„*I think the church is wonderful*“.
Zur Genealogie des Paradigmenwechsels gegenwärtiger Theologie Michel Foucault zum 25. Todestag

Von Johannes Hoff, Lampeter

Als ich zu Beginn der 90er Jahre gegenüber einem akademischen Lehrer erwähnte, dass ich mich in meiner Dissertation mit Foucault beschäftigen möchte, erhielt ich spontan zur Erwiderung: „Das ist ein ausgezeichnetes Forschungsthema. Ich war schon in den 60er Jahren der Meinung, dass man sich mit dem Thema Laienspiritualität intensiver auseinandersetzen sollte“. Ich erläuterte hierauf in groben Zügen, was Charles de Foucauld (den Begründer der „Kleinen Brüder Jesu“) von Michel Foucault unterscheidet, schreckte aber, eingeschüchtert durch die unverdorbene Katholizität meines theologischen Lehrers, davor zurück, ins Detail zu gehen. Dass Foucault in den 80er und 90er Jahren als intellektuelle Leitfigur der religiös indifferenten Gay-Szene gehandelt wurde, blieb ebenso unerwähnt, wie die Tatsache, dass sich seine Publikationen bevorzugt mit Themen wie „Wahnsinn“, „Einkerkerung“, „Sex“ und „Macht“ beschäftigten. Sich aus systematisch-theologischer Sicht mit diesen Texten zu beschäftigen, war selbst in den 90er Jahren alles andere als naheliegend, zumal Foucault sich – im Unterschied zu Jacques Derrida – niemals explizit mit theologischen Problemstellungen auseinandergesetzt hat.[1]

25 Jahre nach Foucaults frühem Aids-Tod, am 25. Juni 1984, stellt sich die Situation differenzierter dar. Obwohl sich die obige Themenreihe bruchlos in die vergilbten Schlagwortregister klassischer Publikationslisten der 68er Generation einsortieren ließe, erscheint die Bedeutung Foucaults heute unstrittiger denn je, auch und gerade im Kontext zeitgenössischer Theologie. Diese kuriose Wirkungsgeschichte des 1926 als Sohn einer angesehenen katholischen Provinzfamilie in Poitiers geborenen Philosophen, hat mit zwei charakteristischen und zugleich alles andere als ‚postmodernen’ Eigentümlichkeiten seines Denkens zu

[1] Zum Folgenden vgl. Hoff, Johannes, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn u.a. 1999.

tun: seinem an Immanuel Kant anknüpfenden philosophischem Selbstverständnis und seinem unverwechselbaren Denkstil.

Foucault hat niemals einen Zweifel daran gelassen, dass das philosophische Denken (im Sinne von Kants wegweisendem Aufsatz *Was ist Aufklärung?*) „kritisch" zu Verfahren habe; kritisch allerdings nicht im negativen Sinne eines Ressentiments gegenüber überkommenen Traditionen, sondern im Sinne einer affirmativen Haltung in Bezug auf das, was das ‚Heute' vom ‚Gestern' scheidet.[2] Wo das philosophische Denken sich selbst ernst nimmt, und sich nicht darauf beschränkt, dem Konsens einer szientistischen, klerikalen oder politischen Gemeinde hinterher zu laufen, hat es mit einer aufmerksamen Lektüre der ‚Zeichen der Zeit' zu beginnen. Die ‚Herrschende Meinung' ist stets das Relikt der Kämpfe von gestern. Und die Kämpfe von gestern sind nicht die Kämpfe von heute, so wie die Kämpfe von heute nicht die Kämpfe vom morgen sind.

Letzteres erklärt den antiquierten Charakter des Foucaultschen Stichwortregisters. Foucault ist tot. Er starb vor 25 Jahren. Und alles in seinem Denken ist mit einem Zeitindex versehen. Doch das bedeutet keineswegs, dass seine Schriften als ephemer zu betrachten seien. Es erklärt lediglich, warum ihre bleibende Bedeutung nicht aus ihrem Inhalt erwächst. Ihre Bedeutung erwächst vielmehr aus ihrem beispiellosen Vermögen, ausgehend von exemplarischen historischen Fallstudien in einen *neuen Stil* philosophischen Denkens einzuüben. Einem Exerzitienbuch vergleichbar, geben sie uns nicht „etwas zu lesen", sondern leiten mittels beweglicher Bilder dazu an, selbst zu sehen, zu hören, zu riechen und zu tun, was der Meister uns vorexerziert. *Sapere aude*! (wage es, selbst zu schmecken) heißt es zu Beginn von Kants einschlägigem Aufsatz *Was ist Aufklärung?*

Diese Tatsache erklärt nicht zuletzt den bleibenden *theologischen* Stellenwert Foucaults. Im Gefolge des (außerhalb des deutschen Sprachraums mit Vehemenz geführten) post-liberalen theologischen Diskurses der vergangenen 25 Jahre hat das Foucaultsche Denken entscheidend zum Durchbruch eines theologischen Paradigmenwechsels beigetragen, dessen Tragweite sich selbst zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur ahnungsweise abschätzen lässt. Und auch in diesem Fall ist die

2 Vgl. Foucault, Michel, *Was ist Aufklärung?* In: Erdmann, E.; Forst, R.; Honneth, A. (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1990, 35-54.

ausschlaggebende Differenz zwischen Gestern und Heute nicht eine Frage des Inhalts, sondern eine Frage des (theologisch-philosophischen) Stils.

Das führt mich zum zweiten Leitmotiv meiner kleinen Genealogie des Foucaultschen Erbes. Exemplarisch für die zuweilen verwirrende, zuweilen rätselhafte Denk- und Schreibweise Foucaults ist seine 1975 publizierte Monographie über die Geburt des modernen Gefängnisses. *Surveiller et punir* analysiert die Logik juridischer, pädagogischer und medizinischer Disziplinierungssysteme zu Beginn des 19. Jahrhunderts ausgehend vom Überwachungsmodell des Benthamschen ‚Panoptikums'. Dieses (*de facto* niemals realisierte) Panoptikum modelliert den Idealtypus eines Gefängnisses, das alle Gefangenen von einem zentralen Punkt aus zu beobachten erlaubt, ohne dass diese in der Lage wären zu sehen, ob und, wenn ja, vom wem sie gerade beobachtet werden. Die Architektur des Panoptikums ist mithin darauf ausgerichtet, ein Gefühl allgegenwärtiger Überwachung zu erzeugen, das funktioniert, selbst wenn das ‚Machtzentrum' unbesetzt bleibt. Foucaults Analyse moderner ‚Machtdispositive' orientiert sich an diesem Modell. Es beschreibt einen omnipräsenten, subjektlosen Diszplinierungsmechanismus, der keinen Rückzugsraum offen lässt für den, der dem Zugriff moderner Disziplinierungs- oder (Selbst-)Überwachungstechniken zu entkommen versucht. Nichts in diesem panoptischen Feld deutet darauf hin, dass darin autonome Subjekte anzutreffen seien, die der ‚herrschenden Klasse' den Krieg erklären könnten. Und selbst die ‚herrschende Klasse' scheint sich von den Hebeln der Macht zurückgezogen zu haben. Das Panoptikum funktioniert, doch sein Zentrum ist leer.

Kritiker der ersten Generation bekräftigten vor dem Hintergrund dieses gespenstischen Szenarios einstimmig die in linksalternativen Kreisen durch Jürgen Habermas popularisierte Meinung, Foucaults Machtkritik sei ein typisches Beispiel für die defätistische Attitüde der ‚Postmoderne' gegenüber den subjektphilosophischen Errungenschaften der modernen Freiheitsgeschichte.[3] Das Foucaultsche Denken laufe darauf hinaus, das ‚mündige Subjekt' für tot zu erklären und eine solche Haltung sei ‚neokonservativ', wenn nicht gar reaktionär.

---

3 Exemplarisch für die ideologisch aufgeheizte Diskurskultur der damaligen deutschen Linken: „Vier Jungkonservative beim Projektleiter der Moderne" (taz, 3.10.80, S. 8), in: http://www.taz.de/taz/pdf/habermastaz.pdf [24.6.09]

Was diese aus summarischen Inhaltsangaben in Bezug auf Foucaults ‚Machttheorie' gespeiste Kritik übersah, war (neben den bereits erwähnten Kantischen Wurzeln Foucaultschen Denkens) dieses: Die idealtypische Makrostruktur von Foucaults Geschichte des modernen Panoptikums war Teil einer rhetorischen Strategie, die *panoptische Denkweise* der modernen Humanwissenschaften zu dekonstruieren.[4] Foucaults machtkritische Schriften bedienen sich der generalisierenden Rhetorik humanwissenschaftlicher Theorien über ‚das' Subjekt oder ‚die' Macht, um die Logik dieser methodologischen Vorgehensweise gegen sich selbst zu wenden. Wer die Wolkenkrazerperspektive universalistischer Theoriebildung bezieht, mag glauben, dass er zumindest ‚im Prinzip' alles im Blick hat; sei es, dass er im Gefolge des deutschen Idealismus jegliches Individuum als ‚autonomen' Punkt auf der Landkarte einer universalen Kommunikationsgemeinschaft lokalisieren zu können glaubt; sei es, dass er im Gefolge der empiristischen Tradition glaubt, statistische Prognosen über diese Mannigfaltigkeit beweglicher Punkte abgeben zu können. In beiden Fällen erscheint die Bewegungskurve ausgewählter Individuen als zufällig und unmotiviert; das Subjekt verflüchtigt sich zur körperlosen Variable theoretischer Abstraktion. Nur wenn man die Wolkenkratzerperspektive humanwissenschaftlicher Theoriebildung verlässt, wird man entdecken, dass die ‚Mikropolitik des Alltags' einer anderen Logik gehorcht. Das scheinbar unmotivierte erscheint plötzlich als konsistent, nicht obwohl, sondern gerade weil es einer statistisch nicht antizipierbaren narrativen Logik folgt, die der abstrakten Theorieperspektive entgeht.

Genau darin liegt die Pointe der Foucaultschen Dekonstruktion humanwissenschaftlichen Denkens. Es untergräbt die totalisierende Logik philosophischer, soziologischer oder psychologischer Generalisierungen, um den Blick hinter den Schleier abstrakter Spekulationen auf die ‚Mikropolitik des Alltags' zu lenken. Der Brennpunkt philosophischen Denkens verlagert sich vom Konstruktionszentrum hypothetischer oder apriorischer Theorien über ‚den Menschen' zu den exemplarischen Fallbeispielen einer Mikropolitik, die sich von den improvisierten Überlebenstechniken, Kniffen, Listen und Taktiken der ‚kleinen Leute' leiten lässt. Das Panoptikum humanwissenschaftlichen Expertenwissens mag als

4 Vgl. hierzu Certeau, Michel de, *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, 31-45.

unentrinnbar erscheinen. Doch die Logik vorwissenschaftlicher Alltagspraktiken zeigt, dass das Disziplinierungpotential dieser Machttechnologie unterlaufen werden kann, wo immer man sich, statt den Diagnosen und Prognosen autorisierter Experten zu trauen, von den unkalkulierbaren Glücksfällen des Alltags leiten lässt und eine Sensibilität für die zeitliche Dynamik dessen entwickelt, was Michel de Certeau im Gefolge Foucaults als *Kunst des Handelns* bezeichnete.[5]

Foucault war aus diesem Grund erstaunlich resistent gegenüber der Forderung seiner Kollegen jenseits des Rheins, das philosophische Vertrauen in die Widerstandspotentiale der ‚kleinen Leute' durch eine generalisierbare ‚subjektphilosophische Theorie' zu untermauern. Statt die ‚Frage des Subjekts' ein für alle Mal zu beantworten, beschränkte er sich darauf, mittels exemplarischer Exerzitien in eine philosophische Grundhaltung einzuüben, die diese Frage offen zu halten erlaubt. Wer mit dem katholischen Realismus des romanischen Sprachraums vertraut ist, wird die Pointe dieser ernüchternden Perspektive auf die großen humanistischen Versprechungen der Moderne womöglich leichter verstehen. Lässt sie sich doch ohne weiteres durch den Leitspruch des nicht nur in Wien beheimateten katholischen *Jedermann* zusammenfassen: „Die Lage ist aussichtslos! – aber nicht ernst".

Das Foucaultsche Denken verbindet eine skeptische Attitüde gegenüber den humanistischen Mythen der klassischen Moderne mit einem unverbrüchlichen Vertrauen in die Widerstandspotentiale der ‚Mikropolitik des Alltags'. Seine ‚Hermeneutik des Verdachts' ist nichts anderes als die Kehrseite der ideologisch unverstellten Hoffnung auf das, was dem Horizont gesicherten Wissens entgleitet und aus diesem Grund vorschnell als irrelevant oder marginal ausgeblendet zu werden pflegt. Als ein Gesprächspartner Foucaults anlässlich einer unpublizierten Diskussion über diese Problematik im April 1983 an der University of Berkeley anmerkte, diese denkerische Haltung erschiene ihm als ‚ziemlich christlich' antwortete Foucault: „Yes, I have a very strong Christian, Catholic background, and I am not ashamed."[6]

---

5 Vgl. Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*. Übers. von R. Voullié, Berlin 1988.

6 Foucault, Michel, *Religion and culture*. Selected and edited by Jeremy R. Carrette, New York 1999, xvi.

Im Hinblick auf die theologischen Implikationen dieser abgeklärten Perspektive auf humanistische Traditionen sind insbesondere zwei Eigentümlichkeiten Foucaultschen Denkens hervorhebenswert: Seine strikt apophatische Einstellung zum Subjektproblem, und (im Gegenzug zu dieser ikonoklastischen Tendenz) seine rigorose Aufwertung dessen, was man mit Jeremy Carrette als *Spiritual corporality and political spirituality*[7] bezeichnen mag.

Wenn das Exerzitium der Foucaultschen Machtkritik uns etwas klar zu machen versucht, dann dieses: Nichts verpflichtet mich darauf, mir diejenige Identität zueigen zu machen, die ‚man' mir (im Namen psychologischer, soziologischer, ökonomischer, medizinischer, neurologischer, philosophischer und natürlich auch theologischer ‚Erkenntnisfortschritte') als Identität zuschreiben möchte. Oder, positiv gewendet, niemand hindert uns daran, das zu kultivieren, was John Caputo mit Blick auf Foucault als „Weisheit des Nichtwissens in Bezug auf uns selbst" bezeichnet hat.[8] Freiheit ist nicht eine positiv ausweisbare (und damit ideologisch domestizierbare) Größe; die Chance sich selbst, seinen Nächsten oder gar die herrschende Logik der Wirklichkeits- und Wissensproduktion zu verändern, verbirgt sich vielmehr im Marginalisierten und Ausgeschlossenen, und der theoretischen Spekulationen unzugänglichen Kreativität derer, die sich darauf verstehen, das Verworfene und Marginalisierte zugunsten einer Praktik der Differenz wieder zu verwerten.

Das führt mich zum zweiten theologisch einschlägigen Aspekt Foucaultschen Denkens, der Problematik spiritueller Körperlichkeit (und politischer Spiritualität). Im Hintergrund des Vertrauens in die Möglichkeit, Praktiken der Differenz zu kultivieren, steht Foucaults zuweilen Barock anmutende Wiederaufwertung theatralischer Körperpraktiken und Rituale – seine beispiellose Sensitivität für das Phänomen ‚spiritueller Körperlichkeit'. Symptomatisch für diese neue Sensitivität war seine Einstellung zur katholischen Kirche. Foucault war fasziniert von den Inaugurationszeremonien zur Amtseinführung von Johannes Paul II. am 22. Oktober

---

7 Carrette, Jeremy R., *Foucault and religion. Spiritual corporality and political spirituality*, London 2000.

8 Caputo, John D., *On Not Knowing Who We Are. Madness, Hermeneutics and the Night of Truth in Foucault. The Politics of Religious Experience*. In: Bernauer, J.; Carrette, J. R. (Hg.), Michel Foucault and Theology, Aldershot 2004, 117-139.

1978 und nicht davon abzubringen, sie minutiös am Fernsehen mitzuverfolgen.[9] Der Anblick des Papstes versetzte nicht nur den einstmaligen Provinz-Katholiken, sondern auch den Intellektuellen vom Collège de France in Staunen. War Foucault doch fest davon überzeugt, dass der sanfte ‚Zwang des besseren Arguments' (Habermas) gegenüber der ‚inkarnierten Anziehungskraft' kultischer Gesten und Rituale (Johannes Paul II.) als zweit- oder gar drittrangig einzustufen sei. Dass die Katholische Kirche das erotische Potential ihres spirituellen Körpers jahrhundertelang zur ‚Subjektivierung' der kleinen Leute einsetzte, gehört zu den Leitmotiven von Foucaults Auseinandersetzung mit der katholischen Beichtpraxis im Gefolge von *Sexualität und Wahrheit I* (1976). Die Anziehungskraft spiritueller Körperpraktiken kann Menschen entmündigen. Doch sie lässt sich ebenso wohl zu ihrer Befreiung einsetzen – z.B. gegenüber der lateinamerikanischen Polizei.[10] Foucault hatte deshalb keinerlei Hemmungen, der Attitüde kirchenkritischer Defätisten zu widersprechen: „My position is excactly the opposite. I think the church is wonderful."[11]

Diese ‚inkarnatorische' Dimension des Foucaultschen Denkens kulminierte schließlich in seinen späten Versuchen, das klassisch moderne Subjektproblem unter den Vorzeichen einer ‚politischen Spiritualität' zu rehabilitieren, die an das antike Verständnis von Philosophie als Lebensform anknüpft. Und natürlich ist auch diese Wendung im Lichte einer ‚Weisheit des Nichtwissens' des Subjekts in Bezug auf sich selbst zu interpretieren. Die bereits für die frühen Schriften Foucaults charakteristische Hinwendung zum Kontingenten, Marginalisierten und Ausgeschlossenen vollendet sich in einer ikonoklastischen Perspektive auf das moderne Subjektproblem, die die Kultivierung politisch-spiritueller Praktiken in den Rang einer *prima philosophia* einrücken lässt.

Foucault war sich durchaus bewusst, dass er mit dieser ikonoklastisch-spirituellen Doppelbewegung ein symbolisches Feld durchquerte, das zuvor bereits durch die christliche Mystik bespielt worden war. Eine der ersten großen ‚Revolten'

9 Foucault hielt sich an diesem Tag zu einem Interview in London auf, doch sein Beharren, die Fernsehzeremonie weiterzuverfolgen, machte jegliches Gespräch unmöglich. Wie sein Lebenspartner Daniel Defert berichtete, kehrte man schließlich unverrichteter Dinge nach Paris zurück. Vgl. Bernauer, James; Carrette, Jeremy R. (Hg.), *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, Aldershot 2004, 7f. sowie Anm. 32.

10 Vgl. Michel Foucault: *On Religion*, in: Foucault, *Religion and culture*, 107.

11 Foucault: *On Religion*, 106.

(im Foucaultschen Sinne des Wortes) war in der christlichen Mystik beheimatet, und auch diese ‚Revolte' beschränkte sich nicht auf einen ikonoklastischen Angriff gegen die ‚Herrschende Meinung': „Jene geistlichen Erfahrungen und Bewegungen lieferten häufig das Gewand und den Wortschatz, ja sie waren die Seinsweisen und die Basis für die Kampfhoffnung."[12] Doch Foucault war kein Mystiker. Die Zeit seiner philosophischen Exerzitien war durch andere Kämpfe geprägt, wenngleich er bereits im Kontext seiner streitbaren Kommentare zur Iranischen Revolution von 1978-79 (mehr als 20 Jahre vor 9/11) eine religiös motivierte Eruption prognostizierte, die das Koordinatensystem der politischen Selbstinterpretation moderner Demokratien nachhaltig in Frage stellen sollte.[13]

Die bleibende Bedeutung seiner an exemplarischen Fallstudien erarbeiteten Versuche, den philosophischen Diskurs der Moderne unter den veränderten Vorzeichen der Spätmoderne neu zu formieren, assoziiert sich mit einer etwas formaleren Errungenschaft: der vernunftkritisch begründeten Einsicht, dass das philosophische Wahrheitsstreben einer Praktik der Differenz entspringt, die mit einer spirituellen Praxis der ‚Unterscheidung der Geister' in Bezug auf körperliche Praktiken zusammenfällt (was auch immer der tiefere Sinn dieser Praxis sein möge). Foucaults Definition des Begriffs ‚Spiritualität' fokussiert auf diesen Punkt: „Spiritualität heißt, dass dem Subjekt Wahrheit nicht einfach gegeben ist, dass es Wahrheit nur um den Preis einer Konversion des Subjekts und seiner Seinsweise geben kann und dass umgekehrt die Wahrheit auf das Subjekt zurückwirkt. Spiritualität ist die Bewegung des Subjekts und seiner Seele, die ihm Zugang zur Wahrheit verschafft und dabei sein Sein selbst verändert."[14]

Es ist vor diesem Hintergrund nicht überraschend, dass das Foucaultsche Denken im Kontext gegenwärtiger Theologie auch dort nachhaltige Spuren hinterlassen hat, wo seine an historischen Fallbeispielen erarbeiteten Thesen über den Epochenbruch der Neuzeit oder den Stellenwert spiritueller Praktiken in der griechischen und römischen Antike als unhaltbar oder unzulänglich zurückgewiesen

12 Foucault, Michel, *Was ist Kritik?*, Berlin 1999, 53f., vgl. auch ebd. 44.

13 Vgl. Leezenberg, Michiel, *Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran. The Politics of Religious Experience*. In: Bernauer, J.; Carrette, J. R. (Hg.), Michel Foucault and Theology, Aldershot 2004, 99-117.

14 Foucault, Michel, *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982*, Frankfurt/M. 1985, 30.

wurden.[15] Vor allem zwei Grundzüge des Foucaultschen Denkens erscheinen vor diesem Hintergrund als hervorhebenswert: Seine Sensibilität für den fundamentalen Stellenwert spiritueller Praktiken, und seine Dekonstruktion der klassisch-modernen Grenzziehungen zwischen Theologie und Kultur sowie Philosophie und Historiographie.

Wenn die philosophische Vernunft mit einer Reflexion auf das ‚hier und jetzt' des Kampfs um Wahrheit und Macht zu beginnen hat, indem sie dessen genealogische Vorgeschichte erforscht, muss zumindest die zuletzt genannte Demarkierung (Philosophie vs. Historiographie) als fragwürdig erscheinen. Aber auch die erstgenannte Grenzlinie (Theologie vs. Kultur) verliert ihre Trennschärfe, denn die Genealogie unserer Gegenwart erweist das *hier und jetzt* als verschwindendes Moment in einem unabgeschlossenen Kräftespiel zwischen religiös grundierten Disziplinierungspraktiken und einer emanzipatorischen „Praktik der Überschreitung" mit offenem Ausgang. Sowenig es möglich ist, die säkulare Kultur der Neuzeit (im Sinne Hans Blumenbergs) als eine autonome Größe auszuweisen, deren ‚Legitimität' von den fortwirkenden Machtkämpfen um das religiöse Erbe der Vergangenheit unberührt bliebe, sowenig ist es möglich, das Erbe der Neuzeit auf eine (illegitime) Deviation von den ‚christlichen Wurzeln' abendländischen Denkens zu reduzieren. Das Spiel ist offen und die Machtspiele der Vergangenheit prägen nach wie vor das Kräftefeld der Gegenwart.

Das hat weitreichende Konsequenzen für die durchgehend auf Grundlage eines binären Codes (‚Theologie vs. Kultur', ‚Natur vs. Offenbarung', ‚Vernunft vs. Glaube' usw.) organisierte Diskurslogik klassisch moderner Theologie.[16] Die im Gefolge des Deutschen Idealismus durch deutschsprachige Autoren dominierte Theologie der klassischen Moderne war (von Schleiermacher über Barth, Bultmann, von Balthasar, Niebuhr und Rahner bis hin zu Moltmann, Jüngel und Pannenberg) durch eine defensive Haltung gegenüber der (vermeintlich autonomen) ‚säkularen' Kultur der Neuzeit gekennzeichnet; sei es, dass man die theologische Tradition einer

[15] Wie Pierre Hadot geltend macht, tendieren Foucaults der Antike gewidmeten Spätschriften z.B. dazu, die ästhetische Dimension von Praktiken der Selbstsorge gegenüber Fragen der öffentlichen Verantwortung und der für die spätantike vorrangigen Wahrheitsfrage in unhaltbarer Weise zu überzeichnen. Vgl. Hadot, Pierre, *Reflections on the notion of the 'cultivation of the self'*. In: Armstrong, T. J. (Hg.), Michel Foucault, philosopher, New York 1992, 225-233.

[16] Vgl. hierzu im Anschluss an Henri de Lubac: Hoff, Johannes, *Self-Revelation as Hermeneutic Principle? A Genealogical Analysis of the Rise and the Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology*. In: Cunningham, C.; Milbank, J. (Hg.), The Grandeur of Reason, London 2009.

kritischen Evaluation im Lichte säkularer Rationalitätsstandards unterzog, sei es, dass man ihr unverwechselbares Proprium in kritischer Abgrenzung von den Rationalitätsstandards philosophischen Denkens herauszuarbeiten versuchte. Aus dieser Tatsache erklärt sich nicht zuletzt die (im deutschen Sprachraum immer noch ungebrochene) Tendenz, die Autorität der patristischen und mittelalterlichen Quellen christlicher Orthodoxie gegenüber den Rationalitätsstandards säkularer Philosophie oder den logozentrischen Prinzipien einer offenbarungstheologisch gewendeten ‚systematischen Theologie' als rechtfertigungsbedürftig einzustufen. Die theologische Herausforderung, „Rechenschaft abzugeben gegenüber dem, der nach dem Logos der Hoffnung fragt, die Euch erfüllt" (1 Petr 3,15), hatte sich (selbst im Falle der Barthschen Neo-Orthodoxie)[17] an Maßstäben zu messen, die den Kirchenvätern (noch) nicht zur Verfügung standen.

Die Foucaultsche Inversion des Verhältnisses von Theorie und spiritueller Praxis steht quer zur binären Logik dieser defensiven Mobilmachungsstrategie. In Übereinstimmung mit der Tradition der Kirchenväter (*lex orandi – lex credendi*) rückt die spirituelle Vollzugsebene philosophisch-theologischen Denkens in den Rang einer Erstphilosophie. Und damit verschiebt sich das Zentrum des theologischen Diskurses genau in diejenige Richtung, in die sich die post-Foucaultsche Ressourcement-Bewegung des anglo-amerikanischen Sprachraums (USA, Kanada, Großbritannien, Australien, usw.) in den beiden vergangenen Jahrzehnten auch *de facto* bewegte. Von Rowan Williams über Sarah Coakley, John Milbank, David Bentley Hart, Graham Ward oder Catherine Pickstock bis hin zu Janet Soskice und John Caputo fokussiert diese neue Tradition philosophisch-theologischen Denkens auf die spirituellen und liturgischen Fundamente christlicher Orthodoxie, indem sie (bevorzugt anknüpfend an die Ressourcement-Ideen John Henry Newmans und Henri de Lubacs)[18] in den vergessenen Archiven der Vergangenheit weniger defensive, intellektuell rigorosere und spirituell anspruchsvollere Antworten auf die Herausforderungen der Moderne entdeckt.

---

17 Vgl. hierzu Milbank, John, *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy's First Decade*. In: Oliver, S.; Milbank, J. (Hg.), The Radical Orthodoxy Reader, London 2009, 367-404., sowie Anm. 15.

18 Zur Bedeutung Lubacs vgl. Certeau, Michel de, '*La Mort du cardinal de Lubac*'. In: Le Monde (5.9.1991).

Der springende Punkt dieses neuen Stils philosophisch-theologischen Denkens ist nicht länger auf dem klassisch modernen Problemniveau alternativer philosophisch-theologischer Theorieentwürfe oder ideologischer Weltanschauungen zu verorten. Er fällt vielmehr zusammen mit dem kultisch-spirituellen Fundamenten des Glaubens und steht damit, nicht anders als bei Foucault, quer zur Unterscheidung zwischen ‚Theologie und Kultur'. Weit davon entfernt, dem theologischen Diskurs eine ‚neutrale' Diskussionsgrundlage zur Verhältnisbestimmung von ‚Theologie und Philosophie', oder ‚Vernunft und Offenbarung' zur Verfügung zu stellen, verflüchtigt sich die Unterscheidung zwischen Säkularem und Religiösem zur Differenz zwischen divergierenden Lebensformen.

Aus der zunehmend marginalisierten Perspektive der unter der Last ihrer glorreichen Vergangenheit leidenden ‚systematischen Theologie' des deutschen Sprachraums stellt sich natürlich die Frage, ob diese fundamentale Verschiebung der Leitlinien theologischen Denkens nicht mit einer vorschnellen Liquidierung der selbstkritischen Grundhaltung aufgeklärter Vernunftkritik einhergeht. Wird die Verflüchtigung der klassisch modernen Demarkationslinie zwischen ‚Vernunft und Offenbarung' hier nicht zum Vorwand einer neokonservativen Rückwendung zum theologisch grundierten Dogmatismus vormoderner Philosophie? Doch die subjektphilosophisch orientierte Vernunftkritik der nach-kantischen Moderne erscheint als ebenso ungeeignet, diesem berechtigten Verdacht Ausdruck zu verleihen, wie die offenbarungstheologische Tradition ihres neo-orthodoxen Widerlagers. Setzen sich doch beide Lager dem Verdacht aus, einem Rückfall in den Dogmatismus spirituell unaufgeklärter, totalisierender Theorieentwürfe Vorschub zu leisten.

Angesichts dieser aporetischen Konstellation erschließt die Foucaultsche Transformation kantischer Vernunftkritik einen dritten Weg. In ihrer spirituellen Ausrichtung der liturgischen Wende spätmoderner Ressourcement-Bewegungen kongenial, sensibilisiert sie zugleich für das Unvorhergesehene, Marginale und Ungedachte, dass der Integration in überkommen Erzähl- und Handlungskontexte widersteht. Einem apokalyptischen Engel vergleichbar, erinnert sie das liturgisch gewendete Subjekt christlicher Orthodoxie daran, dass der Messias niemals von dort herkommt, von wo man ihn erwartet.

Der katholische Theologe Johannes Hoff lehrt seit 2007 Philosophy and Systematic Theology an der University of Wales, Lampeter.