

tantisch« gekennzeichnet werden kann. Denn erstens ist die katholische Systematische Theologie nicht mehr *in toto* so institutionalistisch und autoritätsfixiert ausgerichtet, wie D. vor allem im dritten Teil seines Buches suggeriert. Und zweitens gibt es mittlerweile auch in der zeitgenössischen katholischen Theologie und Religionsphilosophie profilierte Konzepte, die explizit und offensiv die Prinzipien Subjektivität und Freiheit zum Ausgangspunkt haben und dabei auch an die Tradition der Transzendentalphilosophie und des Deutschen Idealismus, insbesondere an Kant und Fichte anschließen; hinzuweisen wäre hier etwa auf die Theologien Hansjürgen Verweyens und Thomas Pröppers. Der Reflexion der zentralen Bedeutung von Subjektivität und Freiheit für Religion und Glaube in der Moderne könnte denn auch ein zukünftiges ökumenisches systematisch-theologisches bzw. religionsphilosophisches Gespräch gewidmet sein, um die wachsende Sprachlosigkeit zwischen den Konfessionen zu überwinden; womöglich käme es zu interessanten Übereinstimmungen, die stärker sind als das noch augenscheinlich Trennende.

Tilburg

Saskia Wendel

Hoff, Gregor Maria: Die prekäre Identität des Christlichen.

Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 2001. 582 S. gr.8°. Kart. EUR 88,40. ISBN 3-506-73948-4.

Die Krise des Christentums sei eine Identitätskrise, die der Vf. auf eine komplexe Weise zu bearbeiten unternimmt: Einerseits entwirft er in einem ersten Teil »Aspekte postmoderner Hermeneutik« (17–220). Andererseits entfaltet er in einem zweiten Teil »Die theologische Herausforderung der Postmoderne« (im gen. subj.) unter der Leitthese »Zur Kritik theologischer Identitätslogik« (220–546).

Vereinfacht gesagt wird das klassische Paradigma der Identitätstheorie mit Rekurs auf postmoderne Denker problematisiert und durch ein kritisches, auch postmodernekritisches, Differenzverständnis abgelöst. Das ermöglicht eine Neufassung oder zumindest Neuperspektivierung »der Hermeneutik im Zeichen von Differenztheorie. Die bildet den Hintergrund, um auf die postmodernen Kritiken von »Identität« zu antworten und zugleich die theologische »Identitätslogik« zu kritisieren und differenztheoretisch umzuformen.

In seinem ersten Teil (I.1, 17 ff.) wird das Konzept der »PostModerne« in Auseinandersetzung mit Lyotard, Welsch und Baudrillard präzisiert. Sie sei eine in sich heterogene »Denkform« (39), die grundlegend von einer »differenzphilosophische[n] Hermeneutik« gekennzeichnet sei (27). Das besage, sie sei von der Unhintergebarkeit von Pluralität bestimmt, sei multiperspektivisch, verlasse die Modelle der Einheitsgründe und der Letztbegründung und vertrete die Unmöglichkeit rationaler Ursicherheiten (40 f.).

Selbst in Differenz zu einer so verstandenen Postmoderne vertritt der Vf. eine hermeneutische Perspektive »zwischen Identitäts- und Differenzdenken« (I.2, 42 ff.), die ihm die fundamentaltheologische Frage zu bearbeiten ermöglicht, »wie sich christliche Identität denken und sichern« lasse (42). Nach einer historischen Vergewisserung (mit Hegel, Schleiermacher, Heidegger und Gadamer) skizziert der Vf. die hermeneutische Problemstellung: »Zwischen Identitäts- und Differenzdenken« (74 ff.). Inwiefern diese polare Konstellation allerdings »als Lösungsmittel hermeneutischer Theoriebildung« (77) fungieren kann und ob »Differenz« in hegelscher Tradition dasselbe meint wie etwa bei Levinas, wäre noch eigens zu erörtern (vgl. 207.209.435 ff.).

In einer zweiten historischen Vergewisserung über die Gegenwartsdiskussionen stellt der Vf. daraufhin »Perspektiven einer differenzphilosophischen Hermeneutik« dar (I.3, 78 ff.). Das heißt, er

untersucht die Ansätze von Foucault (79 ff.), Deleuze (106 ff.), des Interpretationismus (von Nietzsche zu Simon, Lenk und Abel, 128 ff.), Blumenberg (154 ff.) und Ricœur (184 ff.). Dass hier Figuren wie Lacan und Barthes oder Levinas, B. Waldenfels (vgl. 218 f.) und Derrida (vgl. u. a. 475 f.) nicht eigens thematisch werden, bleibt überraschend. Die Methodik der Untersuchung ist an theologischen Anschlüssen orientiert, die jeweils die Ergebnisse formulieren: Foucault zeige die Unmöglichkeit geschlossener Diskurse und ihre Machtbesetzungen, was auch die Identität des Christentums prekär erscheinen lasse (101.105 f.). Deleuzes Rhizomatik als Denkstil im Zeichen von Differenz wird beispielsweise zur »begründeten Aufforderung an die Theologie«, die Differenzen im Denken und kirchlichen Leben aufzusuchen und »ihnen ihr Recht zu verleihen« (128). Blumenberg wird als »postModerner Differenzphilosoph« integriert wegen seiner »metapherntheoretischen Kontingenztheorie« (183). Wenn Ricœur schließlich mit seiner Dialektik von Identität und Differenz den Abschluss bildet, wird damit eine klare Option zu Gunsten einer (wirklich auf Hegel verzichtenden?) Vermittlungstheorie angezeigt (204 ff., explizit gegen Levinas, 206 f.).

In einer Zusammenfassung (I.4, 207 ff.) resümiert der Vf. die Positionen nochmals und konturiert die maßgeblichen »Identitätsbrecher« (211): Zeit, Interpretation, Individuum und Metapher (nicht aber Alterität, Passivität, Antwort, Trauer, Zeugnis o. Ä.). Statt die Differenz zu schärfen (gegen Levinas, 215 f.), argumentiert der Vf. mit Ricœur für eine »Negative Dialektik des Selbst« (217), die das Fazit ermöglicht: »Die differenzhermeneutische Denkbewegung tundet sich« (ebd.).

Der zweite Teil erörtert theologisch die neu zu verstehende Identität des Christentums im Lichte der im ersten Teil entfalteten Differenztheorien, d. h. »Die theologische Herausforderung der Postmoderne: Zur Kritik theologischer Identitätslogik« (281 ff.). Die Aufgabe lautet präziser, »inwiefern die formallogischen Konzepte Differenz und Identität (= Identität 2) theologische Fluchtpunkte darstellen, die jene Identität des Christlichen (= Identität 1) durchdringen und orientieren« (223). Methodisch vertritt der Vf. eine Fundamentaltheologie »als formaltheologische Logik« (ebd.).

Die Phänomene, die mit seiner (vermittlungslogischen) Differenztheorie zu bearbeiten seien, exemplifiziert er am Bußinstitut, in dem zu Tage trete, wie die christliche Identität des Getauften von Unterbrechungen gekennzeichnet sei (223 f.). Ähnliches gelte für das Verhältnis von Sünde und Dogma oder dessen Geschichtlichkeit (224 f.). Auf diese Differenzphänomene nur mit der »Macht der Identität« (der Kirche) zu antworten, sei zwar produktiv (!), aber problematisch (226). Dagegen sucht er »überzogenes Identitätsdenken« zu kritisieren (226) – wobei die Orientierung an der Identität die funktionale Bindung des Differenztheorems zu bestimmen scheint. Das verdichtet sich im Hinweis auf die »Liebeslogik Jesu«, die »als die eigentliche Theo-Logik hermeneutisch heranzuziehen« sei (227).

In drei Abschnitten entfaltet der Vf. »Das theologische Problem der Identität: Die paradigmatischen Weichenstellungen der Alten Kirche« (II.1, 232 ff.) und »Kirchliche Identitätsprobleme im Streit um die Moderne« (276 ff.) und den »gegenwärtige[n] Problemhorizont: Die Unabweisbarkeit des Pluralismus« (309 ff.). Darauf zielt im Wesentlichen die Problemanalyse des Prekären der Identität des Christlichen. Die Analyse konzentriert sich (allerdings) auf das Vatikanum II (in dem der Vf. eine »implizite Hermeneutik der Differenz« entdeckt, 335 ff.) und fundamentalistische kirchliche Reaktionen.

Entsprechend zum Kapitel I.3 entwickelt Kapitel II.4 die »Ansätze einer theologischen Hermeneutik der Differenz: Theologische Rezeptionen der PostModerne« (355–467). Die außertheologische Diskussionssituation wird hier in ihrer theologischen Aneignung und Variation dargestellt, und zwar anhand von Mark Taylor, David

Tracy, Sallie McFague, Kevin Hart, Graham Ward, Joachim Valentin, Susanne Sandherr, Johannes Hoff und (u. a.) Saskia Wendel (472 ff.). Dass hier manche fehlen, die man erwarten könnte, auch von protestantischer Seite, ist offensichtlich. Dass gleichwohl ein erhellendes Panorama entworfen wird, allerdings ebenso. Die Leitfrage ist dabei: »Wie läßt sich christliche Identität denken, ohne in eine starre Identitätslogik zurückzufallen und ohne zugleich die eigene Verkündigung einem frei entfesselten Spiel der Differenzen anheimzustellen« (356).

Am Ende der diskutierten Positionen wird schließlich Hansjürgen Verweyens »Programm einer erstphilosophisch begründeten Kriteriologie letztgültigen Sinns« verhandelt (488 ff.) unter dem Aspekt der »erkenntnistheologischen Bedeutung einer Hermeneutik der Differenz« (II.5, 482 ff.). In Tradition der fundamentaltheologischen Fragen nach der *demonstratio religiosa* und *christiana* versucht der Vf. das Problem der *Glaubensbegründung* zu reformulieren (statt es zu lassen oder zu brechen), deren Grund und Erstes als *différence* erscheine (488, hier wiederholt sich das Desiderat einer Auseinandersetzung mit Derrida). Ob Verweyens Fundamentaltheologie darauf die passende »Antwort« bietet, wird möglicherweise strittig bleiben.

In einer prägnanten Schlussreflexion (II.6, 525 ff.) rekapituliert der Vf. nochmals sein Motiv, die theologische Identitätskritik, seine »Logik«, die Differenzwahrnehmung und ausblickend sein Programm in »Thesen zu einer postModernen theologischen Differenzhermeneutik« (541 ff.). Final wird exemplarisch mit Walter Kasper die »christliche Trinitätslogik zur Antwort auf die wesentliche postModerne Herausforderung an die Theologie: zu einer Hermeneutik jenseits von Fundamentalismus und Relativismus ... zwischen Identität und Differenz« (546). Ob damit allerdings die Herausforderung noch in ihrer befremdlichen Differenz zu Wort kommt? Eine Hermeneutik im Zeichen von Differenz, die sich fremden Ansprüchen aussetzt, könnte auch zu befremdlicheren Antworten führen.

Dennoch bietet die Arbeit eine so erhellende wie hilfreiche Erörterung der »Postmoderne« unter einer so komplexen wie einleuchtenden Frage: Wie kann man die Identität des Christlichen angesichts von Pluralismus und Differenztheorien verstehen? Zugleich wird damit die hermeneutische Tradition konstruktiv geweitet auf die genannten Theorien hin, um mit ihr an dem Identitätsproblem anders arbeiten zu können als allein im Zeichen höherer oder ursprünglicher Einheit. Dass diese Problemstellung auch für eine ökumenische Diskussion fruchtbar werden könnte, dass sie von protestantischer Seite aus vielleicht noch differenzorientierter akzentuiert würde und dass auch die Schärfe der Differenztheoretiker in ihrer Befremdlichkeit stärker zum Tragen kommen könnte, sind vielleicht marginale Einwände, ist aber doch nicht »nur marginal« (vgl. 226). Gleichwohl ist die Problemstellung wie die eindrucksvolle Durcharbeitung der Diskussion mit ihrer hermeneutisch weiterführenden Perspektive ein merklicher Gewinn.

Konstanz

Philipp Stoellger

Hohmann, Rainer: Was heißt in der Geschichte stehen? Eine Studie zum Verhältnis von Geschichte und Menschsein. Stuttgart: Kohlhammer 2005. 421 S. gr. 8° = Münchener philosophische Studien. Neue Folge, 25. Kart. EUR 35,00. ISBN 3-17-018796-1.

Das lesenswerte Buch ist die überarbeitete Fassung einer 2002 mit gleichem Titel von der Münchener »Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ« angenommenen Dissertation. Eingangs fragt H., ob mit dem »im Leben stehen« und »in der Geschichte stehen« dasselbe gemeint ist oder ob das Stehen in der Geschich-

te nicht eher rückblickend erzählerisch reproduktiv vergegenwärtigende Nachbildung von früher Durchlebtem sei. Gibt es nur die Alternative zwischen dem Verstricktsein in Geschichte, die geschieht und deren Ausgang offen ist, als Grundform menschlicher Existenz und dem rückschauenden Stehen vor einer vergangenen, also von der Gegenwart getrennten Geschichte, die als »story« erzählend gegenwärtig gehalten und dabei auch durchschaut werden kann?

Im ersten Teil (35–105) geht es um die vom antiken, zu Historie eingedeutschten Begriff der *historia* als Wissensart einerseits und dem zuerst im von Notger dem Deutschen aus dem Wortfeld von *casus* und *eventus* gelösten »gesihit« als dem unter Gottes Vorsehung stehenden Geschehnis im Weltgeschehen andererseits ausgehende Untersuchung des Werdens eines spezifisch neuzeitlichen Geschichtsbegriffs. H. zeigt auf, wie mit dem Aufkommen der Geschichtsphilosophie im 18. Jh. und kulminierend im Deutschen Idealismus ein neuer Geschichtsbegriff entsteht, in dem »die Geschichte«, wiewohl vom Menschen gemacht, als transpersonales »eigentätiges Subjekt« fungiert. »In der Geschichte stehen« heißt ... zu dieser Zeit, im eigenen Handeln überein zu kommen mit der Bewegungsrichtung der selbständigen Geschichte« (61). Geschichtsphilosophie wird zur »Fundamentalphilosophie, wo der Ort des Menschen die »Welt als Geschichte« ist und man auf diesem, sich permanent verändernden Terrain Stand gewinnen muß« (63). Man befasst sich mit der Geschichte, weil man mit Geschichtswissen zur Klarheit über das Werden der eigenen Gegenwart und so zur Ausprägung eines geschichtlichen Selbstbewusstseins kommen will. Mit der Durchsetzung des Historismus und der Auflösung der Metaphysik im 19. Jh. erweisen sich auch die Annahmen einer allgemeinen Menschennatur und überzeitlichen Vernunft als hinfällig. Die Philosophie verliert ihren Fundierungsanspruch für die Fachwissenschaften.

Da Geschichte als Geschehen aus dem Wechselspiel menschlicher Handlungen, ihrer Folgen und unvorhersehbarer Widerfahrnisse, die der Handelnde nicht in der Hand hat, sondern die ihm als Schicksalsschlag oder als glückliche Fügung in die Quere kommen, besteht, skizziert H. eine Handlungstheorie (86–95). Als Wesensmerkmal menschlichen Handelns konstatiert er »das Auseinandertreten von Voraussicht und Durchführung« (89). Zudem unterscheiden sich die tatsächlichen Folgen menschlichen Verhaltens von den beabsichtigten oder in Kauf genommenen, so dass man die Absichten handelnder Personen nicht verlässlich aus den Konsequenzen ableiten kann (93 f.). »Kontingentes läßt sich nur erzählen, nicht jedoch ableiten oder erklären« (94), stellt H. mit H. Lübbe fest. »Spezifische historische Erklärungen sind ... vorrangig narrativ ...« (95), betont er im Anschluss an J. Rüsen. Erzählt werden besonders Ereignisse, während längerfristige, zum Dauerhaften tendierende natürliche und kulturelle Zustände – letztere nennt man gewöhnlich Tradition –, innerhalb derer Ereignisse spielen, als Geschichtsstrukturen beschrieben werden (100–105).

Im zweiten Teil (107–386) untersucht H., wie seine Leitfrage von Denkern des 20. Jh.s beantwortet wird. Ausführlich gewürdigt werden philosophische Bemühungen des Umgangs mit dem Geschichtsproblem bei W. Dilthey (109–186) und M. Heidegger (187–281), O. Marquard (282–318), H. M. Baumgartner (319–344) und J. Rüsen (345–372). H. begründet seine Auswahl nicht. So ist es nicht einsichtig, weshalb E. Troeltsch mit seinem in der Krise des Historismus unterkommenen und in vielem über seine Zeit hinaus noch gegenwärtig bedeutsamen geschichtsphilosophischen Versuch zur Kultursynthese des Europäismus nur im Kontext des Historismus kurz Erwähnung findet (73,75–77). Doch gelingt H. eine angemessene Darstellung und Beurteilung der Tragweite und Grenze des Diltheyschen Geschichtsdenkens, besonders seiner Programmidee einer »Kritik der historischen Vernunft«. Gelungen ist