

Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys

⇒ 1 Öffentliche Theologie: ein römisch-katholisches Oxymoron?¹

Die Anzahl der Publikationen römisch-katholischer, deutschsprachiger Theologinnen und Theologen, in denen die Begrifflichkeit Öffentliche Theologie in einem substantielleren Sinn verwendet wird, ist sehr

überschaubar.² Sieht man vom Gebrauch der Begrifflichkeit ab, existiert katholischerseits sehr wohl ein reges Interesse am Verhältnis von Religion und (zivilgesellschaftlicher) Öffentlichkeit (vgl. u.a. Könemann; Wendel; Breul 2016; Kreuzer 2017b) sowie an der Frage, welche Aufgabe bzw. Verantwortung der Theologie in der Öffentlichkeit jenseits der kirchlichen zukommt (vgl. u.a. Kirschner 2018; Werner 2014). Insofern tut es not, die konfessionsbedingten Hintergründe im Wortgebrauch etwas zu erhellen. Dies könnte entweder anhand der Entstehungsgeschichte Öffentlicher Theologie geschehen,³ oder

Andreas Telser, geb. 1966 in Innsbruck, Dr. theol., Studien der Pädagogik, Kommunikationswissenschaft und Theologie in Innsbruck, Boston, Chicago und Linz, Assistenzprofessor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Privatuniversität Linz.

Neuere Veröffentlichungen: Habermas und die Öffentliche Theologie, in: Gruber, Franz; Viertbauer, Klaus (Hg.): Habermas und die Religion, Darmstadt: WBG, ²2019, 200-214; Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys, Innsbruck u.a.: Tyrolia, 2016; Öffentliche Theologie im Gespräch mit R. Jaeggis *Kritik von Lebensformen*, in: Schotte, Dieter; Eberlein-Braun, Katharina (Hg.): Gelingen und Misslingen religiöser Praxis. Auseinandersetzungen mit Rahel Jaeggis *Kritik von Lebensformen*, Münster u.a.: LIT Verlag 2019 (im Erscheinen).

GND: 1080878475

DOI: 10.18156/eug-1-2019-art-4

(1) »Even though originating in a Protestant Christian field of discourse, Public Theology as an academic endeavor aims at an horizon encompassing ecumenical, interreligious and other perspectives on comprehensive worldviews«, so das *Mission Statement* des Berlin »Institute for Public Theology«. (<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/institute/bipt>)

(2) Vgl. u.a. Arens 2016; Blanc 2017; Miggelbrink 2014; Telser 2019a, 2016. Etwas anders gelagert ist die Situation – nicht zuletzt aufgrund der unter 1.1 erwähnten Hintergründe – in den Niederlanden, Belgien, der UK und den USA. Vgl. für Europa besonders die Publikationen von Erik Borgman, Stephan van Erp u.a.

(3) Aus unterschiedlichen Konfessionsperspektiven beleuchtet von Blanc 2017; Höhne 2015; Telser 2016.

aber man wendet sich den jeweiligen Fächeraufteilungen innerhalb der Theologie zu, um darin konfessionsbedingte Schwerpunktsetzungen zu entdecken. Dies kann hier nur holzschnittartig unternommen werden, bildet aber den Hintergrund dafür, in den Konturen Öffentlicher Theologie bei David Tracy einen interessanten konfessionsspezifischen und ökumenischen Vorschlag erkennen zu können, der nicht zuletzt mit dessen Biographie und Ort des Wirkens zusammenhängt (vgl. Telser 2015).

Bei aller Diversität der Auf- bzw. Zuteilung der theologischen Fächer werden in der Katholischen Theologie fundamentaltheologische und dogmatische Fragestellungen in der Regel nicht mit sozialetischen zusammengespannt⁴ – die Sozialethik (auch als Christliche Gesellschaftslehre oder Christliche Sozialwissenschaften bezeichnet) kann der Praktischen Theologie zugeordnet sein. Ist im katholischen Kontext die Rede von Systematischer Theologie, kann sie nebst Fundamentaltheologie und Dogmatik auch die Moralthologie einschließen. In der Fächeraufteilung der Evangelischen Theologie umfasst die Systematische Theologie⁵ die theologische Ethik unter Einschluss der Sozialethik. Ungeachtet der Unterschiede, die standortspezifisch sein oder mit der inneren Ausdifferenzierung zu tun haben können, lassen die konfessionsspezifischen Fächeraufteilungen Rückschlüsse auf das Rezeptionspotential Öffentlicher Theologie zu. An einer möglichen Definition Öffentlicher Theologie, wie sie etwa Florian Höhne vorschlägt, lässt sich das veranschaulichen:

Öffentliche Theologie ist die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden (Höhne 2015, 36).

Katholischerseits würden sich bei dieser Definition die Sozialethikerinnen und -ethiker nur bedingt zuständig fühlen. Wenn Fundamentaltheologinnen und -theologen sich dadurch angesprochen fühlen, dann verstehen sie sich zumeist als in einer (bisweilen losen) Verbin-

(4) Das bedeutet freilich nicht, katholische Fundamentaltheologien oder Dogmatiken würden gesellschaftliche Implikationen außer Acht lassen – ganz im Gegenteil; vgl. u.a. Kreutzer 2017a.

(5) Die Fundamentaltheologie wird in der Evangelischen Theologie bisweilen als Reflexion der Erkenntnisvoraussetzungen und insofern als Prolegomena der Dogmatik verstanden.

dungslinie mit den Anliegen der Neuen Politischen Theologie oder diverser Befreiungstheologien stehend, sehen sich allerdings mit der Schwierigkeit konfrontiert, diese Anliegen nahe an gesellschaftliche Praxen heranzuführen (vgl. Große Kracht 1997). Am ausdrücklichsten hat bisher Edmund Arens das Anliegen einer Öffentlichen Theologie im römisch-katholischen Kontext vertreten (2009, 2011, 2012, 2016), wohl auch deshalb, weil in Arens' Schaffen sowohl die von Johann Baptist Metz angestoßene Politische Theologie wie auch die Öffentliche Theologie David Tracys (vgl. Arens 2015) zusammenkommen und dies zugleich in reger Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas geschieht (vgl. Arens 2019).

⇒ 1.1 Staats- und politiktheoretische bzw. geschichtliche Hintergründe⁶

Während sich in den tendenziell noch immer religionsfreundliche(re)n USA im Kontext einer republikanischen Tradition und deren Erschütterungen in den 1960er Jahren eine *public theology* zu entwickeln beginnt, reagiert in eben diesem Zeitraum die deutschsprachige Theologie (evangelisch wie protestantisch) auf die gesellschaftlichen Nachwirkungen eines zum Totalitarismus mutierten Staates. Mindestens zwei Aspekte fallen in diesem Zusammenhang auf: einerseits die quasi Nicht-Rezeption der Neuen Politischen Theologie in den USA (trotz einschlägiger Publikationen und bedeutender Personen; vgl. u.a. Rouner 1986) und vice versa; andererseits die US-amerikanische, geschichtsbedingte und sich durchhaltende *Staats-skepsis* jenseits des Atlantiks sowie das – trotz der Erfahrungen mit dem NS-Regime! – überraschende *Staatsvertrauen* diesseits des Atlantiks. Damit hängen in weiterer Folge auch die Entwicklungsmöglichkeit, Bedeutung und Bewertung von Zivilgesellschaft zusammen. An der Entwicklung Robert N. Bellahs kann abgelesen werden, wie im Austausch mit der Theologie das (vielfach missverstandene) Anliegen der *civil religion* im Kontext einer bedeutsamen *civil society* zur *public religion* wurde (vgl. Arens 2010). Mit der Rezeption José Casanovas in den 1990er Jahren, der mit den Verhältnissen ›hüben wie drüben‹ vertraut ist, taucht die Begrifflichkeit Öffentliche Religion vornehmlich im Kontext der deutschsprachigen Sozialethik auf und gewinnt vor

(6) Versucht man, wie ich es hier anlege, große Linien zu ziehen, so ist dies ohne komplexitätsreduzierende Verallgemeinerungen schlichtweg unmöglich. Details und Widersprüchlichkeiten müssen außen vor bleiben. Teile des hier nur Angedeuteten kommen ausführlicher zur Sprache in Telser 2016, 16-46.

dem Hintergrund starker Säkularisierung eine eigenständige Bedeutung, zumal die Privatisierung von Religion mit europäischen Trennungsmodellen sehr viel kompatibler ist als mit der *wall of separation*, die hingegen für religionsgeschwängerte politische Rede durchlässig ist.

⇒ 1.2 Theologische Hintergrundannahmen

Christliche Sozialethik und Öffentliche Theologie liegen zwar dem Ansprache nach durchaus nahe (vgl. Blanc 2017, 81), wie dies nicht nur die ökumenische Herausgeberschaft dieser Ausgabe, sondern auch der Zeitschrift insgesamt belegt, unterscheiden sich aber ›konfessionsgemäß‹ in ihren theologischen Tiefengrammatiken. Diese können und müssen hier nicht erschlossen werden, allerdings lassen sich in den hier freizulegenden Konturen der Öffentlichen Theologie David Tracys Anregungen finden, welche die *theologischen* Akzentuierungen in Christlicher Sozialethik und Öffentlicher Theologie vielleicht besser verstehen lassen, zumal Tracys Bemühen um ein Theologieverständnis als öffentliche Rede quasi am Schnittpunkt dieser beiden beginnt. Dies gilt es knapp zu erläutern.

Tracy hatte 1969 als erster römisch-katholischer Theologe an der aus einer baptistischen Universität hervorgegangenen University of Chicago einerseits studienbedingt (Gregoriana) das II. Vatikanische Konzil als Ereignis ›hinter sich‹ andererseits renommierte protestantische Theologen sowie Philosophen ›vor sich‹.⁷ Martin Marty hatte in den frühen 1970er Jahren die Terminologie *public theology* eingeführt, um den theologischen Diskurs aus den Sackgassen der civil-religion-Debatte herauszuführen (vgl. Telser 2016, 30-35). Katholischerseits hatte das Konzil vor allem aufgrund der Bedeutung John Courtney Murrays für die Entwicklung von *Dignitatis humanae* in der Sozialethik die Frage nach einer *public theology* aufgeworfen, die über Murrays Verwendung einer *public philosophy* hinausgehen würde. Die Frage, ob eine christliche Sicht der gerechten Gesellschaft angemessen mit den Mitteln einer öffentlichen Philosophie zum Ausdruck gebracht werden kann, müsse letztlich seitens einer »fundamental political theology« entschieden werden, so David Hollenbach (1979, 514). Während Murray die Autonomie des säkularen Bereichs durch eine *public theology* gefährdet sieht, drängt die damals junge Generation katholischer Sozialethiker darauf, die Kategorie des Naturrechts theologisch

(7) Die Verwendung ausschließlich männlicher Formen entspricht den historischen Gegebenheiten.

›anzureichern‹, mindestens was die Notwendigkeit einer fundamentaltheologischen Reflexion angeht. Im Hintergrund steht auch hier nebst den theologischen Fragen die Erfahrung des US-amerikanischen Katholizismus, der sich in den 1960er Jahren vom *underdog* in die gestaltende Mittelschicht bewegte – bestärkt durch die endlich vollzogene Anerkennung der Religionsfreiheit am Konzil sowie durch den ersten katholischen Präsidenten.

⇒ 2 David Tracy: *all theology is public discourse*

Innerhalb von nur sechs Jahren – zwischen 1975 und 1981 – veröffentlichte Tracy sowohl eine Fundamentaltheologie als auch eine Dogmatik, deren Rezeption mindestens im angloamerikanischen Raum bis heute andauert.⁸ Beide Werke kreisen um Fragen der Öffentlichkeit theologischer Rede im Kontext des konfessionellen wie des weltanschaulichen Pluralismus. Während eine religionsphilosophisch aufgezoogene Fundamentaltheologie noch als »Vorposten der Theologie« (Möhring-Hesse 2013, 90) gelten kann, erscheint dies im Rahmen einer Dogmatik als schwierig. Die Partikularität historischer bedingter und konfessionsspezifisch gewordener Glaubensüberzeugungen steht in Spannung zu anderen Überzeugungen im Kontext pluralistischer Gesellschaften. Die Trennung von Staat und Religion impliziert für viele, Religionen aus dem öffentlichen Bereich herauszuhalten (vgl. u.a. Casanova 2009, 7-30). »The contemporary plural world means that no one can presume that the claims of one's particular tradition will be compelling in and of themselves when others engage them (Okey 2018, Kapitel 1 [kindle edition]).« Werden bei der Rede von ›Traditionen‹ diese nicht ausschließlich als religiöse gedacht, sondern sind – mithilfe von Wissenssoziologie und postkolonialer Theorie (vgl. Telser 2019b) – die diskursiven Entstehungsbedingungen von traditioneingelagertem Wissen mit im Blick, dann wird deutlich, dass Religion nur innerhalb eines bestimmten Paradigmas *das Problem* für den öffentlichen Raum darstellt (vgl. Maclure; Taylor 2011, 17-68); um nicht missverstanden zu werden, ein anspruchsvolles Konzept von Öffentlichkeit schließt Kritik, selbstverständlich auch

(8) Ein Blick in die *Religion Database* der American Theological Library Association (ATLA), den *Index Theologicus* oder den *Index Religiosus* stellt dies eindrücklich unter Beweis. Die Bedeutsamkeit von Tracys grundlegenden Ausführungen zur Theologie als öffentlicher Diskurs spiegeln sich nicht zuletzt in aktuellen Publikationen wider: u.a. Jacobsen 2012; Peters 2018.

der Religion, ein und gerade nicht aus. Insofern ist Religion *ein* Testfall unter anderen für Konzeptionen von Öffentlichkeit.

⇒ 2.1 Entwicklungslinien

Bei der fundamentaltheologischen Bearbeitung der Pluralismus-Problematik geht Tracy noch, wie Steven Okey überzeugend darlegt (vgl. Okey 2018, Kapitel 1 [kindle edition]), *implizit* von zwei Öffentlichkeiten aus – Kirche sowie die Akademie als Ort der Wissenschaft –, zu deren jeweiligen Rationalitäten bzw. Plausibilitätsstrukturen die Theologin entsprechend bestimmter theologischer Optionen oder Modelle unterschiedliche Loyalitäten ausprägt (Tracy 1975, 22-42). Tracys (ins Deutsche schwer zu übersetzende) »revisionist«-Theologie ordnet die kirchlich-traditions-gesättigte Öffentlichkeit der akademisch-wissenschaftlichen jedenfalls nicht automatisch vor. Angelegt scheint hier bereits die Frage danach zu sein, ob und wie Theologie in der Gesellschaft als solcher (Kirche und Akademie sind ja bereits Teilbereiche eben dieser) öffentlich sein kann.

In seinem weit umfangreicheren dogmatischen Entwurf⁹ geht Tracy davon aus, die Öffentlichkeiten (*publics*), auf welche die Theologin – ob bewusst oder unbewusst – immer schon Bezug nimmt, *soziologisch* verstehen zu müssen, um in weiterer Folge den Geltungsanspruch: »*all theology is public discourse*« (Tracy 1991, 3) auch theologisch-argumentativ einzulösen. Auch wenn Tracy nicht immer genannt wird (vgl. Krieger 2017), seine Unterscheidung in drei für die Theologin relevante Öffentlichkeiten – Gesellschaft, Akademie (Wissenschaft) und Kirche – hat breite Rezeption gefunden. Dieser Unterscheidung liegt die wissenssoziologische Einsicht zu Grunde, wonach in unterschiedlichen Öffentlichkeiten unterscheidbare Plausibilitätsstrukturen wirksam sind, die nicht von ungefähr mit bestimmten theologischen Fachbereichen korrelieren (können).¹⁰

Für die Möglichkeit von Öffentlichen Theologien, also – *minimaliter* – von Theologien, die den Anspruch, öffentlicher (und nicht bloß partikular-privater) Diskurs zu sein, auch argumentativ einzulösen vermögen, ist Tracys Binnendifferenzierung von Gesellschaft zentral: von

(9) Terminologisch zu beachten ist dabei, dass Tracy Fundamentaltheologie von Systematischer und Praktischer Theologie unterscheidet, mit »systematic theology« allerdings nur die Dogmatik meint.

(10) Für eine Kritik an der groben Zuordnung der Fachbereiche Praktische Theologie, Fundamentaltheologie und Systematische Theologie zu den Öffentlichkeiten der breiteren Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kirche vgl. Arens 2016, 38-39.

einem technoökonomischen sowie einem politischen Bereich ist ein kultureller zu unterscheiden, dem Tracy unter anderem Kunst und Religion zuordnet. Im mittlerweile eingeführten Konzept der Zivilgesellschaft wird deutlich, dass in dieser alle drei Bereiche durchaus ineinandergreifen (können).¹¹ Für Tracy gilt, dass »... theologians, whatever their particular social locus (a particular university, seminary, political movement, base community, etc.), relate principally to the realm of culture and, *through* that realm and its notions of practical reason, to the realm of polity (Tracy 1991, 11).« Theologien als öffentliche Diskurse sind als »denkende Verantwortung des christlichen Glaubens« (Dalferth 2001, 293) an den von Religionen aufgespannten Symbolkosmos rückgebunden. Dieser wiederum stellt imaginative Sinn-, Widerstands- und Transformationsressourcen zur Verfügung, die *auch* in den politischen Bereich hineinwirken können.

⇒ 2.2 Theologisch-hermeneutische Vermittlung von Überzeugungspartikularität und Öffentlichkeit¹²

Theologisch hängt der Öffentlichkeitsanspruch der Theologien an der Überzeugung, von einem Gott zu sprechen, der als ein »Gott aller Menschen« (Strasser 2002) gedacht werden muss: »If this faith in God is serious, then any discourse about it must be universal and public (Tracy 1991, 52).« Dies zieht wichtige religionstheologische Fragestellungen nach sich, die hier jedoch nicht eigens thematisiert werden können (vgl. Tracy 1987b; 1990; 2010). Zentral ist hingegen die *hermeneutische* Figur, mit der Tracy die Entstehungspartikularität religiöser Überzeugungen, deren Bedeutungsreichweite gerade nicht darauf beschränkt ist, mit pluralen Öffentlichkeiten zu vermitteln versucht, hängt daran doch grundsätzlich die Möglichkeit Öffentlicher Theologien. Es ist nicht von ungefähr, wenn Jürgen Habermas in der Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit die Notwendigkeit von Übersetzung geltend gemacht hat (vgl. 2005; 2012) oder wenn die Katholische Sozialethik »bis heute weitgehend Nicht- oder allenfalls Ein-bisschen-Theologie« ist (Möhring-Hesse 2013, 73).

(11) Für eine systemtheoretische Annäherung an das Phänomen der Zivilgesellschaft vgl. Reichl 2012.

(12) Es darf nicht unterschlagen werden, dass Tracys Öffentliche Theologie in den USA auch innerhalb des römisch-katholischen Segments scharfe Kritiker aus den Reihen einer Sozialethik hat, die sich auf Stanley Hauerwas beruft, vgl. u.a. Cavanaugh 2001. Im Hintergrund steht eine theologische Debatte, die in den späten 1980er Jahren vor allem zwischen David Tracy und George Lindbeck geführt wurde und deren Ausläufer bis in die Gegenwart reichen, vgl. u.a. Heyer 2004.

Indem Tracy bei Hans-Georg Gadamer's Idee des Klassischen (vgl. Gadamer 1990, 290-295) Anleihen nimmt, diese Idee erweitert und via Paul Ricœur und vor allem poststrukturalistische Positionen kritisch anscharft (Tracy 1987a)¹³, steht ihm mit dem *Klassiker* eine Vermittlungsfigur zur Verfügung: die Eigenart kultureller wie religiöser Klassiker besteht gerade darin, dass ihre Bedeutung weder auszuschöpfen noch definitiv festzulegen ist (vgl. Ricœur 1976). Diese Eigenschaft ist im Kontext weltanschaulich pluraler Öffentlichkeiten insofern bedeutsam, als sie dafür verantwortlich zeichnet, einerseits Rezeptionen über ›ideologische‹ Grenzen hinweg zu ermöglichen, was jedoch andererseits eine Vereindeutigung ausschließt. Klassiker sind in diesem Sinn *öffentliches* Gut – dies schließt weder aus, dass Klassiker für bestimmte Gemeinschaften oder Gruppierungen eine normative(re) Bedeutung haben können, noch dass es um sie keinen Konflikt der Interpretationen geben kann. Freilich, Klassiker geben ihren Bedeutungsüberschuss nicht einfach her: Sie verlangen nach einer gesprächshaften Hermeneutik, welche die Interpretierenden auf bisweilen unangenehme Weise ›ein-bindet‹:

To risk conversation with our classic texts should be more like meeting such characters as Amos and Isaiah, Ruth and Jeremiah, Oedipus and Antigone, even Medea and Herakles, than it is like conceiving the classics simply as further examples of ideology. To suspect the presence of ideology is one thing. To face the actuality of the ideologies in ourselves and even in our most beloved classics is quite another (Tracy 1987a, 69).

Es wäre aus Sicht Tracys unvernünftig und unverantwortlich, den Sinn- und Bedeutungsreichtum religiöser Klassiker weltanschaulich pluralen Öffentlichkeiten vorzuenthalten. Zugleich scheint der Habermas'sche Vorschlag der Übersetzung – selbst wenn man eingesteht, dass keine Übersetzung ohne Interpretation möglich ist – insofern zu kurz zu greifen, als die *Form* der Übersetzung, in eine »allgemein zugängliche Sprache«, bereits im Vorfeld festgelegt ist und nolens volens die Bedeutungsbreite einschränkt. Verständnisse von Öffentlichkeit korrelieren folglich mit bestimmten Annahmen über die Vernunft (Tracy 2013, 189).

(13) Erst jüngst hat Tracy eine Relecture Gadamer's unternommen und dabei dessen »wirkungsgeschichtliches Bewusstsein«, das immer auch Unbewusstes mitführt, als (vom Autor) nicht-intendierte Hermeneutik des Verdachts gedeutet (Tracy 2015).

⇒ 3 Formen von Öffentlichkeit – Konzepte der Vernunft

Seit den 1990er Jahren hat Tracy sich vorrangig der Gottesthematik verschrieben – er hat demnach, ohne es explizit zu machen, aufbauend auf den hermeneutisch-theologischen Begründungen aus *The Analogical Imagination* (1991) der Möglichkeit Vorschub geleistet, die Gottesthematik als *öffentlichen* Gegenstand zu verhandeln. Die früheren methodologischen Überlegungen, zu denen auch das Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit gehören, sind dabei in den Hintergrund getreten, ohne völlig zu verschwinden (vgl. u.a. Tracy 2000). Mit dem neuerlichen Vordringlich-Werden der Thematik von Religion in/ und Öffentlichkeit nach der Jahrtausendwende, äußerte sich Tracy – »der Fundamentaltheologe unter den Öffentlichen Theologen« (Höhne 2015, 79) – nochmals in drei Publikationen explizit dazu (Tracy 2013, 2014a, 2014b). Im Unterschied zu den (soziologisch sehr gut informierten) Grundlegungen der frühen Jahre fallen Tracys Beiträge noch deutlich (systematisch-)theologischer aus, sie *sind* quasi (s)eine materiale Öffentliche Theologie. Jene Tracy'schen Publikationen, die keine explizite Rahmung als Öffentliche Theologie haben, sind nichtsdestotrotz so zu lesen.

Ausgangspunkt kann die von John Rawls (1997) Rede von öffentlicher Vernunft sein:

Ein bestimmendes Charakteristikum eines öffentlichen Bereichs in modernen pluralistischen, demokratischen und säkularen Gesellschaften ist die Ansicht, dass der Begriff der Öffentlichkeit durch ein ihr zugrunde liegendes Verständnis von Vernunft definiert ist (Tracy 2013, 189).

Die Erfahrung des Pluralismus brachte Rawls bekanntlich zur Überzeugung: »Citizens realize that they cannot reach agreement or even approach mutual understanding on the basis of their irreconcilable comprehensive doctrines (Rawls 1997, 766).« Im Unterschied dazu verhandelt Tracy *drei* mögliche Formen von Öffentlichkeit, der unterschiedliche Vernunftkonzeptionen zuzuordnen sind. Die Frage dabei ist, ob diese einer »Einigung« oder »wechselseitigem Verstehen« in Sachen *comprehensive doctrines* zuträglich sein können.

Tracy stimmt mit Rawls in Bezug auf jene Form von Öffentlichkeit überein, in der es um die Untersuchung von Sachverhalten geht, welche wiederum mit Geltungsansprüchen verbunden sind und durch Gründe abgesichert werden müssen. Diese Öffentlichkeit verlangt die Kunst des Argumentierens. Im Unterschied zu Rawls macht Tracy

jedoch geltend, dass unterschiedliche Sachverhalte oder Untersuchungsgegenstände je verschiedene Kohärenzen in der Argumentation zuließen. In Bezug auf Religion kann – mit William James gesprochen – nur eine on-the-whole-Kohärenz erreicht werden. Jede Argumentation muss also dem *Gegenstand* einer Untersuchung entsprechen: »Ein politisches Urteil beispielsweise als ein angemessenes Argument der Metaphysik oder Theologie (oder umgekehrt) zu verwenden, stellt einen Kategorienfehler dar (Tracy 2013, 191).« Grundsätzlich aber gilt für Tracy, dass sich im Kontext forschender Untersuchung – im Besonderen in der Wissenschaft – eine Öffentlichkeit von Forscherinnen und Forschern konstituiert, die einander begründbare Argumente ›schulden‹, unabhängig davon, welche gegenstandsspezifische Form solche Begründungen annimmt. In diesem Zusammenhang erwähnt Tracy auch die Entwicklung der Katholischen Soziallehre seit Papst Leo XIII. Seitens der Katholischen Kirche wurde ein (neu-)thomistisches Verständnis von Vernunft geltend gemacht, um im Laufe der Entwicklung, die diese Soziallehre genommen hat, »für Ideen wie ›Gemeinwohl‹, ›Solidarität‹, ›gerechter Lohn‹, menschliche ›Rechte‹ und ›Güter‹, ›religiöse Toleranz‹ und ›Pluralismus‹ in modernen säkularen Demokratien Gründe anzuführen (192).« John Courtney Murray und Jacques Maritain repräsentieren unter anderen Katholische Theologen(!) und Philosophen(!), die zu einem bestimmten Zeitpunkt ihren Standpunkt »mit rein philosophischen Argumenten« begründet hätten.¹⁴ Es ist – mit Ausnahme der komplexen Situation Frankreichs (vgl. Tracy 2014a, 32) – die Trennung von Staat und Kirche (Religion), die in Demokratien positive wie negative Religionsfreiheit einschließt, welche in dieser *ersten* Form von Öffentlichkeit das Bedenken von Religion ebenda ermöglicht: »Verweigert man aber solche religiös argumentierten öffentlichen Beiträge zur öffentlichen Sphäre seitens der Religion, so verrät man paradoxerweise sowohl die Vernunft als auch die Idee von Öffentlichkeit (Tracy 2013, 193).« Indem Tracy die Verbindung von Vernunft und Öffentlichkeit *im Allgemeinen*, jedoch mit Bezug auf ein (gemeinsames) Erforschen von Sachverhalten, die je spezifischer Argumentationsformen bedürfen, stark macht, unterläuft er die Möglichkeit, Religion(en) davon auszuschließen. Solch ein *säkularistischer* Ausschluss würde letztlich

(14) Diese Begründungen können freilich auf je unterschiedliche philosophische Entwürfe rekurrieren, vgl. u.a. Hengsbach 1993 sowie Emunds 2018. Mit Blick auf die Tradition Katholischer Sozialethik bedeutet dies, dass Tracy diese Form sehr wohl zu würdigen weiß, zugleich aber auf weitere Formen hinweist, in der »Religion im öffentlichen Bereich« auch als Öffentliche *Theologie* vorkommen kann.

die Verbindung von Vernunft und Öffentlichkeit schwächen. Unterstellt ist dabei freilich zweierlei: eine Vernunftkonzeption, die Religion als solche nicht ausschließen muss,¹⁵ sowie eine Religionskonzeption, die grundsätzlich mit der Vernunft *eingesehen* werden kann.¹⁶

In dieser *ersten* Form von Öffentlichkeit steht die dialektische Argumentation (mittels Gründe) im Zentrum – sie ist die offensichtlichste Kandidatin, um bei der Erkundung von Sachverhalten Öffentlichkeit zu ermöglichen. Allerdings argumentiert(!) Tracy dafür, im *Gespräch* die umfassendere Kandidatin für Öffentlichkeit (Tracy 1987a, 1-27) – als eine *zweite* Form – zu sehen, zumal es im Rahmen eines Gesprächs durchaus üblich ist, Argumente beizubringen und Gründe anzuführen, ohne freilich ein Gespräch darauf engzuführen. Damit ist das Gespräch von der Argumentation kaum zu unterscheiden, zumal Tracy für beides die im Wesentlichen gleichen Kriterien geltend machen möchte: »criteria of intelligibility (coherence), truth (warrants/evidence), right (meaning what you say and saying what you mean) and equality of every person and every other – for example, a text (reading is also a dialogue) – in a conversation-dialogue (Tracy 2014b, 332).« Diese Kriterien sieht Tracy als mit den von Jürgen Habermas in jeglichen Kommunikationssituationen gestellten Geltungsansprüchen kompatibel (vgl. Habermas 1981a, 376).

Der Kritik Tracys an Habermas stimmt dieser insofern zu, als er eingesteht, »[d]ie argumentative Rede ist gewiß die speziellere Form der Kommunikation« (Habermas 2009, 438) – und Habermas führt weiter aus:

Die Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns sind an Argumentationen leichter greifbar. Dieser *forschungsstrategische* Vorzug bedeutet keine ontologische Auszeichnung, so als sei die Argumentation wichtiger oder gar fundamentaler als das Gespräch oder gar die lebensweltlich verfaßte kommunikative Alltagspraxis, die den

(15) Eine konzise wie präzise Darstellung der Schwierigkeiten, die Jürgen Habermas damit hat, vgl. u.a. Breul 2019, 128-138. Diese grundlegende Schwierigkeit zeigt sich seit Habermas' erster offizieller Begegnung mit Theologen(!) 1988 an der Divinity School der University of Chicago (Browning; Fiorenza 1992), an der auch Tracy beteiligt war.

(16) Aufgrund der Korrespondenz mit Thomas Schmidt nimmt Habermas zur Kenntnis, dass in der Katholischen Theologie die Religionsphilosophie (bzw. die Fundamentaltheologie) die Aufgabe der »Explikation der Vernünftigkeit des Glaubens« zukommt (Habermas 2005, 143-144; Fn. 46), was mit einem katholischerseits »gelassenen Verhältnis zum Lumen naturale« einhergeht (ebd., 107).

umfassenden Horizont bildet (Habermas 2009, 439; Hervorhebung A.T.).¹⁷

Der Vorzug, den Habermas der Argumentation gegenüber dem Gespräch einräumt, hat *heuristische* Gründe: Sprechhandlungen im Rahmen von Argumentationen lassen sich besser analysieren. Tracys Fokus liegt hingegen auf der komplexeren Struktur des Gesprächs (vgl. auch Nikulin 2010, 72-94), zumal dieses gerade von einer nicht-vorhersehbaren Hin- und Her-Bewegung zwischen den Gesprächspartnern sowie vom Primat des (Nach-)Fragens bestimmt ist. Die Struktur des Gesprächs lässt sich analog auf die Interpretation von (klassischen)¹⁸ Texten, Symbolen, historischen Personen, etc. anwenden und wird dabei zum ernsthaften Gesprächsspiel.¹⁹ dieses Spiel kennt ›Regeln‹ (vergleichbar mit jenen, die für Argumentationen gelten), die einen Rahmen schaffen, der die Gesprächsteilnehmerinnen ›freisetzt‹. Wer sich ›im Gespräch verliert‹, *kann* eine neue Sicht der Dinge, auf die Gesprächspartnerin, auf ›die Welt‹ gewinnen. Die Idealität solcher ›Gesprächssituationen‹ ist dabei freilich unterstellt.²⁰ Tracy macht mit Blick auf diese zweite Form von Öffentlichkeit geltend, dass das Problem des öffentlichen Bereichs nicht mit Religion zusammenhängt, sondern dieser Problematik vorausliegt. Öffentlichkeit ist ein anspruchsvolles Konzept, da es – *principaliter* – auf Gespräche und erst innerhalb derer auf Argumentation *angewiesen* ist. Öffentlichkeiten als dynamische ›*publics to be realized*‹ sollten nicht als auf Prozedurales und Pragmatisches beschränkt gedacht werden (so zentral dies vor allem für den politischen Bereich ist!): Die Vielfalt religiöser wie auch ästhetischer Klassiker birgt nicht nur semantische, sondern auch lebenszeugende²¹ Potentiale, die zu erschließen grundsätzlich *allen* durch interpretatorische Gespräche mit diesen Klassikern zugänglich sein *müssen*. Klassiker sind insofern rezepti-

(17) Habermas repliziert hier auf Tracy 1992. Vgl. für eine kritische Darstellung der wechselseitigen Bezugnahmen von Tracy und Habermas, Telser 2019a.

(18) Die Wahl der Terminologie »klassisch« bzw. »Klassiker« ist – auch aus Sicht Tracys – keinesfalls unproblematisch, zumal damit Assoziationen wachgerufen werden (klassizistisch, traditionell, etc.), die der Rezeptionseigenschaft des Klassischen regelrecht zuwiderlaufen (vgl. Tracy 1991, 140, Fn. 37).

(19) Vgl. ausführlich dazu Telser 2016, 198-206.

(20) »A conversation is a rare phenomenon, even for Socrates. [...] How frequently does conversation occur in an academic seminar? Less frequently, surely, than in late-night conversations with friends (Tracy 1987, 18).«

(21) In Anlehnung an das, was Christoph Theobald »Lebensglauben« nennt, ist hier davon die Rede, dass menschliches Leben immer auf den Zuspruch von Vertrauen, das andere ›schenken‹, angewiesen bleibt (vgl. Theobald 2012, 104).

onsträchtigt, als sie – trotz der Partikularität ihres Entstehungskontextes wie auch der z.T. exklusiven Inanspruchnahme durch eine Überzeugungsgemeinschaft – keine weltanschaulichen Bedingungen an jene stellen, die sich auf sie einlassen wollen. Echte Offenheit für Gespräche mit dem, was wenig vertraut oder gar fremd ist, birgt Risiken: Gespräche können infrage stellen, verunsichern, verändern – und auch *enttäuschen*; dies gilt nicht zuletzt für Überzeugungsgemeinschaften, in denen bestimmte Klassiker einen herausgehobenen, normativen, »heiligen« Status genießen.

Weder Gespräche noch Klassiker sind harmlos²² – Hermeneutiken des Verdachts wie der Kritik sind dringend vonnöten:

As *conversation partners*, we must remain open to a needed retrieval of their classic disclosures. As *conversation partners*, we must remain equally open to any necessary critique or suspicion of any errors as well as any systemic distortions also possibly present in the classics and in the history of their effects (Tracy 2014a, 38).

Doch Tracy stellt noch eine *dritte* Form von Öffentlichkeit in den bzw. an die Grenze des ›Denkraums‹, zumal er Formen von Öffentlichkeit immer mit bestimmten Vernunftkonzeptionen verbunden sieht. Während sich die *zweite* Form von Öffentlichkeit – als Gespräch mit ganz unterschiedlichen Klassikern – auf eine hermeneutische Vernunft berufen kann, findet in der dritten Form Tracys Beschäftigung mit der Gottesrede insofern ihren Niederschlag, als er diese als Paradox beschreibt: »... the public realm needs the aid of realities *beyond* public reason (Tracy 2014a, 44; Hervorhebung A.T.).« Dies bedeutet keine Abkehr von der Sinnhaftigkeit und Kraft öffentlicher Vernunft, wohl aber thematisiert Tracy damit deren beschränkte Reichweite. Tracys Kritik an der (öffentlichen) Vernunft schließt die Theologie mit ein:

The theologian is one who attempts the nearly impossible task of correlating *theos* and *logos*. When that central responsibility is poorly executed, the *logos* of some contemporary intelligibility overwhelms and domesticates the reality of *theos*. Then theology – as in the modern period – becomes obsessed with finding the exactly right method, the irrefutable modern argument, the proper horizon of intelligibility for comprehending und perhaps controlling God (Tracy 1994, 36).

Es ist nicht von ungefähr, dass Tracy in der zweiten Form von Öffentlichkeit eine Möglichkeit beschreibt, wie die Ressourcen auch *religiöser* Klassiker einer (post-)säkularen Öffentlichkeit zugänglich sein können – jedoch in gezähmter Form und *kompatibel* mit der öffentlichen Vernunft. Allerdings bergen Religionen immer auch Ressourcen,

(22) Anglophone Leserinnen mögen in harmlos die Wucht des englischen *harm* hören.

die sich an der Grenze zur Vernunft oder auch ›jenseits‹ davon ansiedeln lassen:

[O]ne should defend the value of encouraging public discussion of realities beyond the limits of reason (and therefore Publicness One and Two) because these beyond-the-limits-of-reason realities include movements of excess (mystical wisdom as distinct from ordinary knowledge) and movements of excessive, disruptive ethical-political demands (prophetic, eschatological, excessive, interruptive demands) (Tracy 2014a, 45).

Dialektisch-argumentative und hermeneutische Vernunft sind mit Formen von Öffentlichkeiten verbunden, die endlich sind – Gespräche und Argumentation brauchen Zeit (they *take time*) – und an (diskursive) Grenzen stoßen. Sowohl die mystischen wie die prophetischen Stränge der Religionen haben diese Grenzen nie einfach nur hingenommen: an ihnen ›wartend‹ ist Mystikerinnen *manchmal* Unmögliches zur Möglichkeit geworden; ›dort‹ haben Prophetinnen ein radikales Wort gefunden, das selbst jenen vom Ohr bis ins Herz zu dringen scheint, die sich normalerweise als religiös-unmusikalisch wännen. Eindrücklich bezeugt Habermas dies im *aftermath* des Beitrags von Cornel West.²³

I will come back to translation, but let me first express that I feel that I am in a double bind after listening to Cornel West. Only a few hundred meters up from Wall Street here, we hear not someone talking *about* prophetic speech, but performing it in some way – namely, in a kind of moving rhetoric to which the only possible response *would be* to stand up and to change one's life. So just to continue academic discourse is somehow ridiculous (Mendieta/ VanAntwerpen 2011, 114; Hervorhebung A.T.).

Diese dritte Form von Öffentlichkeit zeugt von Tracys theologischer *Suchenskraft*, die sich stets an Theologien und Philosophien orientiert hat und die offen hat lassen können, was noch nicht formuliert hat werden können.²⁴ Die Qualitäten der dialektisch-argumentativen und hermeneutischen Vernunft und ihren Formen von Öffentlichkeiten sind damit weder infrage gestellt noch in die *dritte* Form ›aufgehoben‹. Sie gehören zusammen, nur gemeinsam und sich wechselseitig ergänzend wie korrigierend, (unter-)stützen sie Öffentlichkeiten, die

(23) Ich verwende bewusst das englische Original des Gesprächs zwischen Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Cornel West, das Craig Calhoun in New York City 2009 moderiert hat.

(24) Das Ausbleiben einer seit langem angekündigten, umfassenden Monographie zur Gottesrede kann auch so gedeutet werden.

wohl deshalb als angeschlagen (vgl. Tracy 2014a, 50) oder gar als dem Verfall preisgegeben (vgl. u.a. Arendt 2005, 33-97) beschrieben werden, da sie, um lebendig zu sein, ihren Teilnehmerinnen *Unmögliches* abverlangen.²⁵ Wenn gilt, was George Orwell zugeschrieben wird – »... that Western secular thinkers like [Orwell himself] have unconsciously lived now for two centuries on the interest of the ethics of justice and love of the Jewish and Christian traditions (Tracy 2010, 17)« –, dann *sollen* die manigfaltigen intellektuellen, spirituellen und moralischen Quellen, aus denen Menschen trinken (vgl. Gutierrez 1986), um ›die andern im Blick‹ zu halten (vgl. Hengsbach 2001), nicht versiegen dürfen.«

⇒ 4 Resümee

Der hier unternommene Versuch, die Konturen von Tracys Öffentlicher Theologie nachzuzeichnen, könnte folgenden Ertrag geliefert haben: Zwar hat bis dato die römisch-katholische, historisch bedingte Differenzierung von Sozialethik und Systematischer Theologie die Rezeption dessen, was als Öffentliche Theologien bezeichnet wird, nicht befördert, allerdings stünde – u.a. vermittels Tracys Vorschlag dreier Formen von Öffentlichkeit innerhalb der Theologie – einer Rezeption wie auch einer kreativen, konfessionsspezifisch und ökumenischen Fortschreibung Öffentlicher Theologien katholischerseits nichts im Wege. Die Differenzierung in Sozialethik und Systematische Theologie (im deutschsprachigen Kontext Fundamentaltheologie und Dogmatik umgreifend) ermöglicht, ja erfordert weiterhin die je fachspezifischen Vertiefungen, allerdings sind beide Fächer mehr denn je durch *zwei* gemeinsame Anliegen verbunden: (a) den Zugang zu den eigenen Quellen (Klassiker) hermeneutisch-kritisch und *kreativ* ›freizuhalten‹ und (b) sich öffentlich – gerade auch mit extratheologischem Fachwissen (vgl. Möhring-Hesse 2013, 90) – um Fragen des Gemeinwohls, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Ökologie u.a. dialektisch-argumentativ zu bemühen. Bei Tracys *zweiter* Form der Öffentlichkeit sind Überlappungen wie Kooperationen von Sozialethik und Systematischer Theologie möglich und wahrscheinlich. Die *dritte* Form von Öffentlichkeit kann beiden Fächern eine Möglichkeit *an der Grenze* eröffnen, zumal dabei die Grenze selbst (religionsphilosophisch wie theologisch) immer mitthematisiert ist. Insofern ist es stimmig, wenn Tracy sich mehr und mehr auf die Kategorie der Un-

(25) Die Möglichkeit, die Kategorie des Unmöglichen theologisch wie philosophisch fruchtbar zu machen, sieht Tracy u.a. eröffnet durch Simone Weil; vgl. Tracy 2004.

endlichkeit (Gottes) kapriziert. Sie reicht weit in die Philosophie- und Theologiegeschichte zurück, findet darin immer wieder (konfessionsübergreifende) Aktualisierungen und eröffnet zugleich, bei allen notwendigen Differenzierungen, Diskursmöglichkeiten auch mit den Naturwissenschaften (vgl. Tracy 2016; vgl. auch Peters 2018, 164-168) sowie mit der Kunst (vgl. Tracy 2018).

⇒ Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah (³2005): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München u.a.: Piper.

Arens, Edmund (2009): Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie als öffentliche Theologie, in: Polednitschek, Thomas; Rainer, Michael J.; Zamora, José A. (Hg.): Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Münster: LIT, 129-138.

Arens, Edmund (2010): Von der Zivilreligion zur öffentlichen Kirche. Robert Bellahs Weg in den Kommunitarismus, in: Kühnlein, Michael (Hg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin: Akademie Verlag, 151-165.

Arens, Edmund (2011): Der „eigene Gott“ und die öffentliche Religion. Rolle und Relevanz christlicher Tradition in moderner Gesellschaft, in: Baumann, Martin; Neubert, Frank (Hg.): Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart, Zürich: Pano Verlag (CULTuREL Bd. 1), 105-126.

Arens, Edmund (2012): Kritisch, kirchlich, kommunikativ. Fundamentalthologie als öffentliche Theologie, in: Böttigheimer, Christoph; Bruckmann, Florian (Hg.): Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«, Freiburg/ Br. u.a.: Herder (QD 248), 432-453.

Arens, Edmund (2015): Von Gott besessen. Ein Porträt des amerikanischen Theologen David Tracy, in: Herder Korrespondenz 69, 479-482.

Arens, Edmund (2016): Going public – Öffentliche Religionen und Öffentliche Theologie, in: Arens, Edmund; Baumann, Martin; Liedhegener, Antonius (Hg.): Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Befunde, Baden-Baden: Nomos (Religion – Wirtschaft – Politik Bd. 14), 19-69.

Arens, Edmund (²2019): Kommunikative Vernunft, Religion und Gottesrede, in: Viertbauer, Klaus; Gruber, Franz (Hg.): Habermas und die Religion, Darmstadt: WBG, 252-276.

Blanc, Julia (2017): Ökokatholizismus. Sozialethische Analysen zu ausgewählten Ländern und Institutionen in Europa, Marburg: Metropolis (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Nachhaltigkeitsforschung Bd. 21).

Breul, Martin (2019): Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Regensburg: Pustet (ratio fidei 68).

Browning, Don; Schüssler Fiorenza, Francis (Hg.) (1992): Habermas, Modernity, and Public Theology, New York: Crossroad.

Cavanaugh, William T. (2001): Is Public Theology Really Public? In: The Annual Society of Christian Ethics 21, 105-131.

Casanova, José (2009): Europas Angst vor der Religion, Berlin: Berlin University Press.

Dalferth, Ingolf U. (2001): Religion als Privatsache? in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 149, 284-297.

Emunds, Bernhard (Hg.) (2018): Christliche Sozialethik: Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden: Nomos.

Gadamer, Hans-Georg (6^o1990): Gesammelte Werke, Bd. 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck.

Große Kracht, Hermann-Josef (1997): Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn u.a.: Schöningh.

Gutierrez, Gustavo (1986): Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, Mainz: Grünewald/ München: Kaiser.

Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze, Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 119-154.

Habermas, Jürgen (2009): Exkurs: Transzendenz von Innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Philosophische Texte. Studienausgabe in

fünf Bänden, Bd. 5 (Kritik der Vernunft), Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 417-450.

Habermas, Jürgen (2012): Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin: Suhrkamp.

Hengsbach, Friedhelm (Hg.) (1993): Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos.

Hengsbach, Friedhelm (Hg.) (2001): Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Heyer, Kristin E. (2004): How Does Theology Go Public? Rethinking the Debate Between David Tracy and George Lindbeck, in: Political Theology 5, 307-327.

Hollenbach, David (1979): Current Theology. Theology and Philosophy in Public: A Symposium on John Courtney Murray's Unfinished Agenda, in: Theological Studies 40, 700-715.

Jacobsen, Eneida (2012): Models of Public Theology, in: International Journal of Public Theology 6, 7-22.

Kirschner, Martin (2018): Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas. Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus, in: ders.; Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): Die gegenwärtige Krise Europas: theologische Antwortversuche, Freiburg/ Br. u.a.: Herder (QD 291), 29-66.

Könemann, Judith; Wendel, Saskia; Breul, Martin (Hg.) (2016): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld: transcript.

Krieger, Gerhard (Hg.) (2017): Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft, Freiburg/ Br. u.a.: Herder (QD 283).

Kreutzer, Ansgar (2017a): Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg/ Br. u.a.: Herder.

Kreutzer, Ansgar (2017b): Kirche und Theologie im Rahmen der Zivilgesellschaft, in: Krieger, Gerhard (Hg.): Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft, Freiburg/ Br. u.a.: Herder (QD 283), 333-360.

Maclure, Jocelyn; Taylor Charles (2011): Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin: Suhrkamp.

Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan (Hg.) (2011): The Power of Religion in the Public Sphere, New York u.a.: Columbia University Press.

Miggelbrink, Ralf (2014): Notwendigkeit und Status öffentlicher Theologie, in: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil: Programmatik – Rezeption – Vision, Freiburg/ Br. u.a.: Herder (QD 261), 85-98.

Möhring-Hesse, Matthias (2013): Horch, was kommt von draußen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an *Gaudium et spes*, in: Vogt, Markus (Hg.): Theologie der Sozialethik, Freiburg: Herder (QD 255), 63-91.

Nikulín, Dmitri (2010): Dialectic and Dialogue, Stanford/ CA: Stanford University Press.

Okey, Steven (2018): A Theology of Conversation. An Introduction to David Tracy, Collegeville/MN: Liturgical Press (Kindle edition).

Peters, Ted (2018): Public Theology: Its Pastoral, Apologetic, Scientific, Political, and Prophetic Tasks, in: International Journal of Public Theology 12, 153-177.

Rawls, John (1997): The Idea of Public Reason Revisited, in: The University of Chicago Law Review 64, 765-807.

Reichl, André (2012): Die Zivilgesellschaft der Gesellschaft? Systemtheoretische Beobachtungen eines unruhigen Funktionssystems, in: Jansen, Stephan A.; Schröter, Eckhard; Stehr, Nico (Hg.): Bürger. Macht. Staat? Neue Formen gesellschaftlicher Teilhabe, Teilnahme und Arbeitsteilung, Wiesbaden: Springer, 53-73.

Ricoeur, Paul (1976): Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth/ TX: Texas Christian University Press.

Rouner, Leroy S. (Hg.) (1986): Civil Religion and Political Theology, Notre Dame/ IN: University of Notre Dame Press (Boston University Studies in Philosophy and Religion 8).

Strasser, Peter (2002): Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung, Graz u.a.: Styria.

Telser, Andreas (2015): Werkgeschichtliche Einführung zu David Tracy. »[...] *you need some people crazy enough around to do [theology]*«, in: Gruber, Franz; Kreuzer, Ansgar; Telser, Andreas (Hg.): Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch, Ostfildern: Grünewald, 23-39.

Telser, Andreas (2016): Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys, Innsbruck u.a.: Tyrolia.

Telser, Andreas (²2019a [2017]): Habermas und die Öffentliche Theologie, in: Viertbauer, Klaus; Gruber, Franz (Hg.): Habermas und die Religion, Darmstadt: WBG, 200-214 [182-196].

Telser, Andreas (2019b): Post-Orientalismus – theologische Impressionen, in: Kunst und Kirche 82/3 (im Erscheinen).

Theobald, Christoph (2012): Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Freiter, Reinhard; Müller, Hadwig (Hg.): Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern: Grünewald (Bildung und Pastoral 1), 81-109.

Tracy, David (1975): Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology, New York: Seabury Press.

Tracy, David (1987a): Plurality and Ambiguity. Hermeneutics – Religion – Hope, Chicago: The University of Chicago Press; [Dt. (jedoch mit Auslassungen): Tracy, David (1993): Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz: Grünewald].

Tracy, David (1987b): Comparative Theology, in: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion (Bd. 14), New York: Macmillan, 446-55.

Tracy, David (1991 [1981]): *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad.

Tracy, David (1990): *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Leuven: Peeters.

Tracy, David (1992): *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, in: Browning, Don; Schüssler Fiorenza, Francis (Hg.): *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: Crossroad, 19-42.

Tracy, David (1994): *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, Maryknoll/ NY: Orbis.

Tracy, David (2004): *Simone Weil: The Impossible*, in: Doering, Jane E.; Springsted, Eric O. (Hg.): *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame/ IN: Notre Dame University Press, 229-41.

Tracy, David (2010): *Western Hermeneutics and Interreligious Dialogue*, in: Cornille, Catherine; Conway, Christopher (Hg.): *Interreligious Hermeneutics*, Eugene/ OR: Cascade Books (Interreligious Dialogue Series Bd. 2), 1-43.

Tracy, David (2013): *Religion im öffentlichen Bereich: Öffentliche Theologie*, in: Gruber, Franz; Kreuzer, Ansgar (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg/Br. u.a.: Herder (QD 258), 189-207.

Tracy, David (2014a): *Religion in the Public Realm: Three Forms of Publicness*, in: Barbieri, William A. Jr. (Hg.): *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*, Grand Rapids/ MI – Cambridge/UK: Eerdmans, 29-50.

Tracy, David (2014b): *Three Kinds of Publicness in Public Theology*, in: *International Journal of Public Theology* 8, 330-334.

Tracy, David (2015): *Die Theologie und die dialogische Wende im zeitgenössischen Denken. Theologie als potentiell unendliche Hermeneutik eines aktual Unendlichen Gottes*, in: Gruber, Franz; Kreuzer, Ansgar; Telser, Andreas (Hg.): *Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch*, Ostfildern: Grünewald, 41-69.

Tracy, David (2016): The Ultimate Invisible: The Infinite, in: Social Research International Quarterly 83/4, 879-904.

Tracy, David (2018): The Catholic Imagination: The Example of Michelangelo, in: Bolton, Andrew (Hg.): Heavenly Bodies. Bd. I: The Vatican Collection, New Haven u.a.: Yale University Press, 10–16.

Werner, Gunda (2014): Theologie und öffentliche Meinung. Überlegungen zu einem Grundvollzug von Kirche in einer säkularen Gesellschaft, in: ET Studies 5, 349-364.

Zitationsvorschlag:

Telser, Andreas (2019): Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys. (Ethik und Gesellschaft 1/2019: Öffentliche Theologie). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019-art-4> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2019: Öffentliche Theologie

Florian Höhne: »Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten

Frederike van Oorschot: Iudex, norma et regula? Zur Schrifthermeneutik Öffentlicher Theologie

Christiane Alpers: Gott und Mensch in der Öffentlichkeit. Zur Sakramentalität des Säkularen

Andreas Telser: Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys

Julian Zeyher-Quattlander: Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung

Tobias Faix: »Wie spricht die Kirche zu unserer Welt?« Von Charles Taylors ›Bewohnenden‹ und ›Suchenden‹ und deren Bedeutung für die Kirche