

Eine Verteidigung des öffentlichen Charakters der Theologie

Es ist Zeit für einen genuinen Pluralismus unter Theologen, damit dieser Pluralismus selbst wieder als Gesprächsbereiter, argumentierender, streitbarer und in einer gemeinsamen Verpflichtung zur Öffentlichkeit gegründeter bejaht wird.

David Tracy

In den vergangenen zehn Jahren haben mich drei theologische Probleme am meisten beschäftigt: das öffentliche Wesen der Theologie, die religiöse Realität des Grundvertrauens und die Bedeutung des theologischen Pluralismus.

Das Problem des öffentlichen Wesens der Theologie ist ein bekanntes. Das Schlagwort für das kulturelle Problem, das diese Frage nach Öffentlichkeit adressiert, ist die »Privatisierung der Religion«. Eine Hauptsorge für jeden religiösen Denker ist, dass Religion oft als eine weitere, nur private Wahlmöglichkeit mit nur privaten Wirkungen fungiert. Dennoch kann keine große Religion richtig verstanden ein privatistisches Selbstverständnis akzeptieren. Tatsächlich erkennen Theologen jeder radikal monotheistischen Religion, dass deren fundamentale Verpflichtung zu Gott verlangt, jenen theistischen Glauben auf eine Weise auszudrücken, die ihn öffentlich macht und nicht bloß auf uns selbst oder unsere jeweilige religiöse Gruppe beschränkt. Kein christlicher oder jüdischer Theologe, der sich des radikalen Theozentrismus im Her-schaftlichen gewärtig ist, kann sich mit der verhängnisvollen gesellschaftlichen Ansicht zufrieden geben, dass religiöse Überzeugungen nur »persönliche Präferenzen« oder »private Wahlmöglichkeiten« seien.

1. Der Drang zur Öffentlichkeit

Wenn ein Theologe sich mit Privatheit zufrieden gibt, wird niemand in unserer Gesellschaft wirklich etwas dagegen haben. Es gibt viele »Reservate des Geistes« für die Müden in der amerikanischen Gesellschaft. Eins mehr wird sich nicht als zu belastend herausstellen. Aber wann immer ein Theologe die gesellschaftliche Definition der Religion als manchmal nützliche, manchmal gefährliche und gewöhnlich harmlose »private Wahlmöglichkeit« nicht anerkennt, beginnt der Kampf gegenwärtiger Theologie um authentische Öffent-

lichkeit. Wenn sich ferner Theologen aus der liberalen Tradition selbst in die Privatheit zurückziehen, betrügen sie unwissentlich den Geist jener Tradition. Sie lehnen dabei auch das Herzstück des Versuchs jener Tradition ab, Öffentlichkeit durch überzeugenden Beweis zu erreichen. Tatsächlich übergeben sie jene öffentliche Rolle der Theologie den Zwangstaktiken eines wiedererwachenden Umschwungs, der sich selbst als »moralische Mehrheit« ausruft.

Es ist natürlich nicht so, dass alle Theologen die explizite Beschäftigung mit »Öffentlichkeit« zu ihrem Hauptfokus machen sollten. Ein Drang zur Öffentlichkeit muss allerdings in allen Theologien gegenwärtig sein. Sonst existiert Theologie nicht mehr. Das ist meine Überzeugung. Es ist eine Überzeugung, die auf der theologischen Gewähr gründet, dass jede ernsthaft theozentrische Realitätsdeutung Öffentlichkeit verlangt. Gott-Sprache (»God language«) zu sprechen und zu meinen heißt, öffentlich zu sprechen und das auch so zu meinen. Theologen müssen über viele Angelegenheiten reden. Und dennoch: Wenn sie nicht auch von Gott sprechen, während sie diese anderen Fragen adressieren, treiben sie nicht Theologie. Theologen können und müssen in vielen Formen und Gattungen sprechen. Aber wenn sie keine öffentliche Position artikulieren, sprechen sie nicht theologisch.

Auf eine öffentliche Art und Weise zu sprechen bedeutet, in einer Weise zu sprechen, die für jeden intelligenten, vernünftigen und verantwortlichen Menschen aufschlussreich und transformativ sein kann. Wie aber wird jenes Ideal in der Theologie realisiert? Erstens müssen Theologen mehr auf die primären sozialen Realitäten (die tatsächlichen »Öffentlichkeiten«) achten, die jede einzelne Theologie durchdringen. Zweitens müssen Theologen darlegen, wie die allgemeine »Öffentlichkeit« aller theologischen Sprache in die unterschiedenen, aber verbundenen Disziplinen hinein realisiert wird. Sehr viel meiner eigenen theologischen Reflexion in den vergangenen zehn Jahren war dem Versuch gewidmet, diese zwei zusammenhängenden Dimensionen der einen Frage nach dem öffentlichen Charakter der Theologie anzusprechen.

Die Schlacht um ein historisches Bewusstsein in der Theologie wird seit über 150 Jahren gefochten. Im gegenwärtigen Klima eines neokonservativen Wiedererwachens sowohl in den Kirchen als auch in der Gesellschaft könnte jene Sache in einigen theologischen Kreisen in Gefahr sein. Sogar unter diesen Umständen scheint der Kampf für ein historisches Bewusstsein in der Mehrheit der Theologien grundsätzlich sicher. Bei mir selbst haben bestimmte frühe prägende Einflüsse in den frühen Sechzigern (historische Bibelkritik, Bernhard Lonergans Reflexionen zu Methodologie und historischem Bewusstsein und das famose Ambiente der Studientage in Rom während des Zweiten Vatikanischen Konzils) die gemeinsame Überzeugung verfestigt, dass es kein Zurück zu einer vor-ökumenischen, vor-pluralistischen und a-historischen Theologie geben kann. Historisches Bewusstsein mag momentan von manchen offiziellen kirchlichen Autoritäten abgelehnt werden. Dennoch kann dieses

Bewusstsein mit all seinen Implikationen für die Theologie von Theologen nicht abgelehnt werden. Und es wird von der Geschichte selbst nicht abgelehnt werden.

In jüngerer Zeit hat auch ein sozialwissenschaftliches Bewusstsein Eingang in die Theologie gefunden – mit Auswirkungen, die sowohl genauso verstörend als auch genauso befreiend waren wie damals, als die Theologie die Notwendigkeit historischen Bewusstseins anerkannte. Tatsächlich verwandelt eine »soziologische Einbildungskraft« (»sociological imagination«) langsam alle Theologien – manchmal mit aufreibender und expliziter Macht, wie bei der Verwendung kritischer Theorien in politischen Theologien und Befreiungstheologien; manchmal mit eher impliziter, aber nicht weniger aufreibender Wirkung, wie bei der zunehmenden Verwendung der Wissenssoziologie bei der Klärung der tatsächlichen sozialen Situationen (oder Öffentlichkeiten) verschiedener Theologien.

Der Bezug auf die Sozialwissenschaft regt an, die Frage nach dem öffentlichen Charakter der Theologie am besten als erstes – wie oben bemerkt – als Frage nach diesen unterschiedlichen Öffentlichkeiten zu stellen, an die Theologen gerichtet sind. Denn die Arten von »Öffentlichkeit«, die von unterschiedlichen Theologien erreicht werden, sind stark von den unterschiedenen Arten sozialer Realitäten (oder Öffentlichkeiten) beeinflusst, aus denen Theologien entstehen und zu denen sie sprechen. Als Fachrichtung weist Theologie die Eigenart auf, sich auf drei unterschiedene Öffentlichkeiten zu beziehen – Akademie, Kirche und Gesellschaft. Jeder genuin theologische Ansatz, der wirklich meint, was er über Gott sagt, richtet sich implizit an alle drei Öffentlichkeiten.

Tatsächlich entwickeln sich allerdings die meisten Theologien aus einer dieser drei Öffentlichkeiten und richten sich hauptsächlich an diese eine. Akademische Theologien (mit ihrem Fokus auf Fragen wie der Methodologie, der Wissenschaftlichkeit der Theologie in der modernen Universität, den Beziehungen von Theologie und Religionswissenschaft und der Entwicklung öffentlicher Kriterien für theologische Sprache) sind offenbar hauptsächlich auf die Öffentlichkeit der Akademie bezogen. Viele andere Theologien sind expliziter auf die Kirche bezogen, sowohl was ihr Hauptinteresse als auch was ihre primäre Hörerschaft angeht. Wieder andere Theologien beschäftigen sich mehr mit einer theologischen Antwort auf die gesellschaftlichen Kämpfe für Gerechtigkeit. In jedem Fall wird der primäre soziale Ort (oder die »Öffentlichkeit«) des Theologen (Gesellschaft, Akademie, Kirche) zweifelsohne die jeweilige Form der benutzten öffentlich theologischen Kriterien und Sprache beeinflussen, aber nicht notwendigerweise determinieren.

2. Heraus aus dem Sumpf der Privatheit

Dies bedeutet nicht, dass die Theologie nun eine Sozialwissenschaft werden sollte. Tatsächlich muss – wie Harnack es richtigerweise für historische Studien selbst beachtet hat – Geschichtswissenschaft (und wir können nun anfügen: Sozialwissenschaft) das erste Wort in der Theologie haben, aber sie kann nicht das letzte haben. Eine explizit theologische Analyse muss dabei erfolgen. Denn alle Theologen richten ihre Sprache auf einen vollkommen öffentlichen Charakter aus. Alle Theologien sind implizit auf alle drei Öffentlichkeiten bezogen, obwohl normalerweise eine Öffentlichkeit (Gesellschaft, Akademie oder Kirche) primär sein wird.

Mein eigener Ansatz zu den bestimmten Arten der Entstehung von Öffentlichkeit verfolgt die Auffassung, dass es drei große Subdisziplinen gibt, welche die Theologie ausmachen – nämlich: Fundamentalthologie, Systematische und Praktische Theologie. Dieser Ansatz ist einfach genug, um kurz erklärt zu werden, doch unmöglich ohne lange Analyse und Argumente zu verteidigen.

Als Versuch, diese notwendigen Argumente zu liefern, habe ich zwei zueinander in Beziehung stehende Bücher geschrieben: erstens, ein Buch zur Fundamentalthologie (*Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* [Seabury, 1975]). Dieses Buch verteidigt die erste und offensichtlichste Bedeutung von Öffentlichkeit (nämlich als allen intelligenten, vernünftigen und rationalen Personen durch überzeugende Argumente verfügbare Bedeutung und Wahrheit) für die logisch geordneten Fragen von Religion, Gott und Christus. Ein jüngst fertiggestelltes Buch zur Systematischen Theologie (*The Analogical Imagination. Christian Theology and Culture of Pluralism* [Crossroad, 1981]) verteidigt eine zweite, weniger offensichtliche, aber nicht weniger genuine Auffassung der Art von Öffentlichkeit, die Systematische Theologien tatsächlich erreichen.

Ich glaube weiterhin, dass die Disziplin der Fundamentalthologie nötig ist, um die zentralen Behauptungen der Christenheit kritisch zu prüfen. Ich bin überdies überzeugt, dass diese Art Vorhaben in der Tat grundlegend ist für den Versuch, aus dem Sumpf der Privatheit herauszukommen, der Religion und Theologie in unseren Tagen quält. Die wesentliche Strategie jenes früheren Buches scheint mir noch richtig: ein Versuch, Kriterien der Öffentlichkeit für die Beantwortung der drei zentralen Fragen zu entwickeln, die an den christlichen Glauben gestellt werden. Ist erstens eine religiöse Interpretation unserer gemeinsamen menschlichen Erfahrung sinnvoll und wahr? Ist zweitens ein Glaube an Gott als dem eigentlichen Bezugspunkt jener religiösen Erfahrung und Sprache sinnvoll und wahr? Ist es drittens innerhalb jenes religiösen und theistischen Referenzrahmens sinnvoll, sich an die Partikularität des christlichen Ereignisses Jesu Christi zu wenden?

Ich vermute, dass die Art, wie die Fragen gestellt sind, schon anzeigt, dass meine grundsätzliche Antwort auf jede dieser Fragen eine zustimmende ist – was tatsächlich auch der Fall ist. Meine öffentlichen Gewährgründe für ein Ja zu Religion, Gott und Christus sind in jenem Buch zur Fundamentalthologie ausgeführt. Weil ich mich – bezogen auf die Verfügbarkeit einer positiven Antwort auf alle drei Fragen – tatsächlich nicht in irgendeiner grundsätzlichen Weise »eines anderen besonnen« habe, komme ich hier gleich zu der schwierigeren Frage nach dem öffentlichen Wesen der Systematischen Theologien. Hier haben sich für mich einige wichtige Änderungen ereignet.

3. Hinwendung zur Partikularität

Auf den ersten Blick erscheint die Anregung intuitionswidrig, Systematische Theologien seien öffentlich. Denn Systematische Theologien sind immerhin theologische Äußerungen zur Deutung der ganzen Realität durch eine partikulare religiöse Tradition aus dem Blickwinkel jener religiösen Partikularität. Außerdem hat mich die Leichtigkeit, mit der christliche Theologen sich von der Betonung der christlichen Partikularität in die Falle des christlichen Exklusivismus (besonders in der Christologie für Protestanten, in der Ekklesio-logie für Katholiken) bewegen können, gegenüber vielen theologischen Hinwendungen zur Partikularität misstrauisch gemacht. Sind nicht diese Hinwendungen zur Partikularität oft gelehrt Äußerungen einer privaten Operation aus dem sagenhaften Land persönlicher Präferenzen? Und doch kollidiert dieser richtige Verdacht mit einer anderen grundsätzlichen Einsicht: die großartigsten Kunstwerke und die großen Religionen sind in der Tat hochgradig partikular, sowohl was ihre Herkunft als auch was ihren Ausdruck angeht.

Jedes klassische Kunstwerk erreicht öffentlichen (und manchmal universalen) Status durch seine, nicht trotz seiner Partikularität. All die großen Religionen bleiben tief in hochgradig partikularen Erfahrungen, Personen, Ereignissen, Ritualen und Symbolen verwurzelt. Religionen tendieren dazu, als Religionen zu zerfallen, wann immer ihre Verwurzelung in Partikularität durch spätere Reflexion ausgerissen wird. Jeder von uns steuert mehr zum Gemeinwohl bei, wenn wir es wagen, eine Reise in unsere eigene Partikularität (diese Familie, diese Gemeinschaft, dieses Volk, diese Kultur, diese Religion) zu unternehmen, als wenn wir versuchen, alle Unterschiede zugunsten eines kleinsten gemeinsamen Nenners zu homogenisieren. Wie die antiken Römer, die eine Wüste schufen und diese Frieden nannten, sind wir versucht, alle Partikularität auszureißen und dies Öffentlichkeit zu nennen.

Eine vollständige Verteidigung dieser Einsicht als wahr (i. e., als »öffentlich«) verlangt die Art von Argument und Reflexionsweisen, die ich in meinem jüngst fertiggestellten Werk zur Systematischen Theologie (*The Analogical*

Imagination) versucht habe. Jene Einsicht in der Forschung vier Jahre lang zu verfolgen, hat sich – zumindest für mich – als befreiend erwiesen. Als ich »*Blessed Rage for Order*« schrieb, stellte ich fest, dass selbst wenn die Argumente für den öffentlichen Charakter der Fundamentalthologie in jenem Buch fehlerfrei wären, jene Argumente die charakteristische Form von Öffentlichkeit nicht bestimmen könnten, die der Systematische Theologie oder der Praktischen Theologie angemessen wäre. Zu dieser Zeit (1975) wusste ich, dass es einen echten Unterschied zwischen Fundamentalthologie und Systematischer Theologie und deshalb zwischen den Formen der Öffentlichkeit gibt, die ihnen jeweils angemessen sind. Dennoch konnte ich damals nicht exakt formulieren, worin dieser Unterschied besteht.

4. Eine Theorie des Klassischen

Das zentrale Rätsel wurde das Paradoxon des Klassischen. Das Ausgangsparadoxon habe ich wie folgt formuliert: Warum funktionieren die klassischen Systematischen Theologien, wie die klassischen Kunstwerke, trotz ihrer Paradoxikalität so aufdeckend, ja so öffentlich? Die wichtigste Meinungsänderung, die ich erfahren habe, war es, dieses entscheidende »trotz« schrittweise durch ein kräftiges »wegen« zu ersetzen. Das ertragreiche Paradoxon des Klassischen ist, dass jeder Klassiker – sowohl in der Kunst als auch der Religion – seine genuine Öffentlichkeit wegen, nicht trotz, einer intensivierten Partikularität erlangt.

Um dieses ertragreiche Paradoxon zu verstehen, habe ich mich zuerst der Kunsterfahrung zugewandt und eine Theorie »des Klassischen« entwickelt. Diese Theorie liefert eine Erklärung dafür, wie die Erfahrung einer öffentlichen Aufdeckung von Wahrheit in klassischen Kunstwerken wirklich geschieht. Ich habe dann über die unterscheidbaren Charakteristiken des religiösen Klassikers und besonders des christlichen Klassikers nachgedacht: der Person und des Ereignisses Jesu Christi.

Ich habe deshalb versucht, öffentliche Kriterien für die Wahrheit von Kunst und Religion als unterschiedene, aber verwandte Aufdeckungen von Wahrheit (für Systematische Theologie) zu entwickeln. Ich versuche jetzt, öffentliche Kriterien der ethischen (persönlichen und gesellschaftlichen) Transformation für die Praktische Theologie zu entwickeln. Ein Buch zur Praktischen Theologie beschäftigt mich nun in der gleichen Weise, wie mich der frühere Kampf um öffentliche Kriterien in der Fundamentalthologie in den frühen Siebziger und der Kampf um Kriterien von Sinn und Wahrheit in den Aufdeckungen des Schönen und des Heiligen in den klassischen Werken von Kunst und Religion in den späten Siebziger beschäftigt haben. Solches war – und ist – das wesentliche Programm zur Verteidigung des öffentlichen

Charakters der Theologie. Ob jenes Programm Erfolg hat oder scheitert, müssen letztlich die Leser (i. e., die Öffentlichkeit) entscheiden.

Soviel ist allerdings für mich sicher: Kein Theologe kann dieser Art von Fragen lange ausweichen, wenn der Charakter der Theologie als ernsthafte Rede über Gott überleben soll. Eine Kultur kann die Metaphysik aufgeben, Kunst marginalisieren und Religion privatisieren – aber sie wird dafür irgendwann einen hohen Preis zahlen müssen. Unsere zunehmend zersplitterte Gesellschaft beginnt zu erkennen, wie hoch der Preis sein kann. Betrachten Sie das beunruhigende Zeugnis unseres gegenwärtigen amerikanischen Schauspiels: ein populäres und privatistisches Evangelium der Selbstverwirklichung, aufgestellt gegenüber dem »Öffentlichkeit« vortäuschenden Evangelium der »moralischen Mehrheit«. Können dies wirklich unsere einzigen Wahlmöglichkeiten sein: das Pathos der Privatheit oder gewaltandrohender theologischer Unsinn? Für Ethiker, Philosophen, Künstler und Theologen sollten beiden Alternativen Inakzeptabel sein.

5. Die Universalität der göttlichen Realität

Wie diese Überlegungen zum öffentlichen Charakter der Theologie andeuten, ist mein eigener sozialer Hauptstandort die Akademie – genauer: in den vergangenen zehn Jahren jenes außergewöhnliche Zentrum von Kollegialität und Gelehrsamkeit, die theologische Fakultät der Universität Chicagos. Ich gebe zu, dass meine Theologie all die Kennzeichen (einschließlich der negativen) dessen trägt, was viele nun als »akademische Theologie« kritisieren. Dennoch kann ich – ohne meine eigene Partikularität zu verleugnen – keinen guten Grund dafür sehen, diese Begrenzungen und diese Möglichkeiten aufzugeben. Jeder Theologe ist, wie gesagt, implizit auf alle drei Öffentlichkeiten bezogen. Ich darf mich glücklich schätzen, explizit auf alle drei bezogen zu sein. Unabhängig davon, ob unsere Beziehungen zu Akademie, Gesellschaft und Kirche implizit oder explizit sind, müssen wir uns aufs Neue selbst an bestimmte theologische Realitäten in unserer gegenwärtigen Situation erinnern.

Jeder Theologe versucht, in und zu drei Öffentlichkeiten zu sprechen. Die Anforderungen und die Plausibilitätsstrukturen jeder Öffentlichkeit sind je dem Theologen in unterschiedlicher Radikalität internalisiert. Jener Drang zur Öffentlichkeit, der jeden guten theologischen Diskurs konstituiert, ist ein Drang aus und zu jenen drei Öffentlichkeiten. Auf existentieller Ebene investiert der Theologe Loyalität und Vertrauen sowohl in die Kirche als auch die Welt. Jeder bemüht sich als ein einzelnes Selbst anzuerkennen, dass sich das eigene Grundvertrauen und die eigene Loyalität auf Gott beziehen. Jeder weiß als theologischer Interpret des christlichen Selbstverständnisses, dass Vertrauen auf Gott ein grundlegendes Trauen auf und eine Loyalität zu Kirche wie

Welt beinhaltet. Wir wissen, dass nur Gott ein unzweideutiger Bezugspunkt für Loyalität und Vertrauen ist. Wir wissen auch, dass sowohl Kirche als auch Welt faktisch genauso zweideutig sind, wie der innere Konflikt in dem »foul rag and bone shop of the heart«¹. Mit dieser Zweideutigkeit zu leben ist jedem Christen auferlegt. In Beziehung dazu ehrlich, kritisch und klar denken zu versuchen, ist jedem Theologen auferlegt.

Viele Theologen versuchen, dieses Dilemma dadurch zu lösen, dass sie eine der drei Öffentlichkeiten als ihre primäre Bezugsgruppe wählen. Sie tendieren dazu, die anderen beiden Öffentlichkeiten an den Rändern ihres Bewusstseins zurückzulassen.

Theologen erkennen jedoch auch, dass sich ihr Grundvertrauen und ihre Loyalität auf die alles durchdringende Realität Gottes bezieht. Jedes radikal monotheistische Verständnis der Realität Gottes (sei es klassisch, prozessorientiert, befreiungstheologisch oder liberal) bejaht die strenge Universalität der göttlichen Realität. Was sie auch sonst noch sein mag, jede christliche Theologie ist letztlich und radikal theozentrisch. Die Einsicht in den universalen Charakter der göttlichen Realität als allgegenwärtigen Bezugspunkt des Vertrauens und der Loyalität des Christen ist es, die letztlich alle Theologie antreibt, Öffentlichkeit zu wagen. Denn Gott, wie er von Juden oder Christen verstanden wird, ist entweder wirklich universal oder eine bloße Wahnvorstellung. Theologie ist in all ihren Formen letztlich nichts anderes als der Versuch, bewusst und kritisch über jene Realität nachzudenken. Theologie ist *logos* über *theos*.

Private Universalität eines Theologen – das ist bestenfalls ein Oxymoron. Schlimmstenfalls ist es ein ernstes Missverständnis der fundamentalen Realität Gottes. Wenn der Glaube an Gott ernstgemeint ist, dann muss jeder Diskurs über diesen Glauben öffentlich sein. Ein Verständnis der Realität Gottes sollte letztlich alle anderen theologischen Diskurse bestimmen, genauso wie das Grundvertrauen auf und die Loyalität gegenüber Gott alle anderen Loyalitäten eines Menschen bestimmen sollte.

6. Eine zweideutige Welt

Theologen erkennen auch die zweideutige Realität aller drei Öffentlichkeiten an: *die Öffentlichkeit einer Gesellschaft*, in der Vernunft oft auf bloße Instrumentalität reduziert wird, in der Technologie Technokratie zu werden droht – gleichzeitig eine Öffentlichkeit, in der das Interesse eines genuin öffentlichen

¹ Im Original von Tracy ohne Quellenangabe. Der zitierte Vers entstammt dem Gedicht »The Circus Animals' Desertion« von William Butler Yeats, Anm. d. Ü.

Gutes symbolisch, legal und politisch bejaht wird und in der »raue Gerechtigkeit« bisweilen siegen kann. *Die Öffentlichkeit der Akademie*, in der zu oft Platon gepredigt, während Hobbes praktiziert wird – in der jedoch die Interessen kritischer Vernunft und zivilisierter Erfahrung hochgehalten und stellenweise sogar ausgeübt werden. *Die Öffentlichkeit der Kirche*, in der der Bürokrat neue »Absatzmärkte« für »Input« findet, in der Mystifizierung und Unterdrückung häufig keuchen können – gleichzeitig doch eine Öffentlichkeit, in der das Geschenk von Gottes befreiendem Wort verkündigt wird, in der die Sakramente von Gottes umfassender Realität re-präsentiert werden, in der die gefährliche Erinnerung an Jesus am Leben erhalten wird, in der genuine Gemeinschaft von Menschen schon gefunden werden kann, die tatsächlich die christliche Realität leben.

Folgt daraus nicht, dass der Theologe sich Vertrauen auf und Loyalität zu allen drei Öffentlichkeiten als konkreten Äußerungen von »Welt« und »Kirche« so lange erhalten sollte, wie die Loyalität zu Gott die erste und durchdringende Loyalität bleibt?

In einer zweideutigen Welt kann ein zweideutiges Selbst immer noch Vertrauen finden. In einer zerbrochenen Welt, in der sich die Wahrnehmung der Wirklichkeit des Ganzen oft als Wahrnehmung der Verdunklung der Gotteswirklichkeit entpuppt, kann man immer noch Grundvertrauen genau in den Sinn der Existenz selbst finden. Dabei können wir erneut lernen, auf die Wirklichkeit zu vertrauen, die Juden und Christen Gott nennen. Wenn dieses Vertrauen in den angemessen eschatologischen Begriffen des christlichen Selbstverständnisses artikuliert wird, dann wird eine zuversichtliche Hoffnung auf eine künftig volle Anerkennung jenes Gottes eröffnet, eine Hoffnung auf die Sicht des Ganzen jenseits gegenwärtiger Zweideutigkeit und Zerbrochenheit in der proleptischen Manifestation, die Jesus Christus genannt wird. Ein Geschenk, das auch ein Gebot ist; ein Rätsel, das auch eine Verheißung ist; eine Zweideutigkeit, die auch eine Gewissheit ist – in solchen Begriffen versucht das christliche Bewusstsein, sowohl sich selbst als auch die umfassende Wirklichkeit zu verstehen.

Dennoch: So wichtig solche Methodenreflexionen über den öffentlichen Charakter der Theologie sein mögen, sie sollten nicht Anlass geben, der Reflexion der zentralen Themen der Theologie auszuweichen. Wie Karl Rahner richtig bemerkt: »Wir können nicht unsere ganze Zeit mit Messerschärfen verbringen, irgendwann müssen wir auch schneiden.«² Solch theologisches Schneiden, wie ich es unternommen habe, konzentrierte sich auf drei zentrale theologische Lehren: das Wesen der Religion (und deshalb der Offenbarung), das Wesen Gottes und in jüngster Zeit, das Wesen der Christologie. Ich habe

² Ohne Quellenangabe im Original. unsere Übersetzung. Anm. d. Ü.

in den genannten Büchern versucht, über diese drei Themen zu sprechen, und werde versuchen, in der Zukunft wieder und angemessener über sie zu sprechen. Meine Positionen zu allen dreien lassen sich wahrscheinlich immer noch am besten als revisionistisch beschreiben (i. e. die Benutzung eines »limit-language«-Ansatzes in Bezug auf die Fragen der Religion und Offenbarung; der Gebrauch von Prozess-Kategorien zum Verständnis der Wirklichkeit Gottes; und der Gebrauch symbolisch literarkritischer Analysen zur Deutung der Christologie).

7. Ein Weg, der das Negative betont

Nach einiger Überlegung kann ich nicht behaupten, dass mir in den vergangenen zehn Jahren irgendwelche größeren Änderungen zu den Fragen der Religion, Gott oder Christus gekommen wären. Dennoch hoffe ich, dass meine jüngere Arbeit die zum Teil ziemlich unausgereiften Positionen (besonders zur Christologie) weiterentwickelt, die in »*Blessed Rage for Order*« vorgestellt werden.

Bei einer substantiellen Frage meine ich allerdings, soetwas wie einen echten Wandel der Empfindlichkeit und des theologischen Verständnisses erlebt zu haben. In meiner früheren Arbeit tendierte ich dazu, einen Zugang zur Religion zu betonen, der mit der Reflexion dessen arbeitet, was man positive Grenzerfahrungen des Lebens nennen könnte. Ich habe besonders die Erfahrung von Grundvertrauen als den gegenwärtigen »säkularen« Haupt Schlüssel für den Zugang zum Sinn von Religion, Gott und Christus betont.

Ich zweifle nicht daran, dass Grundvertrauen ein für den Zugang zu den Fragen von Religion und Gott entscheidendes (und immer noch weithin übersehenes) Phänomen bleibt. Dennoch sind mir Zweifel daran gekommen, ob sich der Weg von Grundvertrauen zu Religion und Gott als so direkt oder so unbelastet herausstellen kann, wie ich einmal dachte. Genauer gesagt glaube ich nicht mehr, dass sich der »Weg« der negativen Wirklichkeiten (Angst, verantwortliche Schuld, Tod, Krankheit, Verlust, Entfremdung und Unterdrückung) zutreffend als alternativer Weg zu den Fragen von Religion und Gott beschreiben lässt.

Vielmehr scheinen die abgründigen Negativitäten der menschlichen Existenz – persönliche, soziale und historische – in diesem Zeitalter so allgegenwärtig, dass jeder Weg zum Grundvertrauen viel umständlicher, zögerlicher und sogar mit mehr Schlaglöchern übersät sein muss, als ich einst gehofft hatte. Die christlichen Symbole, die diese Wirklichkeiten der Negation ansprechen – Kreuz, Apokalypik, Sünde, das Dämonische, das radikal Unverständliche, der verborgene und offenbarte Gott – treffen für mich heute viel mehr ins Schwarze, als sie es jemals zuvor taten.

Die theologischen Resultate sind klar genug, wie – so vermute ich – mein jüngstes Werk zeigt. Mein theologisches Verständnis von Religion, Gott und Jesus Christus bleibt der Substanz nach grundsätzlich dasselbe, unterscheidet sich aber tatsächlich in der Klangfarbe. Denn der Weg zu diesen Deutungen ist nun an einer weniger schnell begehbaren und sogar weniger sicheren Stelle angekommen. Die Erfahrung des Grundvertrauens bleibt für mich so zentral wie sie immer war. Dennoch ist selbst dieses Vertrauen nun schleichend dadurch verändert worden, nur auf dem das Negative in jedem Moment der theologischen Reise betonenden Weg erreichbar zu sein.

Die klassische theologische Sprache der Analogie (die Sprache der irden gendwie geordneten Beziehungen) bleibt mein eigentliches theologisches Zuhause. Doch nun entwickeln sich die Analogien zögerlicher in den (nicht trotz der) verschiedenen Sprachen der radikalen negativen Dialektik. Diese Erkenntnis des Bedarfs nach sowohl dem Negativen als auch dem Positiven als immer schon auf jeder religiösen Reise Zusammengehörendes hat mich bei jeder theologischen Frage auf einen wackligeren Weg gezwungen.

8. Die dunklere Seite des Pluralismus

Ich habe beispielsweise niemals den gegenwärtigen theologischen Pluralismus bedauert oder beklagt. Ich habe immer angenommen, dass jeder authentische Pluralismus – [sei er] personal, kulturell, theologisch oder religiös – eine Bereicherung und keine Verarmung des menschlichen Geistes ist. Ich traue meiner instinktiven Bejahung unserer pluralistischen Wirklichkeit noch.

Dennoch bin ich dazu gekommen, die dunkle Seite dieser pluralistischen Vision klarer zu sehen. Wann immer Pluralismus in die allzu menschliche Option des einfältigen »Lass tausend Blumen blühen« abrutscht, zersetzt er, selbst wenn er aufbaut. Wann immer sich Pluralismus zu sehr mit einem entspannten Modell des »Dialogs« zufriedener gibt, kann er die Notwendigkeit des Konflikts und die Wirklichkeit systematischer Entstellung in der personalen (Psychose), historischen (Entfremdung und Unterdrückung) und religiösen (Sünde) Dimension jeder Person, Kultur und Tradition ignorieren. Wann immer Pluralismus in der Theologie der Notwendigkeit von Argumentation, Gewährsgründen, Theorie, Beweisen und Praxis widersteht, wird er eine Art von Will Rogers Pluralismus: einer, in dem Theologen niemals einer Position begegnet sind, die sie nicht mochten. Ich bin einigen begegnet, die ich nicht mochte. Und das gilt auch für jeden anderen verantwortlichen Pluralisten.

Um die genuine Bejahung des Pluralismus trotz der abgründigen negativen Wirklichkeiten in der brummenden, blühenden Verwirrung dieses pluralistischen Moments beizubehalten, habe ich mich einer Strategie zugewandt, die

ich »the analogical imagination«³ nenne. Lassen wir formale Fragen zur Analogie für einen Moment beiseite: Die Strategie selbst ruht auf bestimmten Grundüberzeugungen. Wir verstehen einander, wenn überhaupt, nur durch Analogieschlüsse. Wer du bist, weiß ich nur, wenn du mir – durch eine Geste, einen Text, ein Symbol, eine Geschichte, eine Theorie, einen Lebensstil – zu erkennen gestattest, welche zentrale Existenzvorstellung deinem Leben tatsächlich Kraft gibt. Wenn wir uns unterhalten, werden wir beide verändert. Denn dann werden sich unseren zentralen Vorstellungen begegnen, sich widersprechen, sich verbinden und auseinandertreten und in eben dieser Dialektik die genuinen Unterschiede, die verborgenen Negativitäten, die möglichen Identitäten und – über allem – die Ähnlichkeiten-in-Unterschiedenheit (Analogien) in jedem Leben und allem Denken aufdecken.

Die globale Kultur, welche die Gegenwart nahelegt und die Zukunft fordert, regt jeden – jedes Individuum, jede Gruppe, jede Kultur, jede religiöse und theologische Tradition – dazu an, die Pluralität in jedem Selbst, zwischen allen Subjekten, allen Traditionen, allen Kulturen angesichts der flüchtigen, allgegenwärtigen Ganzheit der Wirklichkeit zu erkennen: der Ganzheit, die Christen und Juden als denjenigen kennen, der Gott genannt wird. Unsere gegenwärtige Situation erfordert es, dass jede und jeder mit genuiner Selbstachtung gegenüber ihrer oder seiner Partikularität genauso wie mit der Bereitschaft, sich selbst als sich selbst dem anderen als wirklich anderen zu öffnen, zum Dialog kommt. Selbstöffnung ist bloß die Kehrseite der Selbstachtung, die dieser pluralistische Moment verlangt.

9. Authentische Unterhaltung

Nach Meinung der Neokonservativen dieser Tage kann keine solche theologische Strategie zur Urmarmung des Pluralismus ohne Aufgabe von Verstand, Negativität, Streit, Verwurzelung, Tradition und Partikularität jemals Erfolg haben. Die neokonservative Strategie für die Achtziger ist⁴ ziemlich anders. Wir müssen anscheinend nur eines tun: nach Hause zurückkehren und die Türen verschließen. Wir können nur eines erhoffen, dass nämlich unser eigenes partikulares Reservat des Geistes das letzte sein wird, das fällt.

Dennoch sind die Neokonservativen tatsächlich mehr »neo« als konservierend, als bewahrend. Keine Tradition wurde oder wird jemals dadurch bewahrt, die bereichernden Veränderungsmöglichkeiten in der pluralistischen

³ So auch der Titel seines bereits erwähnten Buches; auf Deutsch etwa: »die analogische Einbildungskraft«, Anm. d. Ü.

⁴ Der Text wurde 1981 veröffentlicht; die »Achtziger« bezieht sich also auf die nahe Zukunft, Anm. d. Ü.

Wirklichkeit jedes historischen Moments abzulehnen. Die zurzeit belagerten Nicht-Neokonservativen in jeder Tradition könnten entdecken, dass so etwas wie eine »analogical imagination« unter uns am Werk ist. Gefragt ist – von mir und von ihnen – die Entdeckung besserer Wege in der Zukunft, diese Imagination und diese Strategie sowohl in der Theorie als auch in der Praxis zu artikulieren.

Sonst scheinen die uns verbleibenden Alternativen düster. Vielleicht sollten wir einfach mit La Pasionara am Ende des Spanischen Bürgerkrieges aufrufen: »Sie haben die Städte eingenommen, aber wir hatten die besseren Lieder.«⁵ Das ist ein tröstlicher Gedanke. Und wir *haben* die besseren Lieder. Aber Trost ist nicht notwendigerweise das, was Theologie anzubieten hat. Es ist Zeit, dass der genuine Pluralismus unter Theologen sich selbst wieder als einen dialogischen, argumentierenden, konflikthaften Pluralismus bejaht, der in einer gemeinsamen Verpflichtung der Öffentlichkeit gegenüber gründet. Es ist Zeit, sich an einer authentischen Unterhaltung über die Unterschiede, die Ähnlichkeiten-in-Unterschiedenheit, die verborgenen und oft unterdrückten Negativitäten bei der gemeinschaftlichen Aufgabe zu beteiligen. Es ist Zeit, die Siebziger und die Trostworte unserer früheren Lieder zu vergessen und wieder den Versuch zu machen, die Städte einzunehmen.

Weiterführende Literatur

David Tracy, *Blessed Rage for Order*. The New Pluralism in Theology, New York 1975.

David Tracy, *Theology as Public Discourse*, in: *The Christian Century* 92 (1975), 280–284.

David Tracy, *The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism, London 1981.

David Tracy, *Theologie als Gespräch*. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993.

⁵ Im Original ohne Quellenangabe, unsere Übersetzung, Anm. d. Ü.