

Franz Gruber / Ansgar Kreutzer / Andreas Telser (Hg.)

Verstehen und Verdacht

Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch

Matthias Grünewald Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bischöflichen Fonds zur Förderung der
Katholischen Privatuniversität Linz und des Katholischen Pressvereins der Diözese Linz

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir
achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de>
abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2015 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: iStock

Druck: CPI – buchbücher.de, Birkach

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3049-1

Inhalt

Einführung der Herausgeber	11
----------------------------------	----

I. Werkgeschichtliche Hinführungen und Keynotes

Andreas Telser

Werkgeschichtliche Einführung zu David Tracy „[...] you need some people crazy enough around to do [theology].“	23
---	----

David Tracy

Die Theologie und die dialogische Wende im zeitgenössischen Denken Theologie als potentiell unendliche Hermeneutik eines aktual Unendlichen Gottes	41
---	----

Franz Gruber

Werkgeschichtliche Einführung zu Walter Raberger	71
--	----

Walter Raberger

„Erkenntnis geht nicht länger in der Entsprechung von Sätzen und Tatsachen auf.“	89
---	----

II. Hermeneutik und Theologie

Werner G. Jeanrond

Hermeneutik und Theologie Wie viel Theologie verträgt eine kritische Hermeneutik?	105
--	-----

Michael Hofer

Religiöse Erfahrung als Paradigma der hermeneutischen Erfahrung? Anmerkungen zu einer Spannung in Gadamers Hermeneutik	121
---	-----

Knut Wenzel

Die Sprache verlassen Zur Kritik der theologischen Hermeneutik	143
---	-----

Gregor Maria Hoff

Theologische Nachlassverwaltung? Fundamentaltheologie im Problemdruck <i>Kritischer Theorie</i> und <i>Dekonstruktiver Hermeneutik</i>	161
---	-----

Sibylle Trawöger	
Posthermeneutische Impulse für eine „Theologie des Lauschens“	175

III. Kritische Theorie und Theologie

Rudolf Langthaler	
Zum zwispältigen Verhältnis der Kritischen Theorie zur „Religion“	
Ein Blick auf Benjamin, Adorno und Horkheimer	193

Edmund Arens	
Was die Theologie von Habermas zu erwarten hat	213

Franz Gmainer-Pranzl	
Einbeziehung des Anderen oder Anerkennung des Fremden?	
Theologie im Spannungsfeld kommunikativer und responsiver Vernunft	231

Axel Bohmeyer	
Option für die Missachteten	
Zur anerkennungstheoretischen Ortsbestimmung einer <i>Kritischen Theologie</i>	255

Franz Gruber	
Kritische Theorie und dogmatische Theologie	271

IV. Aktuelle Problemfelder: Kritische und hermeneutische Theologie heute

Hanjo Sauer	
Theologie im Fragment	
Zum Ansatz von Franz Schupp	297

Ansgar Kreuzer	
Politische Theologie im Cultural Turn	
Die Bedeutung der Gesellschafts- und Kulturkritik von Horkheimer/ Adorno für eine kritische Theologie heute	313

Clemens Sedmak	
Zwischen Verstehen und Kritik	
Die erkenntnistheoretische Kraft der Katholischen Soziallehre	333

Susanne Heine

Natur statt Vernunft

Neuzeitliche ontologische Denkformen als Kultur- und Religionskritik 361

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 377

Für Walter Raberger und David Tracy aus Anlass ihres 75. Geburtstages

Einführung der Herausgeber

Der *Anlass* eines internationalen und interdisziplinären Symposiums, das vom 17.–19. September 2014 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz (KTU) stattfand und dessen überarbeitete Beiträge hiermit publiziert werden, war der nahezu gleichzeitige 75. Geburtstag zweier Systematischer Theologen: *Walter Raberger* war von 1984 bis 2004 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der KTU Linz und hat die Ausrichtung der Linzer Systematik entscheidend geprägt. *David Tracy* lehrt seit 1969 als Professor an der Divinity School der Universität Chicago und gilt als einer der einflussreichsten amerikanischen Systematischen Theologen.

Der *Grund* der Tagung lag darin, dass hinter den beiden Jubilaren theologische Paradigmen stehen, die nach wie vor der Rezeption und der Diskussion wert sind. Walter Raberger war und ist Zeit seines wissenschaftlichen Wirkens von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule geprägt, deren Weiterentwicklung er aufmerksam verfolgt und deren Anstöße er konsequent in sein Theologietreiben einbringt. David Tracy hat neben der kritischen Theorie vor allem die Hermeneutik Gadammers und Ricoeurs rezipiert und zu dekonstruktivistischen Ansätzen in Verbindung gebracht. Die Zielsetzung der Linzer Tagung war es, diese beiden für die zeitgenössische Theologie wirkmächtigen theoretischen Strömungen, die Kritische Theorie und die Hermeneutik, für die Walter Raberger und David Tracy stehen, miteinander ins Gespräch zu bringen, auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin auszuloten und auf ihre Zukunftsfähigkeit zu prüfen. Die großdimensionierte Fragestellung nach dem Verhältnis von kritischer und hermeneutischer Theologie lässt sich klarer umreißen, wenn man sie anhand der beiden Jubilare und ihrer Zugänge zur Theologie exemplarisch fasst:

Für Raberger und Tracy sind der Außenbezug der Systematischen Theologie, das Selbstbewusstsein ihrer gesellschaftlichen Verstricktheit und politischen Optionalität zentral. In einem anschaulichen Bild spricht Raberger von der „Verknotung der theologischen Reflexion mit den geschichtlich-lebensweltlich geprägten Verständigungsprozessen“¹. Tracy macht sich einen zentralen Terminus der Wissenssoziologie zu Eigen: Plausibilitätsstrukturen („plausibility structures“). Damit rezipiert er die Grundthese des bahnbrechenden Werkes von P.L. Berger und Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, wonach Akzeptanz und Gültigkeit von Argumenten immer vom jeweiligen sozialen

¹ Raberger, *Theologie*, 21.

Kontext abhängen: „Die subjektive Wirklichkeit ist also immer an besondere Plausibilitätsstrukturen gebunden, das heißt an die gesellschaftliche Grundlage und die gesellschaftlichen Prozesse, die für ihren Bestand erforderlich sind.“² Aus dieser Grunderkenntnis entwickelt Tracy seine berühmte Differenzierung von theologischen Öffentlichkeiten: die Öffentlichkeit der Gesellschaft, die der Wissenschaft und die der Kirche. In ihnen herrschen jeweils andere Plausibilitäten und Kommunikationsstrukturen vor, welche die einzelnen theologischen Fächer konstitutiv zu berücksichtigen haben.³

Raberger und Tracy stehen also beide für eine gesellschaftssensible und öffentlich ausgerichtete Theologie. Aber sie akzentuieren anders. Raberger fokussiert stärker auf gesellschaftliche Pathologien, auf das falsche und das zu kurz gekommene Leben, auf Opfer in Geschichte und Gegenwart. Er betont das *kritische* Potenzial der Theologie, das gegenüber sozialen Verwerfungen in Anschlag zu bringen ist. Theologie ist ihm „kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft“⁴. Sie darf sich niemals, wie er mit Habermas, seinem wichtigsten Gewährsmann, formuliert, „fugendicht gegen jede Erfahrung *entbehrter* Solidarität und Gerechtigkeit abschließen“⁵. Tracys wissenschaftlicher Habitus wirkt versöhnlicher. Seine bevorzugte theologische Methode ist die Korrelation, das „In-Beziehung-Setzen“, das Verbinden. Ihm geht es um eine wechselseitige, freilich auch kritische Korrelation zwischen der „Interpretation einer besonderen religiösen Überlieferung“ und der „Deutung der gegenwärtigen ‚Situation‘“⁶. Zu diesem doppelten Deutungsprozess braucht Tracy die Hermeneutik, um Sinnbestände in religiösen Traditionen und in zeitgenössischer Kultur zu erheben und in Beziehung zu setzen.

Freilich treffen sich Rabergers kritische und Tracys hermeneutischen Methode. Denn Tracy hebt in den klassischen Beständen religiöser Traditionen deren Widerstandspotenzial gegen unterdrückte Freiheit hervor: „Die Religionen sind vor allem praktizierter Widerstand. Ganz gleich ob man sie als utopische Visionen betrachtet oder an sie als Offenbarungen der letzten Wirklichkeit glaubt, Religionen offenbaren verschiedene Möglichkeiten menschlicher Freiheit [...]“⁷ Rabergers kritische Theologie wiederum braucht die Hermeneutik. Die hermeneutische Vorgehensweise durchdringt seinen methodischen Duktus. Seine Publikationen sind häufig her-

² Berger/Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion, 60.

³ Vgl. insbesondere Tracy, Analogical Imagination, bes. 3–46.

⁴ So der bezeichnende Titel seines oben angeführten Artikels (FN 1).

⁵ Raberger, Theologie, 29.

⁶ Tracy, Notwendigkeit, 43.

⁷ Tracy, Theologie, 123.

meneutische Erschließungen, Kommentare und theologische Transpositionen klassischer Zitate – vielfach von Vertretern der Kritischen Theorie.⁸ Angesichts dieser Überschneidungen überrascht es nicht, dass die Schlusspassagen der Beiträge, die Raberger und Tracy in einem Sammelband mit dem Titel „Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie“⁹ beige-steuert haben, ganz ähnlich sind und jeweils das humane Potenzial religiöser Traditionen gegen gesellschaftliche Schief lagen ins Feld führen: Theologen und Theologinnen sollen sich, so eine Forderung Tracys, angesichts der „angeschlagenen“ gesellschaftlichen Öffentlichkeit von Neuem überlegen, „wie die reichhaltigen Ressourcen religiöser Traditionen zum Wohle der Gesellschaft auch öffentlich gemacht werden können“¹⁰. Raberger postuliert „*Kooperation der Universen des Wissens und Glaubens*“, weil es gilt, so schließt er in Anlehnung an J. Habermas, „in Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, wachzuhalten“¹¹.

Diese das Symposium dokumentierende Publikation, in der die Perspektiven Tracys und Rabergers, hermeneutische und kritische Theologie, nebeneinander und gegenübergestellt, aber auch miteinander in Beziehung gesetzt werden sollen, ist in vier Sektionen aufgeteilt:

In *Sektion 1* werden *David Tracy* und *Walter Raberger* mit exemplarischen Texten ihre Ansätze der hermeneutischen und der kritischen Theorie vorstellen; eingeleitet werden sie jeweils durch Werküberblicke von *Andreas Telsler* (über David Tracy) und *Franz Gruber* (über Walter Raberger).

David Tracys Beitrag untergliedert sich in drei Abschnitte: in einem ersten Teil führt der Autor – quasi mit Panoramablick – in die Hermeneutik Hans-Georg Gadammers anhand ihrer geschichtlichen Entwicklung sowie ihrer Bezugnahmen auf wichtige Kritiker (J. Habermas u. a.) ein, ohne die seitens der Kritischen Theorie eingemahnten Defizite zu vergessen. Dennoch besteht Tracy auf dem (ontologischen) Vorrang des Gesprächs vor dem Argument. Im zweiten Teil entwickelt Tracy die These, das „wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ als eine von Gadamer zwar nicht intendierte, aber nichtsdestotrotz vorhandene Kritische Theorie in seiner Hermeneutik zu verstehen. Im knappen Schlussteil stellt Tracy Theologie als begrenzte Interpretationen des unendlichen, unbegreiflichen Gottes vor und exemplifiziert das mit Gregor von Nyssas Hermeneutik, die Philosophie und Theologie in einer kritisch wiederzugewinnenden Form zusammenhalten konnte.

⁸ Vgl. z. B. Raberger, Überlegungen, 227–242.

⁹ Kreutzer/Gruber (Hg.), Im Dialog.

¹⁰ Tracy, Religion im öffentlichen Bereich: Öffentliche Theologie, 207.

¹¹ Raberger, Religion, 252.

Walter Rabergers Aufsatz ist eine Art werkbiographischer Leitfaden, der jene Autoren und Diskussionen aufruft, die für sein Theologieverständnis (das im Text selbst nicht explizit artikuliert wird) inspirierend waren. Der hier gezeichnete Weg führt vom Kritischen Rationalismus eines Karl Popper zu Jürgen Habermas, von Max Horkheimer über Thomas Kuhn zu Richard Rorty. Anhand von Leitzitaten entfaltet Raberger die Grundproblematik von Erkenntnis, Interesse und Wahrheit, die in der Konfrontation mit Positivismus und Relativismus sich an der Frage abarbeitet, wie angesichts interessengeleiteter Instrumentalisierungen und inhumaner Barbareien heute auf eine Unbedingtheit Bezug genommen werden kann, die als Referenzmaßstab die philosophisch-theologischen Diskurse noch irritieren und evozieren könnte.

Sektion 2 widmet sich hauptsächlich den theologischen Rezeptionen der hermeneutischen Tradition und versammelt die Beiträge von *Werner G. Jeanrond*, *Michael Hofer*, *Knut Wenzel*, *Gregor Maria Hoff* und *Sibylle Trawöger*.

Der Artikel des Oxfordener Theologen *Werner G. Jeanrond* behandelt in einer grundlegenden Weise das Verhältnis von Theologie und Hermeneutik. Menschliches Verstehen ist für Jeanrond im umfassendsten und fruchtbarsten Sinn nur als Hermeneutik der Liebe, als Hermeneutik der Beziehung zu begreifen. Der Autor spricht damit aber nicht einer Harmoniesucht das Wort, sondern fordert einerseits ideologie- und selbstkritisches Bewusstsein im Verstehensprozess, andererseits die Aufgabe des intellektuellen Gewissens der Theologie gegenüber der Wissenschaft wahrzunehmen.

Michael Hofers Beitrag nähert sich aus philosophischer Perspektive dem Werk Hans-Georg Gadammers, und zwar als eine bedächtig ausleuchtende Befragung des Gadamer'schen Grundverständnisses von Hermeneutik, sich etwas sagen zu lassen, also Tradition in ihrer objektiven Geltung zu erkennen und als Antwort auf seine je eigene Frage anzuerkennen, was bekanntlich in der Gadamer-Rezeption der Kritischen Theorie nicht unwidersprochen blieb. Hofer sieht den Grund dieser fraglichen Überbetonung in der Rolle der religiösen Erfahrung, die Gadamer für seine Bestimmung von Hermeneutik maßgeblich ist. Aus philosophischer Sicht ist diese Bevorzugung allerdings nicht angemessen und darum heißt die Alternative nicht: Verstehen eines Textes (als Anerkennung seines Antwortseins auf meine Frage) versus Nichtanerkennen dieses Anspruchs (als Nichtverstandhaben eines Textes), sondern Verstehen eines Textes als Anerkennen einer möglichen Antwort.

Anhand des theologisch höchst relevanten Beispiels vom ausgesprochenen „Ja“ konkretisiert und veranschaulicht *Knut Wenzel* eine theologische Hermeneutik, die ihren Ausgang nicht bei einer „prästabilen Sinn-

vertrautheit“ nimmt, sondern offen ist, Wirklichkeit zu evozieren. In Anlehnung an Arbeiten von Roland Barthes und Paul Ricoeur macht er den Ansatz des „poetischen Verstehens“ für das theologische Arbeiten fruchtbar. „Bedeutung“ wird demnach nicht mehr nur an einen zu entschlüsselnden Sinn des Zeichens rückgebunden, sondern an lebendige Affirmationen von Subjekten.

Gregor Maria Hoff rollt in einem mehrfachen Wechsel des Blickwinkels einen nie zustande gekommenen Diskurs auf, der jedoch von beiden Protagonisten anregende Problemkonstellationen für die Theologie hinterlassen hätte: das Gespräch zwischen Kritischer Theorie und Dekonstruktivismus, zwischen Derrida und Adorno. Hoff lotet die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten dieser Denkfiguren aus, indem er vor allem auf Grenzbestimmungen Bezug nimmt, an denen sich Adorno und Derrida abgearbeitet haben: der *différance* als Begriff der Unabschließbarkeit einer definitiven Sinnbestimmung einerseits und der unmöglich-möglichen Hoffnung angesichts des Grauens historischer Gewalt andererseits. Mit Derrida spitzt Hoff den Begriff der Nichtidentität als Offenheit für das Messianische als „Ereignissingularität“ zu. An dieser Singularität nämlich setzten denn auch christlicher Glaube und Theologie an: an der unmöglichen Notwendigkeit der Auferstehung und der damit aufgetragenen Arbeit, „Glaubensräume als topologische Diskursgeschichte“ zu entfalten.

Sibylle Trawöger tritt mittels einer „Theologie des Lauschens“ dafür ein, Wahrnehmungsphänomene und -prozesse verstärkt in die theologische Reflexion einzubeziehen. Konkretisiert am Materialobjekt der „Stimme“ zeigt sie die Relevanz kulturwissenschaftlicher Theorien, wie der Ästhetik des Performativen und der Posthermeneutik, für dieses Unternehmen auf. Methodisch und inhaltlich können diese auf etablierte theologische Bezugstheorien, wie Kritische Theorie oder Hermeneutik, inspirierend wirken.

Die Impulse der Kritischen Theorie für die Theologie thematisiert *Sektion 3* anhand der Beiträge von *Rudolf Langthaler*, *Edmund Arens*, *Franz Gmainer-Pranzl*, *Axel Bohmeyer* und *Franz Gruber*.

Rudolf Langthaler widmet sich dem ambivalenten Verhältnis der Kritischen Theorie zur Religion, das sich beispielhaft an der Frage der verlorenen Opfer und Hoffnungen der Geschichte manifestiert. Langthaler rollt nochmals den berühmten Briefwechsel zwischen Benjamin und Horkheimer auf, blendet dann aber die Interpretationen von Adorno ein und kommt zu einem aufschlussreichen Befund: Während bekanntlich Horkheimer in seiner Frühphase den Gedanken der rettenden Hoffnung für die Opfer zurückweist, Adorno ihn jedoch bestätigt, nähert sich der späte Horkheimer dem Benjamin'schen Postulat der Rettung an; Adorno dagegen neigt in seinem Spätwerk dazu, die metaphysischen Ideen der Versöhnung

in der ästhetischen Erfahrung aufzuheben. Wie kann man die Opfer in Gott aufbewahrt wissen und zugleich ein gottloses Leben führen? – an dieser Horkheimer'schen Paradoxie fokussiert auch Langthaler die Frage der Philosophie.

Der Beitrag von *Edmund Arens* nimmt Verhältnisbestimmungen des Habermas'schen Denkens zum Themenfeld der Religion und zur Diskursform der wissenschaftlichen Theologie vor. Arens rekonstruiert Habermas' Repliken auf theologische Auseinandersetzungen mit seinem Werk, siedelt die Habermas'sche Rezeption von Theologie zwischen Aneignung und Ausgrenzung an und weist zugleich die Entwicklungs- und Lernfähigkeit von Habermas in diesen Themenfeldern nach. Die Überlegungen münden ein in ein Plädoyer für eine kritische Rezeption vom Habermas' Denken in der Theologie – sowohl in wissenschaftstheoretischer (z. B. bei der Unterscheidung von Geltungsansprüchen) als auch in gesellschaftskritischer Hinsicht (z. B. in Aufweis und Kritik sozialer Missstände).

Die „Phänomenologie des Fremden“, wie sie der Bochumer Philosoph Bernhard Waldenfels vorgelegt hat, formuliert Reserven gegenüber der Habermas'schen Kommunikationstheorie: Deren Verständigungs- und Konsenstheorie eliminiere tendenziell den uneinholbaren Anspruch des Fremden, auf den zu „antworten“ sei, ohne der Fremdheit ihren „Stachel“ zu nehmen. *Franz Gmainer-Pranzl* unternimmt in seinem Beitrag den Versuch, beide Paradigmen, das der *kommunikativen Reziprozität* und das der *alteritätsorientierten Responsivität*, zu vermitteln und theologisch fruchtbar zu machen. Dazu zeigt er philosophisch die (z. T. impliziten) Anschlussmöglichkeiten der Kommunikationstheorie an einen responsorischen Ansatz auf und empfiehlt in theologischer Hinsicht einer auf Habermas fußenden kommunikativen Theologie zugleich einen von Waldenfels inspirierten „responsive turn“.

Wenn sich kritische Theologie durch die philosophisch-geisteswissenschaftliche Strömung der Kritischen Theorie inspirieren lässt, partizipiert sie auch an deren Entwicklungen, Neuorientierungen und Aufbrüchen. Der Beitrag von *Axel Bohmeyer* widmet sich insbesondere der sogenannten dritten Generation der Frankfurter Schule, die vor allem mit dem Namen Axel Honneth verbunden ist. In Abgrenzung zur primär verfahrensethisch orientierten Diskursethik von Habermas dreht sich die Sozialphilosophie Honneths um konkrete Anerkennungsverhältnisse. Aus dieser Inspiration heraus formuliert Bohmeyer eine theologische Option für die Missachteten und nimmt eine anerkennungstheoretische Ortsbestimmung einer kritischen Theologie vor.

Der Beitrag von *Franz Gruber* versucht die prima facie semantische Aporie einer Verbindung von Kritischer Theorie und Dogmatik denkerisch

zu erschließen, indem er einerseits die wissenschaftstheoretische Verarbeitung der Kritischen Theorie in der Theologie aufweist (F. Schupp) und indem er andererseits die theologische Gottesrede sprachpragmatisch (I.U. Dalferth) an die Grenze der Vernunft heranführt. Dass Hoffnung angesichts der Frage der Abgeschlossenheit der Geschichte und ihrer Opfer gedacht werden muss, das verbindet Theologie und Philosophie (in der Tradition Kritischer Theorie), dass sie aber als Erlösung nicht nur geglaubt, sondern auch noch immer (postulatorisch) gedacht werden könnte, ist für Gruber nur möglich, wenn die Kantische Theologie der Hoffnung in die Kritische Theorie neu aufgenommen würde.

Sektion 4 entwickelt schließlich Perspektiven heutiger kritischer und hermeneutischer Theologie angesichts aktueller Problemfelder. Deren Autoren sind *Hanjo Sauer*, *Ansgar Kreutzer*, *Clemens Sedmak* und *Susanne Heine*.

Der Beitrag von *Hanjo Sauer* nimmt seinen Ausgang bei der Verwendung des Begriffs *Fragment* in ausgewählten Theologien des 20. Jahrhunderts (D. Bonhoeffer, H.U. v. Balthasar, F. Schupp); von dort unternimmt der Autor einen Parforceritt durch die historische Entwicklung bzw. Verwendung des Fragments in der europäischen Geistesgeschichte mit ihrer (kurzen) Blüte in der Romantik. Der Theologie kommt die Form des Fragments insofern zu pass, als diese sie an ihr eschatologisches Bewusstsein und an die Unabschließbarkeit theologischen Denkens erinnere und so der Versuchung ihrer Totalisierung wehre.

Der Cultural Turn, der generell in den Geisteswissenschaften zu konstatieren ist, veranlasst *Ansgar Kreutzer* dazu, eine gesellschaftskritisch-politische und eine kulturelle Ausrichtung der gegenwärtigen Theologie zusammenzudenken. Dabei lässt er sich von wesentlichen Erkenntnissen der Kritischen Theorie von Horkheimer/Adorno und ihrer Kulturindustrietheese inspirieren, um deren Impulse theologisch aufzugreifen. Eine kritische Theologie heute verbindet – in Kreutzers Lesart – theoretische Reflexion mit empirischen Untersuchungen, fokussiert kritisch auf Formen ökonomischer Selbstinstrumentalisierung und traut der Populär- und Alltagskultur ein politisch-emanzipatives wie theologisch-inspiratives Potenzial zu.

Clemens Sedmak geht von der Frage aus, wie epistemische Güter zu verstehen und zu verteilen sind. Als „bona“ der Praxis des Erkennens gipfeln sie in der Wahrheit als dem höchsten epistemischen Gut. Sedmak konkretisiert nun diese Thematik an der Frage, welche epistemischen Güter die Armen für die Kirche und die Gesellschaft einbringen. Ausgehend von Papst Franziskus' Plädoyer für eine Kirche der Armen und der biblisch-theologischen Frage nach heilsnotwendigen und -relevanten epistemischen Gü-

tern arbeitet er Eckpunkte einer Güterlehre auf dem Hintergrund der katholischen Soziallehre aus. Die epistemischen Güter der Armen sind Mitgefühl, Nähe, Entäußerung, Entbehrung als Folgen der Armut; also Güter, die eine Kirche der Armen besonders ehrt und so die Kriterien der Orthodoxie schärft. Im Besonderen versteht Sedmak eine Kirche der Armen als Antwort auf Sozialpathologien.

Susanne Heine diagnostiziert eine neuzeitliche ontologische Denkform, die Natur als eine „initiative, selbsttätige Energie ansieht“ und damit zu einem „religiösen Konzept“ erhebt. Heine rekonstruiert diese Denkform idealtypisch und anhand ausgewählter Beispiele von DenkerInnen im Spannungsfeld von Psychologie und Philosophie (Jung, Maslow, Rogers, Kübler-Ross, Josuttis). In Form kritischer Theologie zeigt Heine methodologische Probleme und anthropologische Engführungen der von ihr analysierten Denkform auf und fordert aufgrund ihrer Verbreitung, z. B. in der sogenannten Esoterik, zugleich eine intensivere theologische Auseinandersetzung damit.

Diskursbegegnungen zielen nicht eo ipso darauf ab, Konsense herzustellen. Sehr wohl aber machen die hier veröffentlichten Beiträge deutlich, wie sehr die Diskurstraditionen miteinander verbunden sind und sich bis heute herausfordern. Das Gespräch zwischen Hermeneutik und Kritischer Theorie, zwischen einer Theologie, die von der Hermeneutik und einer die von der Kritischen Theorie inspiriert ist, das auf diesem „Geburtstags-Symposium“ geführt worden ist, zeigte, wie relevant die Themen und Problemstellungen auch Jahrzehnte nach ihrem ersten „Aufblühen“ in der Theologie geblieben sind. Das tatsächlich geführte Gespräch, die Diskurse des dreitägigen Symposiums selbst sind hier nicht wiedergegeben. Präsent bleiben nur die schriftlich festgehaltenen Referate. Sie können und sollen auch in Zukunft und über den TeilnehmerInnenkreis hinaus zum Denken anregen. Das Fehlen und die Abwesenheit des mündlichen Austausches aber zeigen an, dass erst das gesprochene Wort die Texte aus ihrer buchstäblichen Fixierung herausholt. Es ist diese Unverfügbarkeit der Performativität des Gesprächs, die Verstehen und Verdacht in Gang hält.

All jenen, die das Zustandekommen dieses Bandes ermöglicht und unterstützt haben, sei an dieser Stelle herzlich gedankt: den Vortragenden beim „Geburtstags-Symposium“, den studentischen Mitarbeiterinnen am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, Frau Martina Resch und Frau Stephanie Steininger, für die Korrekturlektüre, Herrn Volker Sühs vom Matthias Grünewald Verlag für die Betreuung dieser Publikation sowie den

Sponsoren für die Drucklegung. Ein weiterer Dank gilt Herrn Dr. Josef Kern für die Übersetzung des Beitrags von David Tracy.

Linz, im Mai 2015

Franz Gruber, Ansgar Kreutzer, Andreas Telser

Literaturverzeichnis

- Berger, P.L./Luckmann, Th., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1996 (Abdruck der 5. Aufl. 1977).
- Kreutzer, A./Gruber, F. (Hg.), Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg u. a. 2013.
- Raberger, W., Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft, in: SaThZ 2 (1998) 21–44.
- Raberger, W., Überlegungen zu Horkheimers Satz: „Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir ‚Sinn‘ nennen, aus der Welt, in: Hofer, P. (Hg.), Aufmerksame Solidarität. FS Bischof Maximilian Aichern, Regensburg 2002, 227–242.
- Raberger, W., „der Religion gleichzeitig als Erbe wie als Opponent entgegenzutreten“ (J. Habermas), in: Kreutzer / Gruber (Hg.), Im Dialog, 236–254.
- Tracy, D., Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1981.
- Tracy, D., Notwendigkeit und Ungenügen der Fundamentaltheologie, in: Latourelle, R. (Hg.), Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, Innsbruck-Wien 1985, 38–56.
- Tracy, D., Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993.
- Tracy, D., Religion im öffentlichen Bereich: Öffentliche Theologie, in: Kreutzer/Gruber (Hg.), Im Dialog, 189–207.

I. Werkzeuggeschichtliche Hinführungen und Keynotes

Werkgeschichtliche Einführung zu David Tracy

„[...] you need some people crazy enough around to do [theology].“¹

Andreas Telser

„Im deutschen Sprachraum [...] blieb Tracy zumeist ein Geheimtipp unter Fachkundigen.“² So konnte man es in der Einführung zur bis dato einzig übersetzten Monographie David Tracys lesen.³ Auch wenn Tracy bisweilen Eingang in deutschsprachige Publikationen gefunden hat,⁴ so hat sich Werner Jeanronds Einschätzung von 1992 nicht wesentlich verändert. Es ist zu hoffen, dass die jüngst in Deutsch veröffentlichten Artikel⁵ dazu beitragen, eine breitere Rezeption des vielleicht „einflussreichsten amerikanischen Theologen“⁶ der Gegenwart anzustoßen⁷ – und damit ein Gespräch zu eröffnen, bei dem man den in diesem Gespräch aufkommenden Fragen zu folgen gewillt ist, „wohin sie uns auch führen [mögen; A.T.]“.“⁸ Es ist das von Fragen und einem umfassenden Interesse bestimmte Gespräch (*conversation; dialogue*), das Tracy als Person und als Theologen auszeichnet – ein Gespräch, das allerdings zunehmend vom unfassbaren, globalen Leid sowie der Abwesenheit Gottes darin bestimmt wird.⁹

¹ Gibson, God-obsessed. Tracy bezieht diese ‚Verrücktheit‘ auf das schier unmögliche Unterfangen, das Theologie darstellt (vgl. dazu auch Tracys Beitrag in diesem Band) – und es ist auch ein subtiler Hinweis auf die Fähigkeit zum Humor, die Tracy mit Raberger (vgl. dazu: Sauer / Gruber [Hg.], Lachen) verbindet. Vgl. zur philosophisch sicherlich schwierigen Figur des Unmöglichen: Tracy, God.

² Jeanrond, Einführung, 7.

³ Orig.: Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope.

⁴ Aktuell u. a.: Nutt, Gott, Geschlecht und Leiden; Hoff, Prekäre Identität; sowie knappe Bezugnahmen auf Tracy in diesem Band durch Arens, Gmainer-Pranzl, Hofer, Jeanrond, Kreuzer und Sedmak.

⁵ Vgl. nebst dem Beitrag in diesem Buch: Tracy, Religion im öffentlichen Bereich.

⁶ Jeanrond, Einführung, 7.

⁷ 1986 hat Eugene Kennedy, ausgehend von einem Interview mit David Tracy, ein ausführliches Portrait des Theologen verfasst, das im New York Times Magazine erschienen ist. Darin kommt auch der protestantische Religionshistoriker Martin Marty zu Wort, der über Tracy sagt, dieser sei „the most original of today’s Catholic theologians, and the one with whom other theologians, Catholic and Protestant, have to reckon.“

⁸ Tracy, Theologie als Gespräch, 33.

⁹ Tracys Texte sowie die (zumeist knappen) Einführungen zu seinem Denken (vgl. Jeanrond; Sanks) sprechen bis Mitte der 1990er Jahre zwar von Negativität, doch selten explizit von Leid. Nichtsdestotrotz hat seine Theologie nicht wenige Impulse aus der Neuen Politischen Theologie sowie der Befreiungstheologie aufgenommen. Zur Zuspitzung der Gottesthematik (als *offener Frage*) in Tracys theologischem Werk in Verbindung mit der Leidfrage passt die Einschätzung von Tracys Mentor, *Florence D. Cohalan*, der rückfragte, als er hörte, dass Tracy

1. Biographisches

David Tracy wuchs in Yonkers, im Bundesstadt New York, in einer ethnisch wie religiös bunt gemischten *neighborhood* auf.¹⁰ Sein in der Gewerkschaftsbewegung tätiger Vater las ihm und seinen Brüdern Charles Dickens und Henry Adams vor¹¹ – eine Prägung, die Tracy für die kreativ-kritische In-Beziehung-Setzung von Religion und Kultur (beides stets im Plural!)¹² prädisponieren sollte.

Nach dem Besuch der *Cathedral School* in Manhattan erhielt Tracy im *St. Joseph's Seminary* in Dunwoodie, New York, seine erste philosophische und theologische Bildung, an deren Abschluss eine Arbeit über Søren Kierkegaard stand. Danach folgte der Wechsel nach Rom an die *Gregoriana*, wo Tracy Lizenziat (1964) und Doktorat (1969) erfolgreich abschloss. 1963 wurde er zum Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut, geweiht. Zwischen 1967 und 1969 war Tracy als *lecturer* an der theologischen Fakultät der renommierten *Catholic University of America*, Washington, D.C., tätig.¹³ 1969 erfolgte – zusammen mit dem ebenfalls aus Yonkers gebürtigen und langjährigen Kollegen Bernard McGinn¹⁴ – der Ruf als erster katholischer Theologe an die ursprünglich baptistisch geprägte *University of Chicago*. Bis zu seiner Emeritierung 2006 wirkte Tracy dort. Er war allerdings nicht nur Professor an der *Divinity School*, sondern auch Mitglied der *Committee on Social Thought*¹⁵ sowie – überhaupt als erster Theologe – der *Committee on the Analysis of Ideas and Methods*.¹⁶ Wie sehr die University of Chicago als

im Rahmen der Gifford Lectures über Gott spricht: „For, or against [God; A.T.]?“ (Gibson, God-obsessed)

¹⁰ Die Nichtübersetzung bestimmter US-amerikanischer Wörter erfolgt bewusst; damit soll die Begrenztheit von Übersetzbarkeit angedeutet und an die bleibende Differenz der Sprachen erinnert werden: „Traduttore – tradditore (Jeder Übersetzer ist ein Verräter)“, Tracy, Theologie als Gespräch, 68.

¹¹ Vgl. Kennedy, *Dissenting Voice*.

¹² „I always loved cultural *criticism* [...]“ (ebd.; Hv. A.T.) Tracy hat(te) hier keinesfalls nur Hochkultur im Blick. Die von Kreuzer in diesem Band argumentierte „Konvergenz von (kultur-)hermeneutischer und (gesellschafts-)kritischer Theologie“ lässt sich bei Tracy in der Tat finden (vgl. u. a. Tracy, *African American Thought*).

¹³ Der Grund für Tracys kurze Zeit an der *Catholic University of America* war die kritisch-ablehnende Haltung zu *Humanae vitae*: „So did many theologians, including me and Bernie [McGinn; A.T.] and nineteen other young professors at Catholic University. We were all fired.“ (Tracy, *Tribute*, 42)

¹⁴ Bekannt im deutschsprachigen Raum vor allem durch: *Die Mystik im Abendland*.

¹⁵ In der John U. Nef Committee on Social Thought werden als vormalige Mitglieder u. a. aufgelistet: Hannah Arendt, Saul Bellow, Allan Bloom, John Coetzee, T.S. Eliot, Friederich Hayek, Leszek Kolakowski, Paul Ricoeur, Edward Shils u. a. (<http://socialthought.uchicago.edu/page/about-committee>)

¹⁶ Vgl. Kennedy, *Dissenting Voice*.

Knotenpunkt für natur-, geistes- und sozialwissenschaftliches Denken¹⁷ die theologische und philosophische Reflexion Tracys inspirieren konnte, vermag man zu erahnen, wenn einige seiner einstigen und jetzigen Kolleginnen und Kollegen genannt werden: Langdon Gilkey, Schubert Ogden, Paul Ricoeur, Mircea Eliade, Clifford Geertz, Stephen Toulmin, Wayne Booth, David Grene, Martin Marty, Wendy Doniger, Martha Nussbaum, Jean-Luc Marion sowie jüngst Hans Joas.¹⁸

2. Werkgeschichtliches¹⁹

Bis in die frühen 1990er Jahre ist Tracys Werkgeschichte formal betrachtet *straightforward*, ja, imposant sowie inhaltlich betrachtet außerordentlich anspruchsvoll.²⁰ Die Bezeichnung „Buchsäuer“²¹ legt sich nahe und schafft den Boden für eine beachtliche Produktivität: In 20 Jahren verfasst er sechs Monographien sowie drei weitere mit jeweils einem anderen Autor (John Cobb,²² Robert Grant,²³ Stephen Happel²⁴). Hinzu kommen im gleichen Zeitraum sieben Herausgeberschaften entweder allein oder – vermittelt über seine Tätigkeit am *Board* (Direktionskomitee) der Zeitschrift *Concilium* –

¹⁷ Wissenschaftsgeschichtlich ist das Renommee der *University of Chicago* als durchaus ambivalent zu beurteilen: u. a. ist dort die erste kritische Kernspaltungskettenreaktion gelungen (Enrico Fermi) und dort erhielten auch die später als „Chicago Boys“ bezeichneten (chilenischen) Wirtschaftswissenschaftlern ihre Ausbildung (bei Milton Friedman u. a.).

¹⁸ Mit vielen dieser Kolleginnen und Kollegen hielt Tracy gemeinsame Lehrveranstaltungen ab oder wurde von ihnen in seinem Denken beeinflusst. In seiner Laudatio auf Kollegen B. McGinn (2003) meinte Tracy über die University of Chicago: „And so, thirty-four years later, here we both are—older, perhaps wiser, and *still delighted to be at this special place.*“ (Tracy, Tribute, 42; Hervorhebung A.T.)

¹⁹ Der Anspruch dieser Einführung ist lediglich, einige markante werkgeschichtliche Stationen aufzulisten, ohne sie im Detail argumentativ absichern zu können und schon gar nicht in das überaus komplexe philosophische und theologische Denken Tracys einzuführen – dies bleibt (nicht nur für den deutschsprachigen Raum!) ein Desiderat. Einführungen bieten neben Sanks, Theological Project, Martinez, Confronting, 176–215, und Dorrien, The Making, 412–420.

²⁰ In der Literatur herrscht Einigkeit darüber, dass Tracys Schreib- und Denkstil komplex ist – ein anderes Merkmal, das ihn mit Walter Raberger verbindet (dazu: Gruber, Werkgeschichtliche Einführung). Tracys Lektor beim Continuum-Verlag, Frank Oveis, bringt es auf den Punkt: „[...] one of the toughest writers I have ever edited.“ (Gibson, God-obsessed)

²¹ Die Terminologie ist angelehnt an Formulierungen, die Ansgar Kreuzer verwendetet in: Ders., Bücher saufen. Joseph Komonchak, Tracys Schulkollege und selbst renommierter Theologe, meinte über Tracys Schulzeit: „He read all the time, and he read very widely.“ (Gibson, God-obsessed)

²² Cobb / Tracy, Talking about God.

²³ Grant / Tracy, Short History.

²⁴ Happel / Tracy, Catholic Vision.

zusammen mit Johann Baptist Metz, Hans Küng und dem Chicagoer Religionshistoriker und Buddhismus-Experten Frank E. Reynolds. Schließlich verfasste Tracy in dieser Zeit noch mehr als 130 Artikel²⁵ – bis 2014 sind weitere 70 Artikel dazugekommen, allerdings keine Monographie mehr.²⁶

2.1 Fundamentaltheologische und dogmatische Grundlegung

Es ist für die Entwicklung seines Denkens keinesfalls unerheblich, dass Tracy während des II. Vatikanums in Rom studierte.²⁷ An der *Gregoriana* prägte vor allem der Jesuit Bernard Lonergan Tracys Theologie nachhaltig.²⁸ An der *University of Chicago* fand sich Tracy mit der Lonergan'schen Transzendentaltheologie²⁹ allerdings in einem Wirbelwind³⁰ protestantischen Denkens vor. Die Vielfalt theologischer Perspektiven ruft den methodologisch orientierten Tracy auf den Plan, eine Fundamentaltheologie zu entwerfen, die begründungslogisch tiefer zu schürfen sucht als jene Lonergans³¹ und die der Herausforderung des Pluralismus nicht ausweicht. Relativ zu einem Spektrum damals gängiger theologischer Modelle³² bestimmt Tracy seinen eigenen Entwurf als „revisionistisch“, d. h. als einerseits einer kritisch-korrektiven³³ Lesart der säkularen Moderne sowie andererseits einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens verpflichtet. Allerdings

²⁵ Vgl. das von Stephen Webb zusammengestellte (beinahe vollständige) Literaturverzeichnis der Veröffentlichungen Tracys (zwischen 1968 und 1991), in: Jeanron, *Radical pluralism*, 286–293.

²⁶ Die Zählungen beinhalten weder Rezensionen noch Vorworte.

²⁷ Er selbst kommentiert dies euphorisch: „All in all it was an unusual, perhaps even a unique, time and place to study theology. Everything seemed to change overnight. Moreover, there were some excellent professors at the Gregorian (above all, Bernard Lonergan), and it seemed that every other theologian was in town speaking in the Council: Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Henri de Lubac, Oscar Cullmann, Karl Barth, Albert Outler, and many others.“ (Tracy, *Tribute*, 42) Ähnlich beurteilt dies (aus anglikanischer Perspektive): Dorrien, *The Making*, 412–420.

²⁸ Tracys Dissertation erscheint 1970 mit dem Titel: *The Achievement of Bernard Lonergan*. Darin zeigt Tracy (noch vor der Veröffentlichung von Lonergans wichtigem Werk, *Method in Theology*, 1971) einerseits die Zentralität theologischer Methodologie auf, deutet aber schon die Notwendigkeit an, die Fundamentaltheologie über Lonergan hinauszutreiben.

²⁹ Für einen knappen Blick auf Parallelen und Unterschiede zwischen Lonergan und Rahner vgl. u. a. Martinez, *Confronting*, 178–180.

³⁰ Dies ist eine Anspielung auf Langdon Gilkeys *Naming the Whirlwind*, 1969, das Maßstäbe in der protestantischen Theologie setzte.

³¹ Vgl. Tracy, *Lonergan's Foundational Theology*.

³² Die Modelle lassen sich nicht einfach übersetzen, daher im Original: „orthodox theology“, „liberal theology“, „neo-orthodox theology“, „radical theology“ und „revisionist theology.“ (vgl. Tracy, *Blessed Rage*, 22–34)

³³ So meine Übertragung von *revisionist*.

konkretisiert Tracy die Moderne³⁴ insofern, als er von menschlichen Erfahrungen und Sprache (in dieser Moderne) ausgeht, die im Kontext von Alltag, Wissenschaft und ethischen Fragen immer (auch) an Grenzen stoßen, an denen zugleich eine mögliche Entgrenzung (im Sinne einer Überschreitung)³⁵ statthaben *kann* – dies bezeichnet Tracy als *religiöse Dimension* und meint damit gerade keinen religiösen „Sonderbereich“.³⁶ Damit lässt sich auch Tracys kritische Erweiterung der Tillich'schen³⁷ Korrelation verstehen: nicht nur die christlichen Texte und Symbole, sondern desgleichen die Erfahrungen und die Sprache der Menschen gelten der Theologie als Quelle.³⁸ Auf diese Weise – philosophisch bearbeitet mittels einer Verzahnung von phänomenologischer und transzendentaler Methode³⁹ – kann Fundamentaltheologie (als Diskurs, der an Grenzerfahrungen ansetzt und daraus Gründe für die Vernünftigkeit des Glaubens ableitet) einen öffentlichen Geltungsanspruch erheben.⁴⁰ Ähnliches hat allerdings, zumindest ansatzweise, schon John Courtney Murrays „public philosophy“ zu leisten beansprucht⁴¹ – der eigentliche Lackmustest für eine Theologie, die (immer auch) als öffentlicher Diskurs verstanden sein möchte, ist allerdings die Dogmatik, die sich einer *partikularen* Konfessionstradition verpflichtet

³⁴ Terminologisch führt Tracy schon in diesem Frühwerk die Begrifflichkeit postmodern ein, ohne damit das „Projekt der Moderne“ (J. Habermas) als erfüllt oder gar überwunden zu sehen. Freilich, einer aufgeschlosseneren Rezeption Tracys in der deutschsprachigen Theologie stand und steht die Verwendung des Begriffs „postmodern“ eher im Weg, vgl. u. a. Wendel, Postmoderne.

³⁵ Hier lassen sich gewisse Nähen zu dem bestimmen, was Hans Joas als Selbsttranszendenz bezeichnet hat: „[...] im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst.“ (Joas, Religion, 17) In *Blessed Rage for Order* (106) spricht Tracy u. a. von ekstatischen Erfahrungen, die uns an Grenzen führen (limit-to), an denen eine Entgrenzung (limit-of) auf etwas passieren kann, das religiöse Menschen als Gnade o. ä. bezeichnen.

³⁶ Kritisch dazu u. a.: Lindbeck, Christliche Lehre. Wichtige Aspekte der Auseinandersetzung zwischen Tracy und Lindbeck vor dem Hintergrund deutschsprachiger Fundamentaltheologie werden exzellent dargestellt von: Eckerstorfer, Kirche, bes. 253–289.

³⁷ Paul Tillich war von 1962–65 an der University of Chicago. Tillichs Schüler und Assistent (an der Harvard Divinity School) war Langdon Gilkey, einer von Tracys Kollegen.

³⁸ Formuliert als *erste* These in *Blessed Rage for Order*, 43: „The two principle sources for theology are Christian texts and common human experience and language.“ Erst ab 1981 verwendet Tracy – mit Bezug auf seine Korrelationsmethode – die Formulierung: „*mutually critical correlation*“ (Tracy, *Analogical Imagination*, 433; Hervorhebung A.T.).

³⁹ In den 1970-er und 1980-er Jahren rezipierte Tracy kritisch die prozesstheologischen Entwürfe von John Cobb u. a.

⁴⁰ Biographisch wird Tracys Interesse an einer öffentlichen Theologie eingeordnet von: Casarella, *Public Reason*, 59–66.

⁴¹ Vgl. Hollenbach, *Public Theology*; Komonchak, John Courtney Murray.

weiß.⁴² Unter dem Titel: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* legte Tracy 1981 eine solche vor. Den theologischen, primär im akademischen Setting vorfindlichen Pluralismus (Fundamentaltheologie) weitet Tracy nun auf den gesamtgesellschaftlich-kulturellen aus.⁴³ Denn Theologie wird von Theologinnen und Theologen betrieben, die sozialisatorisch nicht anders können, als immer zugleich auf mindestens drei öffentliche Foren (die intern ausdifferenzierte Gesellschaft, die Universität mit Theologie als akademischer Disziplin sowie die Kirche, verstanden als zugleich theologische und soziologische Wirklichkeit) mit deren je spezifischen Plausibilitätsstrukturen⁴⁴ bezogen zu sein.⁴⁵ Allerdings muss die Theologie ihre öffentliche Ausrichtung zu begründen in der Lage sein, nicht zuletzt deshalb, weil die „Welt“ (theologisch verstanden) in all ihren Öffentlichkeiten (soziologisch gesprochen) von Ambiguität durchzogen ist.⁴⁶ Finden sich zwar in der Hl. Schrift (nicht zuletzt kontextbedingt) weltverneinende *und* -bejahende Linien, so ist für Tracy der universale Heilswillen Gottes dennoch klar erkennbar. Damit lässt sich – eschatologisch gesprochen – der ambivalenten Welt zustimmen: „a confident hope for a future clear recognition of God, a hope for a vision of the whole beyond present ambiguity and brokenness is disclosed to Christians in that prophetic illumination named Jesus Christ.“⁴⁷

⁴² Am Ende seiner Fundamentaltheologie markiert Tracy bereits die neue Herausforderung, nämlich ein „adequate model for a contemporary Christian systematics“ zu entwickeln. (Tracy, *Blessed Rage*, 250, Fn. 1)

⁴³ Setzt man die eigene (christliche) Identität einer pluralen Gesellschaft kenotisch aus (vgl. Kreuzer, *Dynamisch*), wird die Sorge postliberaler Theologie nachvollziehbar „that Enlightenment rationalism and liberalism will silence the distinctive voice of Christianity in any conversation.“ (Sanks, *Theological Project*, 725) Diese Sorge nimmt Miroslav Volf ernst und stellt sich doch der Herausforderung, die Gesellschaft als Christ transformierend zu durchwirken (vgl. Volf, *Public Faith*, 77–97).

⁴⁴ Hier beruft sich Tracy auf die Tradition der Wissenssoziologie, um damit die Wahrnehmung „of the need to understand the social realities (as publics) actually operative in different theologies“ zu fördern. (Tracy, *Analogical Imagination*, 32, Fn. 1)

⁴⁵ Diese Bezogenheit schließt (liberalische) Kritik an bestimmten Öffentlichkeiten nicht aus, sondern ein. Auch die (bewusste) Nichtbeachtung einer der drei öffentlichen Bereiche – etwa mit dem Hinweis, diese seien theologisch nicht relevant – vermag das Argument der grundlegenden Bezogenheit von Theologinnen und Theologen auf alle drei Öffentlichkeiten nicht auszuhebeln. Die Notwendigkeit, Tracys Öffentlichkeitsverständnis aus sozialwissenschaftlicher Perspektive zu aktualisieren, kann hier nur angemerkt werden. Vorschläge dazu bieten u. a. Casarella, *Public Reason*; Arens, *Kritisch*.

⁴⁶ Vgl. Tracy, *Analogical Imagination*, 47–54.

⁴⁷ Tracy, *Analogical Imagination*, 54.

Wird bei der Rede vom Heilswillen Gottes die Bestimmung *universal* verwendet, so lässt sich dies soziologisch als *öffentlich* wiedergeben.⁴⁸ In der jüdisch-christlichen, aber auch der muslimischen Theologie wurde die Wirklichkeit Gottes nie als privat gedacht,⁴⁹ obgleich dies in weltanschaulich pluralen Gesellschaften zu bisweilen enormen Spannungen im öffentlichen Bereich geführt hat und noch führt.⁵⁰ Kann es gelingen, die Partikularität religiöser Traditionen (im Christentum vielfach als Dogmatiken entwickelt), in die Ansprüche auf Bedeutung und Wahrheit verwoben sind, mit der in öffentlichen Foren anzutreffenden Pluralität zu vermitteln und, falls ja, wie? Eine solche Vermittlung wäre nur unter Wahrung der Freiheit des Individuums möglich – ein Gut, das staatlicherseits in Form von Religionsfreiheit geschützt wird und für das Verständnis des christlichen Glaubens⁵¹ (verstärkt durch das II. Vatikanum)⁵² unverzichtbar ist. Tracy sieht diese Vermittlungsmöglichkeit in einer adaptierten Form dessen, was Hans-Georg Gadamer das Klassische genannt hat.⁵³ Auch wenn Hermeneutik für Tracy bereits in *Blessed Rage for Order* bedeutsam war, sie sollte Tracy von nun an noch intensiver beschäftigen.⁵⁴ Es geht beim Klassiker in Kunst und Religion⁵⁵ um das, was er in den Rezipientinnen und Rezipienten *auszulösen* vermag. Das setzt ein Selbstverständnis voraus, bei dem das Individuum nicht alles unter Kontrolle haben darf: „We all find ourselves compelled both to recognize and on occasion to articulate our reasons for the recognition that certain expressions of the human spirit so disclose a compelling truth about our lives that we cannot deny them some kind of normative status. Thus do we name these expressions, and these alone, ‚classics‘.“⁵⁶ Aus Sicht Tracys eignet dem Klassiker die besondere Qualität, die Entstehungsparti-

⁴⁸ Im Hintergrund steht hier Tracys Versuch, die zwei unterschiedlichen, nicht aufeinander reduzierbaren Perspektiven von Theologie und Soziologie dennoch kritisch zu vermitteln; vgl. Tracy, *Analogical Imagination*, 24.

⁴⁹ Vgl. Tracy, *God*.

⁵⁰ Diesen Spannungen möchte Tracy gerade nicht ausweichen: Religion und Theologie in die Privatheit zu verbannen, würde auch den für demokratische Staaten wichtigen Pluralismus unterminieren. Vgl. dazu auch: Taylor, *Neubestimmung*.

⁵¹ Vgl. Böttigheimer, *Glauben*, 173–175.

⁵² Vgl. u. a. DH 10; vgl. Siebenrock, *Kommentar*, 187 f.

⁵³ Vgl. Gadamer, *Wahrheit*, 290–295: „Das Beispiel des Klassischen.“

⁵⁴ Wie im vorliegenden Beitrag von Tracy sehr deutlich wird, ist die Hermeneutik jener Ort, an dem für ihn die Kritische Theorie unverzichtbar ist; dabei fasst Tracy den Begriff weiter, als er üblicherweise gefasst wird. Vgl. auch: Tracy, *Religion*, 201–207.

⁵⁵ Da Tracy Kunst und Religion als *Analogate* bezeichnet und behandelt (Tracy, *Analogical Imagination*, bes. 107–115), ließen sich interessante Bezüge (und Differenzen) zu dem ausmachen, was Sibylle Trawöger in ihrem Beitrag über „Posthermeneutische Impulse für eine Theologie des Lauschens“ ausführt.

⁵⁶ Tracy, *Analogical Imagination*, 108.

kularität (in einer bestimmten Zeit, einem bestimmten sozialen und kulturellen Kontext) mit einer *potentiell* universalen Rezipierbarkeit verbinden zu können. Klassiker sind in dem Sinn zeitlos, als sie immer an der Zeit sind, wenn man ihnen Zeit gewährt, auf dass sie – mittels einer Interpretation, die als Gespräch zu denken ist,⁵⁷ bei dem die Fragen vorrangig sind – ihre Wirkung entfalten können.⁵⁸ Der Bedeutungsüberschuss⁵⁹ religiöser Klassiker (in Form von Texten, Symbolen, Personen, etc.) spreizt sich nicht gegen gesellschaftlich-kulturelle Vielfalt, im Gegenteil, er befördert sie; so können selbst nicht- oder andersreligiöse Menschen⁶⁰ in ihnen bleibende Bedeutung, ja Wahrheit⁶¹ erkennen und dadurch ihren *öffentlichen* Status bestätigen.⁶²

In seiner Dogmatik bleibt Tracy methodologisch einer wechselseitig kritischen Korrelation treu:⁶³ die konkrete In-Beziehung-Setzung von „Tradition“ und „Situation“ ist dabei ein höchst anspruchsvolles – und im

⁵⁷ Der deutsche Titel „Theologie als Gespräch“ (orig.: Plurality and Ambiguity) trifft demnach Methode und Anliegen der Tracy’schen Theologie sehr gut.

⁵⁸ Wie bei Tracys Ausführungen auch in diesem Band deutlich wird, gibt er (*mit* Gadamer) der Hermeneutik der Wiedergewinnung zwar den Vorrang, unterstreicht aber (*gegen* Gadamer, bzw. ohne dass Gadamer dies bewusst intendiert, aber doch – in Tracys Lesart des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ – impliziert!) die Unverzichtbarkeit kritischer Theorien, also einer Hermeneutik des Verdachts.

⁵⁹ Vgl. Ricoeur, Interpretation Theory. Während mit *The Analogical Imagination* Hans-Georg Gadamer (mit dessen „Beispiel des Klassischen“) eine zentrale Bedeutung für die Tracy’sche Hermeneutik gewinnt, bleibt Paul Ricoeur Tracys zentraler, wenn nicht alleiniger Anwalt für die Hermeneutik des Verdachts.

⁶⁰ Tracy hebt aus christlicher Sicht sowie im Kontext des interreligiösen Gesprächs Bedeutung und Mehrwert religiöser Klassiker anderer Traditionen hervor, vgl. Tracy, *Western Hermeneutics*.

⁶¹ Über Gadamer vermittelt macht sich Tracy Heideggers Wahrheitsverständnis zu eigen (vgl. Heidegger, *Ursprung*), wenn er mit Bezug auf Klassiker etwa formuliert: „[...] what we mean in naming certain texts, events, images, rituals, symbols and persons ‚classics‘ is that here we recognize nothing less than the *disclosure* of a reality we cannot but name truth.“ (Tracy, *Analogical Imagination*, 108)

⁶² J. Habermas’ Überlegungen dazu sind hinreichend bekannt; vgl. in diesem Band vor allem: Arens, Was die Theologie von Habermas zu erwarten hat. In einer Diskussion mit C. Taylor (in *New York City 2009*) meinte Habermas (mit Bezug auf das, was in Tracys Terminologie als Klassiker in Form einer Person gelten könnte): „Wenn man Martin Luther King Jr. zuhört, spielt es keine Rolle, ob man säkular ist oder nicht. Man versteht, was er meint.“ (Habermas, *Diskussion*, 95)

⁶³ Sowohl in *Blessed Rage for Order* als auch in *The Analogical Imagination* entwirft Tracy im jeweils ersten Teil eine fundamentaltheologische bzw. dogmatische Methodologie, die er dann im zweiten Teil konkretisiert. Man könnte also Tracys Methodologie(n) für grundsätzlich solide erachten, aber seine Konkretisierungen (als Interpretationen) für unangemessen oder einseitig erachten. Der überwiegende Teil der Kritik (und Rezeption) richtet sich allerdings auf Tracys Methodologie, zumal es wenige so detailliert durchdachte gibt.

Ausgang – offenes Unterfangen.⁶⁴ Zur durchwegs euphorischen Rezeption von *The Analogical Imagination* in den USA gehört eine Kritik,⁶⁵ welche die (standortbedingten?) blinden Flecken der Tracy'schen Interpretation der gegenwärtigen Situation⁶⁶ offenbaren und auf eine Antwort drängen.⁶⁷

Die Fähigkeit, theologischen wie kulturellen Pluralismus bei aller unverzichtbaren Kritik positiv verarbeiten zu können, hat Tracy einerseits methodologisch über eine je zu aktualisierende Hermeneutik⁶⁸ verstehbar zu machen versucht – und er hat diese Fähigkeit andererseits einer weit in die Tradition⁶⁹ zurückreichenden Form theologischer Weltwahrnehmung⁷⁰ zugeordnet, die er als analoge Vorstellungskraft⁷¹ bezeichnet. Analoge (Manifestations-) und dialektische (Proklamations-)Modelle können zwar unterschieden,⁷² nicht aber getrennt werden: sie sind bleibend und wechselseitig aufeinander bezogen, obgleich aus Sicht Tracys die analoge Vorstellungskraft die Basis dafür bildet. Ausgehend von diesem Grundraster (analog / dialektisch) hat Tracy Entwicklungsverläufe der *Generalisierung* bzw. *Intensivierung* (in der Theologiegeschichte)⁷³ auszumachen vermocht, welche ihm bis heute bei der Bestimmung seines Bemühens um angemessene Formen der Gottesbezeichnung dienlich sind.⁷⁴

⁶⁴ Kritikerinnen und Kritikern der Korrelation hält Tracy dessen je offenen Ausgang sowie ein mögliches Spektrum solcher Korrelationen entgegen, das von (analoger) Übereinstimmung, über Unvereinbarkeit und Konfrontation bis hin zu Transformation reichen kann.

⁶⁵ Vgl. u. a. Sanks, *Theological Project, 722–727*: neben der bereits erwähnten (teils auch berechtigten) Kritik vonseiten der sog. „postliberal theology“ (G. Lindbeck u. a.) gibt es auch partielle Kritik an seiner Hermeneutik (durch seinen vormaligen Schüler W. Jeanron; vgl. dazu: Jeanron, *Text und Interpretation*).

⁶⁶ Vgl. Kapitel 8 von *The Analogical Imagination*: „The Situation: The Emergence of the Uncanny“ (mit Bezugnahme auf Freuds Rede vom Unheimlichen).

⁶⁷ Dem nicht zu leugnenden hermeneutischen Überhang gegenüber einer transformativen Praxis wollte Tracy aus eben diesem Grund eine Praktische Theologie folgen lassen, zu der es allerdings nicht gekommen ist. In Reaktion auf diese Kritik meint Tracy: „There is no revelation without salvation. There is no theological theory without praxis. There need be no hermeneutics without pragmatics.“ (Tracy, *Uneasy Alliance*, 569)

⁶⁸ Davon, dass Tracys Rezeption der philosophischen Hermeneutik nicht bei Gadamer endet, sondern – im Gespräch – weitergedacht werden muss, zeugt Tracys (wenig theologisches) Buch *Theologie als Gespräch*.

⁶⁹ Die Rede von *der* Tradition soll nicht ihre Vielgestaltigkeit als Traditionen verdecken.

⁷⁰ Die Bezeichnung „Wahrnehmung“ greift insofern zu kurz, als in diese Haltungen und – mehr noch – Möglichkeiten eingelassen sind.

⁷¹ Die Übersetzung von „imagination“ ist schwierig, weil im Englischen mehr mitschwingt als im dt. Wort der „Vorstellungskraft“.

⁷² Diese Überlegungen gehen zurück auf: Ricœur, *Manifestation*.

⁷³ Vgl. Tracy, *Analogical Imagination*, bes. 376–389.

⁷⁴ Vgl. u. a. Tracy, *Re-Naming of God*.