

sen wird ausgehend von der reformatorischen Debatte um die Rechtfertigungsbotschaft das Verhältnis von Glaube und Werke thematisiert. Nach der Beleuchtung des geistesgeschichtlichen Kontextes der Reformation und ihrer Auseinandersetzung mit dem Humanismus wird am Ende konstatiert, dass sich das Solafide-Prinzip und eine handelnde Bewährung notwendig ergänzen, die sich dahinter verbergenden theologischen Aspekte jedoch dem gesellschaftlichen Trend – Freiheitsüberschlag bei gleichzeitigem sozialtechnologischem Interventionismus – widersprechen würden.

Der katholische Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff verortet seinen Beitrag ganz in der Gegenwart, indem er sich den religionskritischen Abhandlungen des 21. Jahrhunderts zuwendet. Zunächst wird der religiöse Diskurs des französischen Soziologen und Philosophen Bruno Latour vorgestellt, sodann die Überlegung des britisch-schweizerischen Schriftstellers Alain de Botton, dass Religion selbst für überzeugte Atheisten gelegentlich dienlich, interessant und beruhigend sein und die Säkularisierung verbessern könne, und abschließend die Spiritualität, die der französische Philosoph André Comte-Sponville in Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben gewinnt. Am Ende bleibt allerdings die entscheidende Frage offen, was es mit jener religiösen Erfahrung auf sich hat, die dem frommen Atheisten ermangelt. Warum will sie sich trotz intensiver Suche nicht einstellen?

Die nächsten beiden Beiträge setzen sich dezidiert mit einem fundamentaltheologischen Grundthema auseinander, nämlich dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Armin Kreiner arbeitet in diesem Zusammenhang klar strukturiert die geschichtlich entwickelten Problemkreise heraus – Vielfalt metaphysischer Entwürfe, Siegeszug neuzeitlicher Wissenschaft, modernes Rationalitätskonzept – und erörtert die probabilistischen, fideistischen und kritizistischen Lösungsansätze. Der nachfolgende Beitrag von Hermann Stinglhammer versucht deutlich zu machen, dass Vernunft nie ohne Glauben auskomme.

Die Einbettung des Glaubensthemas in den Kontext der Kirche nimmt zum Abschluss Edyta Opyd vor, indem sie die Kirche als Bedingung der Möglichkeit christlichen Glaubens beschreibt, die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils entfaltet, um abschließend nochmals die Relevanz der Kirche für den christlichen Glauben zu betonen. Nebenbei sei

angemerkt, dass der christliche Glaube streng theozentrisch zu fassen ist und wir darum im eigentlichen Wortsinn gerade nicht „an die Kirche glauben“ (124).

Leider enthält der Band weder ein Editorial, das die Konzeption des Buches erläutern und die Methodik einsichtig machen, noch ein Schlusswort, das die recht unterschiedlichen Beiträge auf den Titel hin fokussieren würde. So stehen die einzelnen Aufsätze, deren Themenbezug mehr oder weniger erkenntlich ist, relativ isoliert nebeneinander. Dass es in der heutigen Zeit trotz allem vernünftig und insofern berechtigt ist zu glauben, machen insbesondere die Beiträge von Hoff, Kreiner und Stinglhammer deutlich, das Wie aber bleibt weithin offen – vielleicht ist es ja aus diesem Grunde im Titel in Klammern gesetzt.

*Eichstätt*

*Christoph Böttigheimer*

♦ Telser, Andreas S.: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys (Innsbrucker Theologische Studien 84). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2016. (402) Brosch. Euro 39,00 (D, A) / CHF 40,92. ISBN 978-3-7022-3118-7.

Im Diskurs Öffentlicher Theologie ist der US-amerikanische katholische Theologe David Tracy vor allem für seine Unterscheidung von drei Öffentlichkeiten der Theologie – der universitären, kirchlichen und gesellschaftlichen – bekannt. Die deutschsprachige Theologie hat Tracys Arbeit bislang kaum rezipiert (Die wenigen Ausnahmen listet Telser in seiner Arbeit: S. 46, Anm. 150). Es ist das Verdienst von Andreas S. Telsers kenntnisreicher und detailgenauer Dissertation, dies zu ändern und Tracys Arbeit als Antwort auf die fundamentaltheologische Grundfrage Öffentlicher Theologie zu profilieren (46). Indem er zeigt, wie partikuläre religiöse Überzeugungen in „pluralistischen Gesellschaften“ eine öffentliche Rolle spielen können (116), leistet er einen anregenden und diskutablen Beitrag zur Selbstvergewisserung Systematischer Theologie als öffentlicher Theologie.

Die Arbeit ist klar und sinnvoll in eine längere Einleitung und drei Teile gegliedert: In der Einleitung zeichnet Telser zunächst die zur Zeit vorherrschende Linie in der Begriffsgeschichte von „Public Theology“ nach, die mit Martin E. Marty's Gebrauch des Terminus in der Debat-

te um eine „civil religion“ in den USA in den frühen 1970er-Jahren beginnt und die Telser über die „Rezeption des Begriffs [...] durch die US-amerikanische katholische Theologie in den 1970er Jahren“ (35) bei David Tracy, John Colemann und David Hollenbach weiterzieht. Anders als der südafrikanische Theologe Dirk Smit, der in Tracys „Theology as Public Discourse“ ein anderes Narrativ öffentlicher Theologie sieht, stellt Telser damit Tracys „Theologie als öffentlicher Diskurs“ in dieselbe Entwicklungslinie wie Marty. Dies ermöglicht es ihm, die fundamentaltheologischen Impulse Tracys in eine Öffentliche Theologie einzuzeichnen, die sich sonst eher auf sozialetische Fragen konzentriert (43 f., 46).

Die Einleitung mündet in die Bestimmung des Gegenstandes der Arbeit, nach der das „Formalobjekt“ das „Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit“ und das „Materialobjekt“ Tracys Theologie sein soll (44).

In Teil I diskutiert Telser das gewählte Formalobjekt, das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit. Grob an Karl Gabriels Arbeit orientiert (50–75), sieht Telser Religion in der Verschränkung von religionssoziologischer und sozialetischer Perspektive auch in zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit (61, 65, 69, 76, 359). Wie Religion und Theologie dieser zivilgesellschaftliche Ort gesellschaftstheoretisch eingeräumt werden kann, spezifiziert er in kritischer Auseinandersetzung mit Habermas (76 f., 93–114). Wie Religion sich theologisch diese Ortsbestimmung zu eigen machen kann, entfaltet er in Auseinandersetzung mit Hermann-Josef Große Kracht (76, 75–92): Dies soll mit einer „vor allem fundamentaltheologisch und dogmatisch erst zu formende[n] öffentliche[n] Theologie“ (92) möglich werden, die von einem „religionsfreundlichen Zivilgesellschaftskonzept“ (92, 87 f.) und der jüngeren Demokratiebejahung der katholischen Kirchen ausgeht (81–85, 92) und die Aporien von neuer Politischer Theologie und Frankfurter Gesellschaftsethik überwindet (90 f., 92).

Im zweiten Teil zeichnet Telser detailliert Tracys Verständnis von Theologie als öffentlichem Diskurs (123) nach, indem er dies zunächst begründet – und zwar soziologisch über die Differenzierung in die bekannten drei Foren (Gesellschaft, Universität, Kirche), zu

denen TheologInnen immer schon in einem „komplexen Wechselverhältnis“ (140) stünden (123–140), und theologisch über den Verweis auf den theozentrischen Charakter der Theologie (149) und die Aufgliederung der Theologie (150–172). Dabei identifiziert er bei Tracy die „gemeinsame Aufgabe“ der Theologien darin, „[r]elativ angemessene Deutungen der religiösen *Tradition* als auch der gegenwärtigen *Situation* zu liefern“ (162). Fundamentaltheologisch differenziert Telser mit Tracy mindestens zwei Öffentlichkeitsansprüche, wobei etwa der der Systematischen Theologie im Öffentlichkeitscharakter des Klassikers liege (167). Am Paradigma des Klassikers (190) zeige Tracy im Rückgriff auf Gadamer und Ricoeur, wie Verstehen sich modelliert im authentischen Gesprächsspiel (184, 202) „methodisch nicht kontrollier[bar]“ (206) ereigne, verschärft durch die Pluralität von Sprache und die Ambiguität von Geschichte (206–241). Den „argumentative[n] „Schlussstein““ (245) des zweiten Teils bildet die Profilierung von Tracys Methode wechselseitiger Korrelation (242–273).

Der dritte Teil verwendet Tracys Arbeit zur Gottesrede als „Lackmustest“ für die Öffentlichkeit „konfessionell partikulare[r]“ Lehre (284). Telser sieht bei Tracy sich die „Konturen“ einer fragmentierend-fragmentarischen Gottesrede abzeichnen (325, 353) – „in apophatischer und apokalyptischer Form“ (354).

Insgesamt entwickelt Telser in Auseinandersetzung mit Tracy wichtige Argumente dafür, dass Öffentliche Theologie fundamentaltheologisch wie sozialetisch möglich und nötig ist. Seine präzise und behutsam auslegende Rekonstruktion von Tracys korrelativer Klassiker-Exegese führt vor, wie Öffentlichkeit am Partikularen entstehen kann. Insgesamt ist die Dissertation lesenswert (auch wenn zahlreiche Einklammerungen den Lesefluss etwas hemmen). Die Überlegungen zu einer von Gottes Verborgenheit ausgehenden öffentlichen Gottesrede, die Öffentliche Theologie „leidensübler, solidarischer und apokalyptischer“ machen soll, ohne sie gegen die Transformationsmöglichkeiten der Gesellschaft zu verschließen (364), sind ebenso weiterführend wie sie die spannende Frage nach konkreten Umsetzungen in kirchlicher Praxis wecken.

Berlin

Florian Höhne