergebnis der Konfrontation und der Verbindung des Kampfes und des Kompromisses zwischen den Trieben.“³³ Als ein zufälliger Effekt des Widerstreits der Triebe sei die Erkenntnis nicht selbst ein Trieb, sondern sie sei als etwas Widernatürliches gegen die Triebe gerichtet.³⁴ Nach einer zweiten möglichen Deutung der Erfindung des menschlichen Erkennens besitze dieses nach Nietzsche keine Verwandtschaft mit der zu erkennenden Wirklichkeit bzw. Welt. Daher könne es auch keine Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen geben.³⁵ Auf diesen großen Bruch zwischen den Bedingungen der Erfahrung und den Bedingungen des Erfahrungsgegenstandes habe Nietzsche an vielen Stellen seines Werkes hingewiesen. Zwischen der Welt, der menschlichen Natur und der menschlichen Erkenntnis bestehe „keine Affinität, keine Ähnlichkeit und nicht einmal ein natürlicher Zusammenhang.“³⁶ Foucault schließt sich uneingeschränkt Nietzsches Diktum an, daß die Welt ohne Ordnung, Form, Schönheit und Weisheit sei; deshalb sei es ebenso unnatürlich für sie, erkannt zu werden wie es unnatürlich sei, zu erkennen.³⁷ Foucault charakterisiert im Anhalt an Nietzsche das Verhältnis zwischen Trieb und Erkenntnis als „ein Verhältnis des Kampfes, der Herrschaft, der Knechtschaft und des Ausgleichs“³⁸; entsprechend sieht er das Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen ebenfalls durch Macht und Herrschaft bestimmt: Die Erkenntnis tue den Erkenntnisgegenständen Gewalt an, statt sie einfach so wahrzunehmen, wie sie sind.³⁹ An diesem in der Wirkungsgeschichte der sog. ‚Kopernikanischen Wende‘ Kants stehenden und von Nietzsche ins Extrem geführten ‚Bruch zwischen der Erkenntnis und den Dingen‘⁴⁰ will Foucault unbedingt

festhalten.⁴¹ Mit der Annahme eines solchen Fremdheitsverhältnisses zwischen dem menschlichen Erkennen und der Wirklichkeit aber wird zugleich auch das traditionelle korrespondenztheoretische Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung zwischen den Erkenntnisinhalten und dem Erkannten ad absurdum geführt. Mit der Verabschiedung von beidem hält Foucault im Gefolge Nietzsches auch die Existenz Gottes und die des menschlichen Subjekts für überflüssig; denn Gott habe in der westlichen Philosophie die Funktion erfüllt, eine Harmonie und mit ihr die Möglichkeit der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und den Erkenntnisgegenständen zu gewährleisten.⁴² Doch auch die Annahme der Existenz des menschlichen Subjekts wird mit dem nietzscheanischen und foucaultschen Verständnis von Erkenntnis obsolet. Denn wenn zwischen der Erkenntnis und den Trieben als der – wie Nietzsche und Foucault es sehen – Natur des menschlichen Tieres „ein Bruch besteht und dort nur Herrschafts-, Knechtschafts- und Machtverhältnisse anzutreffen sind, dann verschwindet nicht nur Gott, sondern auch das Subjekt in seiner Einheit und Souveränität.“⁴³ Dies deshalb, weil „die Einheit des menschlichen Subjekts auf der Kontinuität zwischen Begehren und Erkenntnis, Trieb und Wissen, Leib und Wahrheit beruhte. All das gewährleistete die Existenz des Subjekts. Wenn es aber tatsächlich auf der einen Seite die Mechanismen des Triebs, das Wechselspiel der Begierden und das Gegeneinander der körperlichen Mechanismen und des Willens gibt und auf der anderen Seite – auf einer vollkommen anderen Ebene der Natur – die Erkenntnis, dann wird die Einheit des menschlichen Subjekts nicht mehr benötigt.“⁴⁴

Doch wohin führt die Aufgabe dieser Vorstellung eines einheitlichen menschlichen Subjekts? Der Mensch wird zum Ensemble einander widerstrebender Triebmechanismen, und zwar konkret, wie Foucault ebenfalls mit Nietzsche annimmt, zum Schauplatz des Kampfes dreier Grundtriebe, der des Verlachen-, des Beklagen- und des Verwünschenwollens. Aus diesen drei Trieben im Menschen, die darauf abzielen, sich von den Gegenständen zu entfernen und diese letztlich sogar zu zerstören,⁴⁵ gehe die Erkenntnis hervor: „Hinter der Erkenntnis steckt der zweifellos dunkle Wille, das Objekt nicht an sich heranzuholen, sich nicht damit zu identifizieren, sondern sich von ihm zu entfernen und es zu zerstören.“⁴⁶ Diesen

Zerstörungswillen der Erkenntnis in Bezug auf ihre intentionalen Gegenstände nennt Foucault ‚die radikale Bosheit der Erkenntnis‘. Da die genannten Triebe aber in den Bereich der negativen Beziehungen gehören, stehen an der Wurzel unserer Erkenntnis Triebe, „die von unserer Angst, Verachtung oder unserem Haß gegenüber den bedrohlichen oder anmaßenden Dingen zeugen.“⁴⁷ Dabei stelle die Erkenntnis nur eine kurze Phase der Stabilisierung des Kriegszustandes zwischen den genannten drei Grundtrieben des menschlichen Tieres dar. Die Erkenntnis sei daher keine Assimilationsbeziehung, keine Relation einer liebenden Vereinigung bzw. Angleichung eines zur Aufnahme bereiten Rezeptionsvermögens an das Objekt, „sondern ein Verhältnis der Distanz und der Beherrschung; nicht Glück oder Liebe, sondern Haß und Feindschaft; keine Vereinigung, sondern ein prekäres Machtssystem.“⁴⁸ Daher zeigt uns, so Foucault, nicht die asketische und die selbstvergessen an den Gegenstand gleichsam hingeebene Lebensweise des Philosophen, sondern die macht- und herrschaftsbesessene Vorgehensweise des Politikers, was Erkenntnis ist.⁴⁹

Ein weiteres Merkmal der Erkenntnis nach Nietzsche, auf das sich Foucault beruft, ist ihre Perspektivik. Weil die Erkenntnis kein Vermögen und keine universelle Struktur, sondern ein Ereignis, nämlich das Ergebnis eines Kampfes sei, stelle sie eine strategische und parteiische, mithin eine perspektivische Beziehung dar.⁵⁰ Schließlich hebt Foucault mit dem angeblich widersprüchlichen Charakter ein letztes Merkmal des menschlichen Erkennens hervor: Dieses sei zugleich „im höchsten Maße verallgemeinernd und im höchsten Maße singular“⁵¹; es verallgemeinere, indem es schematisiere, Unterschiede ignoriere, „ohne all das auf Wahrheit zu gründen. Darum heißt erkennen immer auch verkennen.“⁵² Sein einzelnder Zug liegt für Foucault in seiner Bösartigkeit begründet, d. h. darin, dass es „Menschen, Dinge und Situationen stets böswillig, heimtückisch oder aggressiv ins Visier“⁵³ nehme.

Es dürfte sich gezeigt haben, dass – plakativ formuliert – Foucaults Auflösung von Wahrheit in Geschichte sowie seine Verabschiedung des Gottes- und des Subjektsgedankens sich wesentlich auf seine affirmative Rezeption von Nietzsches radikal antitraditioneller Deutung der menschlichen Erkenntnis zurückführen lassen. Dafür, dass diese Deutung dem Phänomen des

menschlichen Erkennens auch nur annähernd gerecht wird, kann Foucault auf Grund seiner eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzung einer Nicht-Entsprechung zwischen Erkennen und Erkanntem jedoch kein einziges wahrheitsfähiges Argument entwickeln. Seine Übernahme der nietzscheanischen Konstruktion des menschlichen Erkennens sowie seine Historisierung der Wahrheit und nicht zuletzt seine Verabschiedung des Gottes- und des Subjektsgedankens müssen vielmehr selbstreferentiell seinem eigenen Verdikt gegen jede Form menschlicher Erkenntnis anheimfallen: Demnach sind sie selbst das Ergebnis eines perspektivischen und strategischen, eines wirkungs- und machtorientierten, ja eines mutwilligen und aggressiven Zugriffs auf ihre Gegenstände.

Diese im Kern nietzscheanische wahrheits- und erkenntnistheoretische Position Foucaults steht zweifelsohne im Widerstreit zum theonomen, genauer zum christologischen und pneumatologischen Wahrheitsverständnis des Neuen Testaments, insbesondere des Johannes-Evangeliums, das (nach Joh 14,6) in Jesus Christus die Wahrheit, d.h. die unverborgene Offenbarkeit des göttlichen Vaters für die Menschen, und im Heiligen Geist der Wahrheit jene göttliche Instanz sieht, die das inkarnatorische Offenbarungsgeschehen Gottes in Jesus Christus den Menschen erst im Glauben verständlich und zugänglich macht.

Nietzsches und in seinem Gefolge Foucaults Zurückführung des menschlichen Erkennens auf die erläuterten Triebkräfte und -mechanismen des menschlichen Tieres ist Ausdruck ihrer prinzipiellen Reduktion des Menschen auf seine körperlichen Triebe und Bedürfnisse, so dass die Lüste und Schmerzen des Leibes zur einzigen, zur einheits- und identitätslosen, weil ständig wechselnden Bestimmung des Menschen im Sinne von „ich begehre, also bin ich“ werden. Dabei ist die im Denken Nietzsches schon weitgehend vorbereitete und bei Foucault vollzogene Auflösung der geistigen Wesensnatur des Menschen vielleicht die signifikanteste und dramatischste Spätfolge des von Nietzsche proklamierten Todes Gottes für den Menschen. Diese Auflösung führt folgerichtig zur Gleichsetzung des Menschen mit seinem bloßen, d.h. nicht mehr geistig gesteuerten, sondern gleichsam seelenlos gewordenen Leib. In dieser Auffassung des Menschen, die dem christlichen Menschenbild diametral entgegensteht, bricht dessen genuin personale

Seinsdimension daher völlig weg. Die bewegende Kraft hin zur Auflösung der personalen Identität des Menschen aber ist dessen Wille zur ‚Ent-subjektivierung‘, d. h. zur Aufhebung nicht nur jeder Fremdbestimmung, sondern mehr noch jeder Form von Identität und Kontinuität und damit der Wille zum ständigen eigenen Anderssein, der durchaus als eine in die Endlichkeit der eigenen Existenz fehlgeleitete, weil sich selbst missverstehende religiöse Suche nach dem ganz Anderen begriffen werden kann. So degeneriert die dem Menschen seinsmäßig bzw. wesensnotwendig aufgegebene Selbstsorge zu einem qualitäts- und endlosen, weil von keiner zu erfüllenden Wesensbestimmung des Menschen finalursächlich geleiteten Prozess der Selbstfindung; diese für postmoderne Lebenswelten charakteristische ‚autosubjektive‘ Selbstkultur kann folglich nur den Charakter einer von dem Novitätseffekt zehrenden permanenten Selbstinszenierung annehmen, die die Wahrheit des Menschen zur end- und somit auch ziel- und sinnlosen Reihe seiner immer neuen Selbstentwürfe verkommen lässt. So führt die Auflösung personaler Identitätsstrukturen reflexiver, volitiver und nicht zuletzt gedächtnismäßiger Natur zu einer weitgehenden Trivialisierung und Banalisierung der menschlichen Existenz in den endlosen Transformationen der dann noch verbleibenden primär triebhaften Wünsche und Bedürfnisse ihrer leiblichen Verfaßtheit.

Dass die Sprache und ihr – um mit Foucault zu sprechen, un-aufhörliches Geriesel⁵⁴ – das einzige sein soll, welches nach der Selbstauflösung des menschlichen Subjekts noch übrig bleibt, eine Sprache allerdings, die keine menschliche, keine uns zurechenbare Sprache mehr sein kann, in der personales Menschsein sich ausdrückt, diese These Foucaults besitzt angesichts des Umstands, dass unsere beruflichen Alltags- und auch unsere privaten Lebenswelten immer stärker von künstlichen Sprachsystemen beherrscht werden, eine fast schon beklemmende Aktualität. Denn wer ist nach dem Untergang des personalen Menschen der Sprecher dieser Sprache? Ist es nicht die automatenhaft, die virtuell verselbständigte Sprache der ursprünglich vom Menschen produzierten, sich dann aber selbständig fortschreibenden Sprachsysteme, die ihren Schöpfer überleben? Oder verweist dieses inzwischen keineswegs mehr utopische Phänomen auch zurück in den unvordenklichen Anfang von Sprache, der dann nur noch alleine wirklich spricht,

weil er die Sprache des nach dem Untergang des geistigen Menschen einzig noch personal Sprechenden ist? Denn Gott kann zwar für uns, nicht jedoch, wenn es ihn gibt, an sich selbst sterben.

II. Widerstreit und Annäherung zwischen postmodernem und christlichem Denken

1. Widerstreitende Differenzpunkte zwischen postmodernem und christlichem Denken

Fassen wir kurz diejenigen Überzeugungen des radikal postmodernen Denkens Lyotards und Foucaults, teilweise auch Derridas zusammen, die einer christlichen Weltanschauung diametral entgegenstehen:

Zunächst ist die unausgewiesene und teilweise auch implizit bleibende metaphysische Annahme zu nennen, dass es überhaupt keine eindeutig bestimmten Entitäten gebe, die eine radikale Verschärfung der nominalistischen Überzeugung etwa Ockhams darstellt, dass es nur individuelle Entitäten gebe. Aus dieser radikalen postmodernen Annahme einer Unbestimmbarkeit von Welt und Mensch und der daraus folgenden Unentscheidbarkeit von allem, genauer aller sprachlichen Formen, die nach der epochalen Verabschiedung der Vernunfttotalitäten von Welt und Geschichte alleine noch als gegeben angenommen werden, folgt nicht der Tod Gottes für den Menschen – dieser ist vielmehr bereits eine Voraussetzung für diese Annahme einer universellen Unbestimmbarkeit; diese Unbestimmbarkeit wird daher auch selbstreferentiell auf den Menschen bezogen, der nach der Vorbereitung durch die Psychoanalyse Lacans, der Ethnologie von Lévi-Strauss und der Linguistik von de Saussure in Foucaults Archäologie des Wissens auch als Subjekt und Objekt des Wissens verabschiedet wird. Der vielzitierte Tod des Menschen – gemeint ist die Auflösung der traditionellen Wesensbestimmung des Menschen als eines personal Seienden – lässt sich in der Tat unschwer als eine genuin postmoderne Auffassung identifizieren.

Doch was bleibt nach dieser diskursiven Auflösung der geistigen oder geistseelischen Wesensbestimmung des Menschen, seines

personalen Seins, an dem das christliche Theorem der wesenhaften Gottebenbildlichkeit des Menschen festhalten muss, von der menschlichen Existenz überhaupt noch übrig? Diese degeneriert, wie wir gesehen haben, im einzelnen wie im ganzen zu einem unterschiedslosen, einem monoton-bloßen Funktionieren, das sich von keiner über die Befriedigung triebhafter Bedürfnisse einschließlich des Macht- und Herrschaftstriebes hinausgehenden Zielvorstellung mehr leiten lässt. Der entpersonalisierte Mensch wird zu seiner eigenen Karikatur und Parodie, wie man dies etwa an vielen Gestalten im absurden Theater Eugène Ionescos studieren kann. Doch die protestierende Erfahrung des Absurden bei Ionesco und vor allem bei Albert Camus lebt noch von der Antizipation eines Sinnes, welche dem radikal postmodern existierenden Menschen gar nicht mehr zur Verfügung steht, nachdem von ihm, wie bei Foucault, nur noch eine Spur vom Verlöschen seiner Spur übrig geblieben ist.

Zu einem solchen Welt- und Menschenbild sowie dem mit ihm verbundenen Verständnis von Wahrheit und Erkenntnis kann es christlicherseits unter Wahrung des eigenen Selbstverständnisses keine Zustimmung geben. Denn die Welt ist nach christlichem Verständnis als Schöpfung Gottes und der Mensch als das von Gott geschaffene Abbild des dreifaltigen Gottes bleibend bestimmt, und zwar durch personale Eigenschaften wie seine Geistnatur, seine wesenhafte Hinordnung auf Gott und sein Reich als dem Ort seines vollkommenen und endgültigen Glücks, seine Freiheit (und damit Verantwortungs- und Schuldfähigkeit) seine Liebesfähigkeit und -bedürftigkeit, seine individuelle Einzigartigkeit und Sozialität, seine Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit, seine Geschichtlichkeit, seine Sprachfähigkeit (und Wahrheitsfähigkeit) und seinen Weltbezug etc., die ihm ebenso unveräußerlich zu eigen sind wie die Unantastbarkeit seiner personalen Würde im ganzen. Auch die postmoderne Erkenntnis- und Wahrheitskritik ist mit der christlichen Annahme der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes in und aus seinen Wirkungen, d. h. seiner Schöpfung, nicht vereinbar. Genuin christliches Denken muss daher, will es sich selbst nicht aufgeben, zu den grundlegenden Positionen des postmodernen Welt- und Menschenbildes im Verhältnis eines Widerstreits stehen, auch wenn dieser nicht beweisfähig entscheidbar ist. Doch es gibt durchaus auch

Anknüpfungspunkte für christliches Denken an postmoderne Positionen, wie im Folgenden wenigstens exemplarisch gezeigt werden soll.

2. Anknüpfungspunkte für christliches Denken an das postmoderne Denken von Foucault und Derrida

Sogar im Denken Michel Foucaults können einige wenige Momente christlicher Weisheit gefunden werden, wie sie Karlheinz Ruhstorfer gleichsam herauspräpariert hat⁵⁵: Etwa im psychoanalytischen Zwang, über sich die Wahrheit zu sagen, oder im Zwang zum Wohlwollen des Wohlfahrtsstaates als einem Zwang zum guten Willen oder im emanzipatorischen Streben nach Befreiung der menschlichen Sexualität von externen Unterwerfungs- und Herrschaftszwängen als der Erwartung eines Neuen Menschen finden sich nach Ruhstorfer zumindest Spuren von Glaube, Liebe und Hoffnung. Entsprechendes gilt für Foucaults Engagement für die Schwachen, die Verrückten, die Kriminellen, kurz: die Marginalisierten der Gesellschaft. Doch Foucaults Engagement ist nicht durch die christliche Nächstenliebe, sondern durch die Absicht motiviert, die Grenze zwischen gesund und krank, zwischen vernünftig und verrückt etc. als willkürlich zu desavouieren und aufzuheben, und zwar weil es keine bleibende und prinzipielle Bestimmung des Menschen geben könne.

Eine *particula veri* lässt sich auch in Foucaults Entwurf der vollendet gedacht menschenunwürdig gewordenen postmodernen Selbstkultur einer im schlechten Sinne des Wortes unendlichen Selbstbestimmung und -differenzierung des Menschen finden: Diese dürfte darin liegen, dass in dieser Welt das Selbst des Menschen in der Tat mit sich nicht wirklich und schon gar nicht restlos zur Deckung kommen kann, weil der Ort seiner Erfüllung jenseits von Raum und Zeit liegt. Es bedarf daher, um schon in dieser innerweltlichen Existenzweise Halt, Geborgenheit und eine das ganze Leben umspannende, weil über es hinausführende, kraft- und sinnspendende Zielausrichtung zu finden, einer, um mit Foucault zu sprechen ‚Trans-subjektivierung‘ des Menschen, d.h. einer ihm aus

Gnade geschenkten Transformation, die er selbst nicht mehr leisten, der er sich aber öffnen kann.

Foucault, Derrida, der sich selbst als Schüler Foucaults gesehen hat, und Levinas betrachten im Gefolge der Metaphysik-Kritik Heideggers die menschenverachtenden politischen Totalitarismen des 20. Jh.s, deren symbolträchtigste Orte das stalinistische Gulag-System und das nationalsozialistische Massenvernichtungslager Auschwitz sind, als geschichtliche Konsequenzen der binären Logik des von ihnen deshalb perhorreszierten abendländisch-metaphysischen Denkens. Denn die ursprüngliche Erfahrung insbesondere von Emmanuel Levinas ist zweifellos die Vernichtung des Anderen im Holocaust. „Diese wird nicht nur mit der Aufhebung Hegels gleichgesetzt, sondern letztlich auf die parmenideische Scheidung von Sein und Nichtsein und damit auf den griechischen Anfang des metaphysischen Denkens zurückgeführt. Die Identität des Seienden mit sich selbst und der Ausschluss des Anderen wird hier als der Ausgangspunkt des abendländischen Denkens schlechthin angesehen, das in letzter Konsequenz zum Holocaust, zur Vernichtung des Anderen, des zum Abendländisch-Griechisch-Christlichen Fremden, führe.“⁵⁶

Doch es dürfte sich inzwischen gezeigt haben, dass weder der Archipel Gulag noch der Holocaust an den Juden dem Herrschaftswissen der metaphysischen Tradition und ihrer christlichen Prägung im Abendland entspringt. Vielmehr entstehen dort, wo man eschatologische Hoffnungen wie die einer klassenlosen Gesellschaft (Marx) oder eines Über- und Herrenmenschentums (Nietzsche) oder auch, in jüngster Zeit, einer Befreiung der Menschheit von ihren selbstdefinierten Ungläubigen bei islamistischen Fundamentalisten mit Zwang in weltliche Wirklichkeit überführen will, gewalttätig gegen Andersdenkende vorgehende, menschenverachtende Herrschaftssysteme und terroristische Praktiken.

Es kann meines Erachtens kein Zweifel daran bestehen, dass eine, wenn nicht die große Errungenschaft des postmodernen Denkens in der Entdeckung der inkommensurablen, der nicht synchronisier- und verallgemeinerbaren, der prinzipiellen Individualität und Alterität des menschlich Einzelnen liegt. Man muss allerdings gerechterweise hinzufügen, dass diese Entdeckung nur in dieser Radikalität, nicht jedoch überhaupt ein Novum in der abendlän-

dischen Geistesgeschichte darstellt, zumal gerade vom Christentum die grundsätzliche Andersheit und Einzigartigkeit jedes menschlichen Individuums als kreatürliche Verwirklichung einer individuellen Schöpfungs-idee Gottes besonders deutlich gesehen und hervorgehoben wurde. Wenn jedoch wie bei Foucault diese postmoderne Neuentdeckung der menschlichen Alterität auf Kosten der Subjekthaftigkeit und der Persönlichkeitsstruktur des Menschen geht, wird für sie ein viel zu hoher Preis gezahlt.⁵⁷ Darüber hinaus ist Andersheit nach der christlichen und bereits neuplatonischen Tradition eine Grundbestimmung alles Geschaffenen, mithin alles raum-zeitlich Erscheinenden, die nach christlicher Auffassung in der trinitarischen Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn ihre gottimmanente Ermöglichungsbedingung und Grundlegung findet. Das Christentum trägt also der Singularität und Andersheit alles phänomenal Einzelnen Rechnung, ohne jedoch deshalb wie das radikal postmoderne Denken die Differenz bzw. die unbestimmte Vielheit zum Quasi-Prinzip von allem zu erheben. Und dies mit gutem Grund: Denn etwas selbst Unbestimmtes kann gar nicht die bestimmende Funktion eines Prinzips ausführen, ist mithin prinzip-untauglich. Ohne die ordnende und erhaltende Wirkweise eines Prinzips löst sich aber auch das phänomenale Sein schließlich auf. Es ist meines Erachtens letztlich die Angst vor dem eigenen Nichts, der Selbstauflösung des eigenen Seins, die viele Zeitgenossen vor dieser äußersten Konsequenz des im Grunde nihilistischen Zeitalters der Postmoderne bereits hat zurückschrecken lassen. So wie sich die radikal postmoderne Annahme einer universellen Unbestimmbarkeit bereits im Urteil selbst aufhebt, indem sie sich selbstreferentiell ihre eigene Position als ebenso gleich-gültig wie die aller anderen eingestehen und ihren eigenen Wahrheitsanspruch entsprechend relativieren muss, so ist die prinzipienlose Zeit des „anything goes“ der Postmoderne inzwischen meines Erachtens bereits einer neuen Epoche gewichen, die mit der Einsicht in die Notwendigkeit von Ordnungsstrukturen für den Bestand und die Entwicklung individuellen wie gemeinschaftlichen Menschseins wieder Ernst zu machen bereit ist.

Zu Jacques Derrida gibt es christlicherseits bekanntermaßen bereits eine zwar an Jahren nicht lange, aber umso intensivere Rezeptionsgeschichte, auf die hier nur pauschal verwiesen sei.⁵⁸

Insbesondere Derridas Dekonstruktion der negativen Theologie und seine Transformation der mystischen Theologie im abendländischen Denken eignen sich für eine christliche Rezeption, die allerdings kritisch verfahren sollte, wie im Folgenden exemplarisch gezeigt werden soll. In seinem ursprünglich englischsprachigen Vortrag „Comment ne pas parler. Dénégations“ (also: Wie nicht sprechen. Verneinungen) grenzt sich Derrida nur in Bezug auf die von ihm gewählte Sprach- und Denkform, nicht jedoch in Bezug auf den eigentlichen Bezugsgegenstand, auf das göttliche *Intantum*, von der „onto-theologischen Logik und der onto-theologischen Grammatik“⁵⁹ ab, die auch noch die apophatische Theologie bestimme. Die von ihm hier getroffene Voraussetzung einer Gemeinsamkeit des göttlichen Bezugsgegenstandes seiner eigenen „negativen Theologie“ mit dem der negativen Theologie im abendländischen Denken ist aus christlicher Sicht durchaus bemerkenswert. Unzutreffend allerdings gemäß christlichem Verständnis ist seine Behauptung, dass die christliche Überzeugung von der Möglichkeit einer mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott falsch und irreführend sei,⁶⁰ weil sie dem eindeutig dokumentierten Selbstverständnis aller echten christlichen Mystiker widerspricht, eine solche Vereinigung erfahren zu haben.

Konform mit der christlichen Tradition geht Derrida in diesem Text mit seiner Überzeugung vom absoluten Geheimnischarakter und der A-topik, der raum-zeitlichen Ortlosigkeit Gottes sowie dem paradoxalen Charakter jeder sprachlichen Annäherung an das absolute Geheimnis, das wir Gott nennen.⁶¹ Entsprechendes gilt für Derridas Überzeugung vom responsorischen Charakter allen menschlichen Sprechens über Gott sowie der sittlichen Verpflichtung des Menschen. Beides ist nach ihm bereits eine Antwort auf ein unvordenklich bleibendes Geheiß Gottes, mit dem dieser den Menschen zu einer sittlichen, einer verantworteten, auf diesen göttlichen Ruf antwortenden Lebensweise aufruft und von dem im Grunde des menschlichen Bewußtseins noch eine Spur, d. h. ein unsicheres Wissen des Gewesenseins eines solchen Ereignisses übrigbleibt. Derrida hält an diesem Merkzeichen der theonomen Bestimmung des Menschen dezidiert fest, nach ihm ermöglicht das von dieser Spur bezeichnete Geheiß Gottes erst die autonome Verantwortung des Menschen. Dass an eine solche, von Levinas bekannt-

lich geteilte Überzeugung christliches Denken unschwer anknüpfen kann und bereits vielfach angeknüpft, erübrigt sich fast zu sagen.

In seinem Essay „Passionen. Die indirekte Opfergabe“ innerhalb seines Sammelbandes „Über den Namen“ geht Derrida dieser Spur des göttlichen Geheimnisses im sittlichen Verantwortungsbewußtsein des Menschen weiter nach. Hier spricht er von der begeisternden Macht des absoluten Geheimnisses, welches uns in Atem halte und in uns die Leidenschaft des sittlichen Einsatzes für den Anderen entfessele.

In seinem Post-Scriptum „Außer dem Namen“ legt Derrida das Paradox der mystischen Selbsttranszendenz des Menschen aus, allerdings in einer höchst unzureichenden und dem Selbstverständnis der mystischen Theologie weitgehend unangemessenen Weise. Denn während die paradoxe Überschreitung der eigenen Grenzen in der Mystik etwa eines Angelus Silesius, aus dessen Cherubinischem Wandersmann Derrida hier einige Sentenzen exemplarisch zitiert und interpretiert, nicht der menschlichen Leistung des Mystikers, sondern der vereinigenden Kraft Gottes entspringt, der das für menschliches Vermögen Unmögliche möglich machen kann, wenn er will, glaubt Derrida in dem apophatischen Paradox der Möglichkeit des Unmöglichen sein eigenes dekonstruierendes Anliegen wiederfinden zu können, die (so wörtlich) unmögliche Möglichkeit des Unmöglichen zu erfahren. Mit diesem Paradoxon möchte Derrida den jede eindeutige Position aufhebenden Charakter seines Differenz-Denkens kennzeichnen, zu dem die hyperbolischen Paradoxe der apophatischen Theologie in der abendländischen Mystik, welche den Bereich des natürlichen Verstandesdenkens in kontradiktorischen Gegensatzverhältnissen überschreiten, zumindest eine formale Analogie besitzen. Denn beide Aussagetypen haben genau genommen dieselbe Form eines unendlichen Urteils, da nämlich auch die Aussagen der negativen Theologie dem absoluten Geheimnis Gottes als ihrem Aussagegegenstand nur jeweils eine von unendlich vielen möglichen Bestimmungen wie Veränderlichkeit etc. absprechen und deshalb ihr Subjekt genauso unbestimmt lassen wie die unendlichen Urteile der Derrida'schen Differenzlogik. Lässt sich darüber hinaus aber auch eine von Derrida selbst vermutete inhaltliche Nähe zwischen beiden Formen des Denkens feststellen?

Gott wird von Derrida zunächst nur als ein Name verstanden, und zwar als ein Name für den Zusammenbruch der Sprache vor dem absoluten Geheimnis. Dieses ist für Derrida ein Gott schlechthiniger Alterität, der sich begrifflich gerade nicht als Grund, Wesen, höchstes Sein oder Identität etc. nach Art der philosophischen Theologie der abendländischen Metaphysik und ihren begrifflichen Beschreibungsformen bestimmen lasse und daher einen Nicht-Gott (a-dieu) darstellt, insofern er den angeblich ontotheologisch gedachten seitherigen Gott der abendländischen Philosophie und christlichen Theologie verabschiede (a-dieu). Doch der Preis dieser Verabschiedung ist hoch: Denn an dessen Stelle tritt bei Derrida der sprachlich und gedanklich widersprüchlich bleibende Hinweis auf ein schlechthin anderes Geheimnis, auf einen Nicht-Gott (a-dieu), der mit dem vollkommenen Sein auch der Möglichkeit beraubt wird, sich jemals dem Menschen zeigen, mithin offenbaren zu können. So besitzt das unvordenkliche Ereignis des göttlichen Sprechens im sittlichen und dann auch im mystischen Imperativ, über uns selbst hinauszugehen und die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei ihm zu suchen, nach Derrida nur den Charakter eines Siegels, welches seinen Absender und dessen Signatur für uns unentzifferbar und unlesbar macht und nur die Spur dieses Imperativs in uns hinterläßt. Die absolute Alterität Gottes als des ganz Anderen, der nichts anderes sei als der ganz Andere bleibt bei Derrida zweideutig, da Gott der Name für den ganz Anderen und zugleich für jeden menschlich Anderen sein soll, in dem der ganz Andere vielleicht doch in Erscheinung tritt und uns in eine prinzipiell unendliche Verantwortung für ihn ruft, wie Derrida in seiner späten Schrift „Den Tod geben“ ausführt. Hier macht sich Derrida in seiner Auslegung der Opferung Isaaks durch Abraham, und der Weisungen der neutestamentlichen Bergpredigt die Dissymmetrie der Ökonomie des Himmels zu eigen. Denn die Bergpredigt ruft bekanntlich dazu auf, die Symmetrie und Reziprozität weltlich-irdischer Tauschgerechtigkeit aufzugeben und an ihrer Stelle die dissymmetrische, himmlische Ökonomie des freiwilligen Verzichts auf einen kalkulierbaren Lohn zu befolgen. Unsere Schuldigkeit besteht demnach in der bedingungslos schenkenden, der selbstlosen Gabe, bei der die linke Hand nicht wissen darf, was die rechte Hand tut. Denn die reine Gabe geschieht ohne jede

selbstbezogene Absicht, ohne jedes Kalkül. Die Logik der göttlichen Ökonomie aber verheiße demjenigen, der so, nämlich rein, zu geben bereit ist, einen ungleich größeren, weil unermesslichen Lohn dafür, dass er sich über den irdischen Nutzen erhebt.⁶² Dass diese Ausführungen Derridas nicht nur die Existenz Gottes im allgemeinen, sondern eines Gottes im besonderen voraussetzen, dessen andere als die weltliche Gerechtigkeit sich für jeden Menschen mit dessen Eintritt in eine jenseitige Welt als dem Herrschaftsbereich dieses Gottes durchsetzen wird, liegt auf der Hand. Doch worin liegt der normative Charakter dieser himmlischen Ökonomie für das sittliche Tun des Menschen eigentlich begründet? Während die Bergpredigt, der Derrida seine Beschreibung der „Ökonomie des Himmels“ weitgehend entlehnt, mit dem vorbildlichen Handeln Gottes das Gebot der selbstlosen Gabe bzw. der Feindesliebe – „ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Matthäus 5,48) – begründet, macht sich Derrida diese Begründung zumindest *expressis verbis* nicht zu eigen. Warum der Mensch anderen bedingungs- und absichtslos schenken soll, bleibt in Derridas Darstellung daher offen und fragwürdig. Auch wenn Derrida eine explizite Begründung hierfür schuldig bleibt, so macht doch das von ihm selbst gewählte Exempel der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham die Annahme höchst wahrscheinlich, dass Derrida genau dies schon voraussetzt: Es gibt ein göttliches Geheiß, einen unvordenklichen Anspruch Gottes an den Menschen, sich, wie Abraham, selbstlos und ohne jede Berechnung, unter Verzicht auf jedes weltliche Kalkül, dem Willen Gottes anheim zu stellen und sich für den Anderen und die anderen gleichsam zu verschwenden. Damit dürfte Derrida seinem eigenen religiösen Glauben an eine zukünftige Welt als dem uneingeschränkten Herrschaftsbereich Gottes zumindest indirekt Ausdruck verliehen haben. Denn dass auch für ihn das Handeln Gottes und dessen andere Gerechtigkeit einen Vorbildcharakter besitzt, dies anzunehmen, legen seine Ausführungen zu der dissymmetrischen Ökonomie des Himmels und ihren biblischen Bezugsstellen zweifellos nahe.

3. Zum prekären Verhältnis zwischen postmodernem und christlichem Denken

Zusammenfassend betrachtet, scheint mir das Verhältnis zwischen postmodernem und genuin christlichem Denken mit dem Attribut „prekär“ treffend charakterisiert zu sein, da man sich hier auf einem unsicheren, heiklen und schwierigen Terrain bewegt. Dies vor allem deshalb, weil die eine, die postmoderne Seite dieses Verhältnisses sowohl sich als auch alles andere und damit auch ihr Verhältnis zu anderem wie etwa dem christlichen Denken für unbestimmbar hält und den Versuch einer Bestimmung radikal von sich weist. Doch genau diese postmoderne Position kann und muss gegen ihre eigene Absicht in die Form eines Urteils aufgenommen und damit bestimmt werden. Denn erst durch ihre Bestimmung im Urteil wird sie begrenzt und kann die große, nicht nur theoretische, sondern auch lebenspraktische Gefahr ihrer chimärenhaften Wirksamkeit einer Einebnung aller prinzipiellen Unterschiede auch und gerade für das Christentum gebannt werden. Denn erst dann kann man erkennen, wo die fundamentalen, einander kontradiktorisch widerstreitenden Differenzpunkte zwischen postmodernem und christlichem Denken liegen, die christlicherseits nicht überschritten werden dürfen, ohne das Eigene aufzugeben. Es gibt aber auch, wie gesehen, Anknüpfungspunkte, die eine Beschäftigung mit postmodernem Denken über das berechtigte Anliegen, den jeweiligen Zeitgeist aus dessen philosophischen Primärquellen kennenzulernen, hinaus lohnenswert machen. Diese Beschäftigung sollte aber nicht der Versuchung des postmodernen Denkens zum Überschreiten bestehender Grenzen erliegen, sondern ganz entgegengesetzt die Grenze des postmodernen Denkens überhaupt erst erkennen lassen. Denn die postmoderne Vergleichsgültigung von allem und so auch des christlichen Wahrheitsanspruchs ist jene Grenze, die christliches Denken niemals überschreiten sollte, wenn es das ihm Eigene nicht verlieren will.

Im Übrigen kann das christliche Denken der, wie angedeutet, gleichsam systemimmanent vorprogrammierten und bereits im Gang befindlichen Selbstauflösung des postmodernen Denkens ruhig und gelassen zusehen. Wo sich dieses Denken gegen seine Auflösung zur Wehr setzt und sich etwa, wie bei Peter Sloterdijk, in den

nietzscheanischen Gegenentwurf eines nach rassenhygienischen Gesichtspunkten zu schaffenden Menschenparks flüchtet,⁶³ sollte die christliche Weisheit als Anwalt des unverfügbaren personalen Menschseins für dessen Lebens- und Freiheitsrecht eintreten und dessen Verankerung in der unverfügbaren Maßgabe einer göttlichen Stiftung sichtbar machen.

Dann kann in Kenntnis des weltlichen Denkens ihrer geschichtlichen Gegenwart ihr Blick wieder frei werden für die unübertreffliche und daher für menschliches Vermögen unausdenkbare Fülle jener göttlichen Weisheit, die anzuerkennen und stets ein wenig mehr offenbar werden zu lassen die ihr eigene Aufgabe ist.

Anmerkungen

¹ Zu Vattimos Rekonstruktion der abendländischen Philosophie-Geschichte als eines Geschicks der Schwächung und seiner nietzscheanisch inspirierten Interpretation des christlichen als eines schwachen und ohnmächtigen Gottes sowie des Christentums als einer Religion der Schwachen und Ohnmächtigen, die er aber im Gegensatz zu Nietzsche positiv bewertet, und einer konstruktiven Auseinandersetzung mit dieser Position vgl. THURNER, Martin, Selbsterniedrigung Gottes und schwache Vernunft. Zu Gianni Vattimos postmoderner Interpretation des Christentums, in: *Theologie und Philosophie* 79 (2004) 174–187.

² LYOTARD, Jean-François, Randbemerkungen zu den Erzählungen, in: Ders., *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, hg. v. P. ENGELMANN. Wien 1996, 34.

³ Ebd.

⁴ LYOTARD, Jean-François, Beantwortung der Frage: Was ist Postmodern? In: Ders., *Postmoderne für Kinder* (Anm. 2), 11–31, hier 31.

⁵ Zum unendlichen Urteil und der endlosen Limitation als der logischen Form insbesondere des Derrida'schen Differenz-Denkens vgl. ausführlich RUHSTORFER, Karlheinz, Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004) 123–158, bes. 137–146; vgl. hierzu zusammenfassend ENDERS, Markus: Zur Dekonstruktion negativer und zur Transformation mystischer Theologie bei Jacques Derrida, in: GOEBEL, Bernd / MÜLLER, Fernando Suárez (Hgg.), *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*. Darmstadt 2007, 119–145, hier 134–136.

⁶ Vgl. LYOTARD, Jean-François: *Der Widerstreit*. Übersetzt von Joseph VOGEL. Mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold CLAUSJÜRGENS (Supplemente 6). München ²1989, 11: „Ein Satz, selbst der

gewöhnlichste, wird nach einer Gruppe von Regeln gebildet (seinem Regelsystem [régime]). Es gibt mehrere Regelsysteme von Sätzen. Argumentieren, Erkennen, Beschreiben, Erzählen, Fragen, Zeigen, Befehlen usw. Zwei Sätze ungleichartiger, heterogener Regelsysteme lassen sich nicht ineinander übersetzen.“

⁷ Vgl. LYOTARD, *Der Widerstreit* (Anm. 6), 10f.: „Mit ihrer Regel liefert eine Diskursart einen Komplex möglicher Sätze, und jeder von ihnen gehört einem Satz-Regelsystem an. Eine andere Diskursart aber liefert einen Komplex anderer möglicher Sätze. Aufgrund ihrer Ungleichartigkeit besteht ein Widerstreit zwischen diesen Komplexen (oder zwischen den Diskursarten, von denen sie ins Spiel gebracht werden). ... In Anbetracht 1.) der Unmöglichkeit der Vermeidung von Konflikten (der Unmöglichkeit von Indifferenz) und 2.) des Fehlens einer universalen Diskursart zu deren Schlichtung oder, wenn man das vorzieht, der zwangsläufigen Parteilichkeit des Richters ...“

⁸ LYOTARD, *Der Widerstreit* (Anm. 6), 9.

⁹ Zur Aufhebung der Verstandesprinzipien des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch, des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten und des Verbots des infiniten Regresses und folglich zur de-limitierenden, entgrenzenden, jede definitive Bestimmung unmöglich machenden Verfahrensweise des genuin postmodernen Denkens vgl. RUHSTORFER, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn 2004, 44–47; ders., *Eine Spur christlicher Weisheit? Michel Foucault und die Grenzen der Postmoderne*, in: BAUER, Christian / HÖLZL, Michael (Hgg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*. Mainz 2003, 69–72; ders., *Adieu* (Anm. 5), 137–146.

¹⁰ HOFF, Gregor Maria, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn u. a. 2001, 30.

¹¹ Vgl. ENDERS, Markus, *Zur radikalen Krise der Subjektivität im postmodernen Denken Michel Foucaults – Rekonstruktion und Replik*, in: DALFERTH, Ingolf U. / STOELLGER, Philipp (Hgg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas (Religion in Philosophy and Theology 18)*, Tübingen 2005, 455–474, hier 462f., 473f.; ENDERS, Markus, *Subjektivität und Wahrheit bei Michel Foucault*, in: SCHMIDINGER, Heinrich / ZICHY, Michael (Hgg.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken (Salzburger Theologische Studien 24)*, Innsbruck – Wien 2005, 67–92, hier 74f.

¹² WELSCH, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim ³1991, 295.

¹³ WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Anm. 12), 296.

¹⁴ WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Anm. 12), 297.

¹⁵ WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Anm. 12), 304.

¹⁶ WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Anm. 12), 308.

¹⁷ WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Anm. 12), 310.

¹⁸ Vgl. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Anm. 12), 312.

¹⁹ RUHSTORFER, Eine Spur christlicher Weisheit? (Anm. 9), 70.

²⁰ Vgl. RUHSTORFER, Konversionen (Anm. 9), 39–47; ders., Eine Spur christlicher Weisheit? (Anm. 9), 69–72; ders., Adieu (Anm. 5), 137–146.

²¹ Zum Tod der Bestimmung des Menschen bei Foucault vgl. Qui êtes-vous, professeur Foucault?, in: FOUCAULT, Michel, Dits et écrits par Michel Foucault 1954–1988, 4 Vols. ed. par Daniel DÉFERT et François EWALD, Paris 1994, vol. 1, 618: „Il est évident qu'en disant que l'homme a cessé d'exister je n'ai absolument pas voulu dire qu' l'homme, comme espèce vivante ou espèce sociale a disparu de la planète.“ Hierzu vgl. RUHSTORFER, Eine Spur christlicher Weisheit? (Anm. 9), 66: „Der ‚Tod des Menschen‘ besagt nicht das Verschwinden von Personen und menschlichen Lebewesen, sondern das Ende des definierten und damit begrenzten, weil bestimmten Wesens des Menschen. Der ‚Tod des Menschen‘ folgt notwendigerweise aus dem ‚Tod Gottes‘. Es kann und darf keine Maßgabe für den Menschen geben.“ Zum „Tod des Menschen“ als Konsequenz des „Todes Gottes“ vgl. ENDERS, Zur radikalen Krise der Subjektivität (Anm. 11), 469–471.

²² Vgl. Michel FOUCAULT, La pensée du dehors, in: Ders., Dits et écrits I, 518, 537, 539.

²³ Vgl. die klassische Definition der Wahrheit als „adaequatio intellectus et rei“ bei Thomas von Aquin, De veritate q. 1, a. 1; vgl. dazu SENNER, Walter, Wahrheit bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, in: ENDERS, Markus / SZAIFF, Jan (Hgg.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Berlin – New York 2006, 103–148, bes. 124–131. – Zur nachthomanischen Geschichte dieser korrespondenztheoretischen Wahrheits-Definition vgl. KOBUSCH, Theo, Adaequatio rei et intellectus. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin, in: ENDERS, Markus / SZAIFF, Jan (Hgg.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Berlin – New York 2006, 149–166.

²⁴ Vgl. RUHSTORFER, Konversionen (Anm. 9), 84: „Wenn nun aber die Wahrheit die Entsprechung von Wort und Sache ist, dann bleibt die Wahrheit stets eine nur mögliche, eine stete Möglichkeit, der keine Wirklichkeit ... vorausgeht. Die Möglichkeit ist primär und die Wirklichkeit sekundär.“

²⁵ RUHSTORFER, Konversionen (Anm. 9), 112.

²⁶ Vgl. hierzu MÜLLER, Fernando Suárez, Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus (Epistemata, Reihe Philosophie 371), Würzburg 2004, 74 ff.

²⁷ Vgl. Michel FOUCAULT oder die Sorge um die Wahrheit, übers. v. W. Seiter, in: EWALD, Francois (Hg.), Pariser Gespräche. Berlin 1989, 16: „Alle die sagen, daß für mich die Wahrheit nicht existiert, sind einfältige Geister.“

²⁸ Zu Foucaults Verständnis dieser Wahrheitsspiele vgl. ENDERS, Markus: Subjektivität und Wahrheit bei Michel Foucault (Anm. 11), 81 ff.

²⁹ MÜLLER, Skepsis und Geschichte (Anm. 26), 74, sieht in dieser Historisierung der Wahrheit eine Konsequenz aus Foucaults grundsätzlicher Auffassung von Wahrheit als eines Produkts der Sprache: „Wenn es keine objektive oder universelle Wahrheit gibt, sondern nur eine Wahrheit, die [...] das Pro-

dukt der Sprache ist; und wenn die Sprache nichts anderes als eine vermutlich durch Machtkämpfe ständig sich verändernde Instanz ist, dann ist klar, daß Foucault die Wahrheit nicht anders denken kann als eine historisch-bedingte Form, deren Objektivitäts- oder Universalitätsanspruch bloße Fiktion ist. Foucaults gesamtes kulturhistorisches Unternehmen zielt deshalb darauf ab, das Wissen und die Wahrheit radikal zu historisieren.“ Müllers grundsätzliche Kritik am Wahrheitsverständnis Foucaults, dieses klammere die Geltungsdimension von Wahrheit zugunsten einer äußeren Genesis der Wahrheit aus, scheint mir vollauf berechtigt zu sein.

³⁰ Vgl. FOUCAULT, Michel, Die Wahrheit und die juristischen Formen. Aus dem Französischen von Michael BISCHOFF. Mit einem Nachwort von Martin SAAR. Frankfurt a. M. 2004, 13: „Ich möchte zu zeigen versuchen, wie sich bestimmte Formen von Wahrheit auf der Grundlage der strafrechtlichen Praxis definieren lassen. Denn die so genannte Untersuchung [„enquête“] – wie sie die Philosophen des 15. bis 18. Jahrhunderts durchführten, aber auch Wissenschaftler wie Geographen, Botaniker, Zoologen und Ökonomen – ist eine für unsere Gesellschaft recht typische Form von Wahrheit.“

³¹ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 15: „Unter den Vorbildern, an denen man sich bei der hier vorgeschlagenen Forschung orientieren kann, scheint mir Nietzsches Werk das beste, effizienteste und aktuellste zu sein. Bei Nietzsche findet man tatsächlich einen Diskurs, der eine historische Analyse der Entstehung des Subjekts und einer bestimmten Art von Wissen unternimmt, ohne dabei die vorgängige Existenz eines Erkenntnissubjektes vorauszusetzen.“

³² NIETZSCHE, Friedrich, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (abgk.: KSA), hg. v. G. COLLI / M. MONTINARI, Bd. 1, München ²1999, 875.

³³ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 18; vgl. auch ebd.: „Weil die Triebe aufeinanderstoßen, miteinander kämpfen und schließlich zu einem Kompromiss gelangen, entsteht etwas. Und dieses Etwas ist die Erkenntnis.“

³⁴ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 18: „Die Erkenntnis ist letztlich kein Bestandteil der menschlichen Natur. Sie geht aus Kampf und Streit, aus dem Ergebnis des Streits, also aus riskanten Zufällen hervor. Sie ist kein Trieb, sondern richtet sich gegen die Triebe; sie ist nicht natürlich, sondern gleichsam widernatürlich.“

³⁵ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 18f.: „[D]anach besitzt die Erkenntnis, die in keinem Zusammenhang mit der Natur steht und sich nicht daraus ableiten läßt, auch keine aus einem Ursprung herzuleitende Verwandtschaft mit der zu erkennenden Welt. Nach Nietzsche gibt es keine vorgängige Übereinstimmung oder Affinität zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen. Streng kantisch müsste man sagen, die Bedingungen der Erfahrung und die Bedingungen des Erfahrungsgegenstandes sind vollkommen verschieden.“ Zu Nietzsches Sprach- und Erkenntnistheorie sowie seiner Kritik der traditionellen Korrespondenztheorie

der Wahrheit in ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘ vgl. ENDERS, Markus, Das Verständnis von Wahrheit bei Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche, in: Ders. / SZAIF, Jan (Hgg.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Berlin – New York 2006, 301–335, hier 317–323.

³⁶ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 19.

³⁷ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 19: „Die Welt versucht keineswegs, den Menschen nachzuahmen; sie kennt keinerlei Gesetz. Hüten wir uns vor der Vorstellung, es gäbe in der Natur Gesetze. Die Erkenntnis hat mit einer Welt ohne Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit und Weisheit zu kämpfen. Darauf bezieht sich Erkenntnis. Nichts in der Erkenntnis gibt ihr ein Recht darauf, diese Welt zu erkennen. Für die Natur ist es keineswegs natürlich, erkannt zu werden.“ Foucault verweist hier auf folgende Stelle bei Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch, Aphorismus 109, in: KSA, Bd. 3, 468: „Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen.“

³⁸ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 20.

³⁹ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 20: „[U]nd ebenso wenig kann es zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen ein Verhältnis natürlicher Kontinuität geben, sondern nur ein Verhältnis, das durch Gewalt, Herrschaft und Macht gekennzeichnet ist. Erkenntnis kann den zu erkennenden Dingen nur Gewalt antun; sie kann sie nicht wahrnehmen, akzeptieren, sich mit ihnen oder sie mit sich identifizieren.“ Foucault dürfte sich dabei primär auf Nietzsches Erkenntniskritik in ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘ als auch auf Nietzsches Aphorismen am Anfang des dritten Buches von ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ beziehen, vgl. NIETZSCHE, Friedrich, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: KSA, Bd. 1, 875–890, hier besonders 875–880; Die fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch, Aphorismen 110 und 111, in: KSA, Bd. 3, 469–472.

⁴⁰ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 20.

⁴¹ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 20: „Mir scheint, Nietzsches Analyse stellt einen äußerst bedeutsamen Bruch mit der Tradition der abendländischen Philosophie dar, an dessen Lehre wir festhalten sollten.“

⁴² Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 20: „Woher nahm denn die westliche Philosophie die Gewißheit, daß zwischen den zu erkennenden Dingen und der Erkenntnis ein Kontinuitätsverhältnis besteht? Woher nahm sie die Gewißheit, daß die Erkenntnis tatsächlich die Dinge der Welt zu erkennen vermag und nicht auf ewig zu Irrtum, Illusion und Willkür verurteilt ist? Was garantierte all das in der westlichen Philosophie, wenn nicht Gott? Seit Descartes – um nicht noch weiter zurückzugehen – und selbst noch bei Kant ist Gott jenes Prinzip, das eine Harmonie zwischen

der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen gewährleistet. Um zu beweisen, daß die Erkenntnis tatsächlich in den Dingen der Welt gründet, mußte Descartes die Existenz Gottes behaupten.“

⁴³ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 21.

⁴⁴ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 21.

⁴⁵ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 22: „Zunächst müssen wir uns klarmachen, daß diese drei Leidenschaften oder Triebe – Verlachen, Beklagen, Verwünschen – eines gemeinsam haben; sie zielen nicht darauf ab, sich dem Gegenstand zu nähern, sich mit ihm zu identifizieren, sondern auf Distanz zu ihm zu gehen, sich von ihm zu unterscheiden oder einen Bruch mit ihm herbeizuführen, sich durch Lachen vor ihm zu schützen, ihn durch Beklagen zu entwerten, ihn durch Verwünschung von sich zu weisen und letztlich zu zerstören.“ Foucault bezieht sich hier auf einen Text Nietzsches, in dem dieser das Erkennen als ein Resultat aus den „verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen- und Verwünschen-wollens“ bzw. als ein „gewisses Verhalten der Triebe zueinander“ kennzeichnet, vgl. NIETZSCHE, Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft, Viertes Buch, Aphorismus 333, in: KSA, Bd. 3, 558 f.

⁴⁶ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 22.

⁴⁷ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 23.

⁴⁸ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 23.

⁴⁹ Vgl. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 24: „Wenn wir Erkenntnis wirklich begreifen wollen, müssen wir uns vielmehr an den Politiker halten und uns klarmachen, daß es sich um Verhältnisse des Kampfes und der Macht handelt. Nur wenn wir diese Kampfbeziehungen und Machtverhältnisse verstehen, wenn wir uns ansehen, wie Dinge und Menschen einander hassen und bekämpfen, wie sie versuchen, die Herrschaft zu erlangen und Macht über die anderen auszuüben, können wir begreifen, was Erkenntnis ist.“

⁵⁰ Vgl. ebd., 25 f.: „Die Erkenntnis ist ein Ereignis, das stattfindet. Sie ist weder ein Vermögen noch eine universelle Struktur. Selbst wenn sie eine Reihe von Elementen benutzt, die als universell gelten können, ist sie selbst doch ein Ergebnis, ein Ereignis, eine Wirkung.“ Vgl. ebd.: „Wenn Nietzsche vom perspektivischen Charakter der Erkenntnis spricht, will er damit auf die Tatsache hinweisen, daß es Erkenntnis stets nur in Gestalt diverser unterschiedlicher Handlungen gibt, in denen der Mensch sich gewaltsam Dinge aneignet, auf Situationen reagiert und sie in Kräfteverhältnisse zwingt. Das heißt, Erkenntnis ist stets eine strategische Beziehung, in der sich der Mensch befindet. Diese strategische Beziehung definiert die als Wirkung zu verstehende Erkenntnis, und deshalb wäre es vollkommen widersinnig, wenn man sich eine Erkenntnis vorzustellen versuchte, die nicht zutiefst parteiisch und perspektivisch wäre. Der perspektivische Charakter der Erkenntnis resultiert nicht aus der menschlichen Natur, sondern aus dem polemischen und strategischen Charakter der Erkenntnis. Man kann von einem perspektivischen Charakter

der Erkenntnis sprechen, weil hier ein Kampf stattfindet und weil Erkenntnis das Ergebnis dieses Kampfes ist.“

⁵¹ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 26.

⁵² FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 26.

⁵³ FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen (Anm. 30), 26 f.; vgl. auch ebd.: „Erkenntnis gibt es nur insofern, als es zwischen dem Menschen und dem Erkenntnisobjekt gleichsam zu einem ganz besonderen Kampf, einer Konfrontation, einem Duell kommt. Erkenntnis hat immer etwas von einem Duell, das ihr etwas Besonderes verleiht.“

⁵⁴ Vgl. Michel FOUCAULT, La pensée du dehors, in: Ders., Dits et écrits (Anm. 21), Bd. I, 537.

⁵⁵ Vgl. hierzu insbesondere RUHSTORFER, Eine Spur christlicher Weisheit? (Anm. 9), 65–77, insbes. 73–76.

⁵⁶ RUHSTORFER, Adieu (Anm. 5), 126.

⁵⁷ Dies sollte man allen christlichen Theologen, die vor allem das Foucaultsche Verständnis des Menschen unkritisch rezipieren, ins Stammbuch schreiben.

⁵⁸ Vgl. u. a. VALENTIN, Joachim, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997; BAUER, Christian / HÖLZL, Michael (Hgg.), Gottes und der Menschen Tod. Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003; HOFF, Die prekäre Identität des Christlichen (Anm. 10); RUHSTORFER, Konversionen (Anm. 9).

⁵⁹ Vgl. DERRIDA, Jacques, Wie nicht sprechen. Verneinungen, hg. v. P. ENGELMANN, deutsche Übersetzung von H.-D. Gondek, Wien 1989, 19.

⁶⁰ Vgl. DERRIDA, Wie nicht sprechen (Anm. 59), 20.

⁶¹ Eine genauere Darstellung der folgenden Ausführungen zu Derrida mit Angabe der Belegstellen auch in dem jeweiligen französischsprachigen Original findet sich in: ENDERS, Markus, Zur Dekonstruktion negativer Theologie und zur Transformation mystischer Theologie bei Jacques Derrida, in: GOEBEL, Bernd / MÜLLER, Fernando Suárez (Hgg.), Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker, Darmstadt 2007, 119–145.

⁶² Vgl. DERRIDA, Jacques, Den Tod geben, in: HAVERKAMP, Anselm (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt a. M. 1994, 433: „Doch ein unendliches Kalkül übernimmt die Ablösung des endlichen Kalküls, auf das verzichtet wird: Gott der Vater, der ins Verborgene sieht, wird ihn dir zurückgeben, vergelten, diesen Lohn, und unendlich größer.“

⁶³ Vgl. SLOTERDIJK, Peter, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1999; hierzu vgl. STRIET, Magnus, Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche, Frankfurt a. M. 2000.