

8 Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

8.1 Das Judentum als *locus theologicus*

8.1.1 Dialog und veränderte Plausibilitäten. Oder: Warum eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs?

In einem Video von 2017 berichtete Papst Franziskus von seinen persönlichen Erfahrungen aus der langjährigen Freundschaft mit dem argentinischen Rabbiner Abraham Skorka.

»There was a basis of total trust, and because we knew in our conversations – and I want to highlight that – *neither of us negotiated our own identity*. If we had, we would not have been able to talk. It would have been a sham [...]. And the *friendship grew, always maintaining our respective identities*. [...] It is very important because my religious life *became richer* with his explanations, so much richer. [...] And I began to further understand the [scriptural] revelation, and he further understood the Christian stance. It developed *from our own identities* and that's really nice. [...] And *neither of us attempted to convert the other*.«¹

Der persönliche Erfahrungsbericht des Papstes macht deutlich, dass sowohl er selbst als auch Rabbiner Skorka von ihren freundschaftlichen Begegnungen gerade *aufgrund* ihrer religiösen Differenzen lernend voneinander profitierten und an Erkenntnis gewannen. Das trifft nicht nur auf persönlicher Ebene zu, sondern ist ebenso relevant für die Reflexionsebene der Theologie.

Mit und seit dem Zweiten Vatikanum vollzieht sich eine Verschiebung in den Bestimmungsmustern der Beziehungen des Christentums zum Judentum: weg vom historisch und theologisch belasteten Begriff der *Mission* im Sinne von Konversionsabsichten (Ka-

¹ Video *Make friends* produziert vom *Elijah Interfaith Institute* mit englischem Untertitel: <https://www.youtube.com/watch?v=N1HDWKk5Dhg> (10.02.2025). Zitiert nach Cunningham: Maxims for Mutuality, 34.

pitel 7.1) hin zum Begriff des *Dialogs*.² Innerhalb einer präkonziliaren, Ersetzungstheologie, die die *Fülle der göttlichen Wahrheit* (DI 6) fast ausschließlich in der eigenen Tradition wahrzunehmen vermag und Jüd*innen vornehmlich als potenzielle Bekehrungskandidat*innen in den Blick nimmt, gibt es erkenntnistheoretisch keinen Grund, nach der positiven Bedeutung des Judentums zu fragen. Seit dem Zweiten Vatikanum und der sich herausbildenden und zunehmend sich dynamisierenden Tradition des jüdisch-christlichen Dialogs sechzig Jahre nach NA, haben sich die Plausibilitäten deutlich verlagert (Kapitel 2 und 6): Aufgrund externer Faktoren, wie globaler Pluralisierungsprozesse, und interner Faktoren, wie der theologischen Aufarbeitung antijudaistischer christlicher Traditionsbestände, aber auch des Missbrauchskomplexes und dessen systemische Ursachen, die gerade in den letzten Jahrzehnten an die Öffentlichkeit drangen und die zu einem noch nicht absehbaren Glaubwürdigkeits- und Relevanzverlust der Kirche führen, kann Kirche nicht länger die *Fülle* der Wahrheit für sich beanspruchen. Das zunehmend bewusste Wahrnehmen von Fremdeinträgen innerhalb der christlichen Tradition und von Momenten schwerer Schuld verpflichtet Kirche dazu, »in theologischer Demut die Grenzen unseres Verstehens anzuerkennen«,³ so die Deutsche Bischofskonferenz 2019.

Die dialogische Wende der Kirche und mit ihr die veränderten Plausibilitäten wirken also auch in Prozessen der Generierung theologischen Wissens. Der jüdisch-christliche *Dialog* erweist sich im Kontext dieser Gegebenheiten als wirkmächtige erkenntnistheologische Kategorie (Theologizität, Kapitel 2). Er transformiert theologische Erkenntnistheorie insofern, als sich *im* und *durch* den Dialog die *Formen*, wie und woraus theologisches Wissen abgeleitet werden kann, wandeln. Durch permanente Positionswechsel und das stetige Einspielen jüdischer Perspektiven und Einsprüche wird im und durch den Dialog theologisches Verstehen und Wahrnehmen neu strukturiert (Kapitel 7.3). So wurde die kirchliche *Selbstwahrnehmung* einerseits verändert, weil zusehends bewusst

2 Die Verschiebung der Bestimmungskategorien von Mission hin zu Dialog ist es auch, die einen theologischen Dialog zwischen Judentum und Christentum überhaupt erst ermöglicht (Kapitel 7.1.2) und vollzieht sich zugleich nicht jenseits theologischer Dialogprozesse. Zwar wird in NA noch nicht explizit von »Dialog« gesprochen, dafür aber in vielen anderen Konzilsdokumenten des Zweiten Vatikanums. Die Metapher des Dialogs wird zum Ausdruck und Anspruch der Beziehungsgestaltung der Kirche und ihrer vielfältigen Außenbezüge, vgl. dazu ausführlich Walter, Peter: Aufrichtiger und geduldiger Dialog. In: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i.Br.: Herder 2013, 81–100. Für Hans Hermann Henrix ist entgegen dem Paradigma der Mission jenes des Dialogs »Ausdruck der Identität einer Kirche«, die dem Judentum gegenüber »Wertschätzung und Liebe« hegt und nicht die Notwendigkeit vergisst, um Verzeihung zu bitten. Vgl. ders.: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 35. Henrix verweist auf eine ähnliche Äußerung Papst Benedikts XVI. bei seinem Besuch in der jüdischen Gemeinde in Rom am 17. Januar 2010, welchen Henrix als wichtiges Zeichen vor allem auch wegen der Ambivalenzen und Irritationen während des Pontifikats Benedikts XVI. deutet, vgl. Kapitel 1 FN 275.

3 Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 202. Weiter: »Der Gott, der sich offenbart, bleibt der Gott, den wir zugleich nur in seiner Verbogenheit, als bleibendes Geheimnis erfahren: Dazu gehört, mit den Propheten Israels, mit dem Juden Paulus als Apostel Jesu Christi, also *in grundlegender Verbundenheit* mit der Tradition Israels sowie mit den jüdischen Glaubensgeschwistern heute *den Tag zu erwarten*, ›der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen‹ (NA).« Ebd. Hervorhebung AS.

und wertgeschätzt wird, wie sehr Jüdisches in die christliche Identität eingeschrieben ist,⁴ aber auch die *Wahrnehmung jüdischer Dialogpartner*innen* andererseits, weil zusehends die bleibende Bundesbeziehung des Gottes Israels zum jüdischen Volk und das weiterhin sich vollziehende Offenbarungshandeln Gottes im jüdischen Volk anerkannt werden.⁵ Auf beiden Ebenen ist die Bedeutung des Judentums als eigenständige, für die Kirche relevante erkenntniskonstitutive Größe angezeigt.⁶

In der Theologie katholisch-zentraleuropäischer Prägung werden solche Quellen, aus denen sich theologisches Wissen speist, traditionell als *loci theologici* bezeichnet.⁷ Das Judentum und auch andere nicht-christliche Religionen im Anschluss an das Zweite Vatikanum als *loci theologici* zu bestimmen und damit in ihrer erkenntnistheologischen Qualität zu würdigen, wurde bereits in den 1990er Jahren angeregt.⁸ Für Peter Hünermann wird der »Dialog mit dem Judentum [...] als *locus theologicus* sowohl in offiziellen Dokumenten wie in der Theologie bejaht«⁹. Die Performance des Dialogs der

4 Vgl. EG 247, wonach das Judentum »eine heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität« ist. Vgl. dazu auch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 195f. Ausführlich dazu s. Kapitel 2.

5 Vgl. NA 4: Weil Jüd*innen»immer noch von Gott geliebt [sind] um der Väter willen«, weil der Bund Gottes mit Israel »nie gekündigt« (Papst Johannes Paul II.) ist und weil Gott »weiterhin im Volk des alten Bundes wirkt« (EC 249). Ausführlich dazu s. Kapitel 2.2.

6 Im Gespräch mit jüdischen Dialogpartner*innen erkennt die Kirche die Bedeutung des Judentums für die Erschließung ihres Bekenntnisses zum Gott Israels und für ihr Bezeugen des Ostermysteriums. Für die Theologie bedeutet das, dass sie ihrer Aufgabe, nämlich der Reflexion auf »Sinngesalalte, die sich mit dem Zeichen ›Gott‹ und im Glauben an ihn erschließen« (Hoff: Glaubensräume, 28, FN 19) ohne den ständigen Bezug auf die Tradition des jüdischen Volkes nicht nachkommen kann.

7 Vgl. Hoff: Glaubensräume, 28 (FN 19): »Theologie reflektiert die Sinngesalalte, die sich mit dem Zeichen ›Gott‹ und im Glauben an ihn erschließen. In ihrem topologischen Zuschnitt geht sie von den Orten aus, an denen sich Glaubensrealitäten vermitteln. Sie liefern das Material, aus dem Theologie als eine geschichtliche Darstellungsform des Glaubens an ›Gott‹ ihr Wissen generiert. Sie bezieht sich auf die Referenzorte, die im Zuge von Glaubensperformanzen Quellen des Glaubens entwickelt haben – im klassischen Sinn die *loci theologici*.«

8 Vgl. Hünermann, Prinzipienlehre, 236: »Die Religionen als Weisen, wie Menschen in der Begegnung mit Transzendenz, im Raum des Heiligen, des göttlichen Geheimnisses leben, sind ihrerseits ein alle Lebensbereiche berührender Topos. Heutige Theologie kommt ihrer Aufgabe nicht nach, wenn sie nicht in allen ihren Disziplinen ständig die anderen Religionen mit im Blick hat und durch die Offenheit für sie und den Vergleich mit ihnen die eigenen theologischen und kirchlichen Positionen klärt und vertieft.« Und weiter: »Die Religionen sind als ›soziale Ausdrucksformen der Beziehung der Menschen auf Gott‹ und als ›Samenkörner der Wahrheit und Güte‹ ein bedeutender *locus theologicus* christlicher Theologie, dies umso mehr als die Kirche zwar auf Christus als Fülle der Wahrheit bezogen ist, dies aber in gebrochener Weise und durch die eigenen Sünden beeinträchtigt. Der interreligiöse Dialog kann so zu einer Selbstreinigung führen und die Hinwendung zu Gott als letzter Wahrheit anstoßen.« Ebd. Auch Paul Petzel und Thomas Freyer haben bereits in den 1990er Jahren das Judentum als *locus theologicus* vorgeschlagen. Vgl. Petzel, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz: Matthias Grünewald 1994; Freyer, Thomas: »Israel« als *locus theologicus*? In: ThQ 179 (1999) 1, 73–74.

9 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 204. »Aus der so aufzudeckenden Selbigkeit in der Glaubensbezeugung ergibt sich ein theologisches Verständnis der Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus als den Offenbarer des Vaters glauben, und der Gemeinschaft der jüdischen Glauenden. Dieses theologische Verständnis beinhaltet die Anerkennung des jüdischen Gegenübers

vergangenen Jahrzehnte und insbesondere seit der Veröffentlichung der orthodoxen Dialogdokumente von 2015 und 2017 verdichtet diese Einschätzung und erzeugt neue Plausibilitäten für eine topologische Einfassung.

»It is now clear that the contemporary Catholic rapport with Jews has created a new *locus theologicus*, a new ›place where theology is constructed and understood in the light of divine reality.‹ The spiritual *power* of this interreligious ›sacred space‹ is particularly felt when the elusive *presence* of the *Holy One, the divine Reality*, is discerned in the lives, texts, and traditions of the religious other through dialogue, study, and encounter. [...] It expresses the recognition that Christianity and Judaism are intertwined theologically and historically, that both Jews and Christians are covenanting with God, and that they covenant with the *Holy One* in distinctive yet resonating ways.«¹⁰

8.1.2 Melchior Cano (1506/1509-1560): *De locis theologicis*

Die Frage, woraus sich theologische Erkenntnis speist und woher theologische Argumente ihre Autorität beanspruchen können, stellt sich für Theologie unter jeweils anderen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen immer wieder neu. Auch im 16. Jahrhundert wird diese Frage drängend: im Ringen zwischen reformatorischen und gegenreformatorischen Kräften. Denn in dieser Zeit wird die Kirche selbst als Ort, an dem Wissen über Gott generiert wird, zum theologisch prekären Ort. Vor allem angesichts von Luthers *sola scriptura*-Prinzip sowie im Entstehen begriffener alternativer Ekklesiologien löst sich die Selbstverständlichkeit einer römischen Vorstellung von Kirche als autoritativer Ort für die Produktion theologischen Wissens auf.¹¹ Diese Autorität und Legitimität gilt es reflexiv-diskursiv wieder herzustellen: »An understanding of God could no longer be conceived as the sole possession of the one church. Rather, the struggle for it moved to the very core of the conflict between churches: the fragmentation of ecclesial space makes explicit epistemologies and methodologies necessary.«¹²

In diesen ekklesiologischen Formierungsprozessen wird sowohl auf reformatorischer als auch auf gegenreformatorischer Seite unter Rückgriff auf die scholastische Rezeption der aristotelischen Topik und unter Einfluss der sich herausbildenden humanistischen Rhetorialsialektik nach sogenannten *loci theologici* gesucht: nach autoritativen Fundorten für theologische Erkenntnis.¹³ Das verändert bisherige kirchliche Praktiken der Wissensproduktion insofern, als es zu einer Fragmentierung und Pluralisierung

und die theologische Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs.« Ebd. 241. Der Dialog kann »den Zugang zu den anderen *Loci theologici* vertiefen, besonders in der Auslegung der Schrift; [er kann] aber auch zu kritischen Rückfragen des Christentums gegenüber dem Judentum führen, etwa in Bezug auf einen ungeschichtlichen Umgang mit traditionellen Topoi.« Ebd. 243.

¹⁰ Cunningham: Maxims for Mutuality, xi. Hervorhebung AS.

¹¹ Vgl. Gruber: The Maps and Tours of Theological Knowledge, 57: »With the emergence of divergent ecclesiologies, the church could no longer be considered the self-explanatory locus of Christian God-talk.«

¹² Ebd. 58.

¹³ Vgl. Franz: Melchior Cano, 73.

kommt und zum Entstehen konfessionsspezifischer Wissensformen führt.¹⁴ Auf kirchenpolitischer Ebene sind diese neuen Wissensformen vor allem Ausdruck macht- und identitätspolitischer Interessen.¹⁵

Melchior Cano (1506/1509–1560), der zu dieser Zeit in Spanien als Dominikaner wirkt, wird auf katholischer Seite zu einem der Hauptakteure in diesen Prozessen. Sein Hauptwerk *De locis theologicis libri duodecim* (1563) bildet bis heute für katholische Dogmatik die entscheidende, wissenschaftstheoretische Referenz. Es sind spanische Reformtheologen wie Cano, die mit ihrem Wirken die durchschlagenden Reformen auf dem Konzil von Trient (1545–1563) vorbereiten. Im formierenden Zeitalter der Reconquista wurden in Spanien bereits zuvor groß angelegte Christianisierungsmaßnahmen durchgeführt, die unter anderem zur Gründung neuer Universitäten als intellektuelle Zentren des Christentums geführt haben.¹⁶ Im Zeitalter der katholischen Reform schließlich ist es die theologische Schule von Salamanca, die die konfessionelle Prägung katholischer Theologie maßgeblich vorantreibt.¹⁷ Cano nimmt dort im Jahr 1521 seine Studien auf und tritt in das dortige Dominikanerkonvent San Esteban ein. Der Gründer der Schule von Salamanca, der Thomist Francisco de Vitoria, übt als Lehrer großen Einfluss auf Cano aus. Ab 1546 wird Cano schließlich dessen Nachfolger. Während der zweiten Periode des Konzils von Trient von 1551–1552 wird Cano zum Konzilsberater ernannt.¹⁸

Dieses Konzil kann deshalb so wirkmächtig werden, weil es mit dem Ziel der Stärkung der Einheit der katholischen Kirche als *wahrer Kirche* in der authentischen *Traditio Christi* auf vielfältige Formen ekklesiologischer Disziplinierung und Funktionalisierung setzt: Die Autorisierung und Zentralisierung kirchlicher Macht auf Papst und Rom gepaart mit zunehmender Bürokratisierung, verbesserter Verwaltungs- und Kommunikationsmöglichkeiten sowie dem Einsatz neuer Kontrollinstanzen, um die Beschlüsse aus Rom flächenwirksam in den Ortskirchen umzusetzen. Durchschlagend wirken insbesondere der Vorgang der Approbation einheitlicher Bibelausgaben und Messbücher sowie der Einsatz der römischen Inquisition ab 1542.¹⁹ Auch Cano wird 1558 für die Inquisition tätig, als er mit einem Gutachten gegen einen Ordensbruder beauftragt wird,

¹⁴ Vgl. Hoff, Gregor Maria: Zäsur: Gegenreformation, Katholische Reform und Konfessionalisierung. In: ders./Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Bd. 2. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer, 54–66, 55. Dieser wissenschaftstheoretische Shift ist Teil gesamtgesellschaftlicher Fragmentierungen, die sich in dieser Zeit vollziehen, und die insgesamt zu Entwicklungstreibern werden. Hans-Ulrich Wehler spricht von »Fragmentierung als Charakteristikum neuzeitlicher deutscher Geschichte.« Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815. München: Verlag C. H. Beck 2008 (1987), 48–51.

¹⁵ Für eine Begriffsklärung: »Die *katholische Reform* ist die Selbstbestimmung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung, die *Gegenreformation* ist die Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus.« Jedin, Hubert: Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Luzern: Stocker 1946, 80.

¹⁶ Vgl. Hoff: Zäsur, 57.

¹⁷ Vgl. Franz: Melchior Cano, 67.

¹⁸ Vgl. ebd. 68–70.

¹⁹ Vgl. Hoff: Zäsur, 58–61.

der daraufhin in Haft kommt.²⁰ Wenige Jahre später verstirbt Cano 1560 überraschend während eines Aufenthalts in Toledo. Sein Werk *De locis theologicis libri duodecim* bleibt unvollendet und erscheint posthum 1563.²¹

In *De locis theologicis* führt Melchior Cano die konziliaren Strategien von Disziplinierung und Funktionalisierung auf einer theologisch-wissenschaftstheoretischen Ebene weiter. Sein Werk wird ein Grundlagentext der katholischen Theologie des 16. Jahrhunderts, dessen Programmatik »den ersten systematischen Versuch und zugleich Jahrhunderte unüberbotenen Höhepunkt theologischer Erkenntnislehre und Methodologie«²² darstellt. Cano entwickelt eine Erkenntnislehre in »katholischer Form«²³, eine Methodologie im Sinne einer Argumentationslehre, in der »Sachthemen behandelt [werden], um zu einer richtigen, argumentativ nachvollziehbaren Glaubenslehre zu kommen«²⁴. Doch Cano geht es nicht nur um eine Form der Wissensorganisation wie bei Melanchthon, sondern er macht die *loci* »als eine eigene theologische Wissensform produktiv«²⁵.

Cano differenziert zwischen zwei Formen von *loci*. Er definiert sieben Erkenntnisfundorte aus dem Inneren der Kirche, die sogenannten *loci theologici proprii*: die Heilige Schrift, die Tradition Christi und der Apostel, die katholische Universalkirche, die Konzilien, die römische Kirche, der Kirchenväter sowie (scholastische) Theolog*innen. Diese werden drei Erkenntnisfundorte zugeordnet, die vom Glauben unabhängig, aber für Theologie notwendig sind. Sie legen die *loci proprii* auf eine Erschließung durch profane Ressourcen fest, die sogenannten *loci theologici alieni*: die Vernunft, die Philosophie und die Geschichte.²⁶ Trotz dieser Verpflichtung auf von Theologie unabhängige Orte bleiben die *loci* eine *ekklesiologische* Wissensform insofern, als die katholische Kirche der diskursbestimmende Ort ist, als »die *loci theologici proprii* kirchlich generiert und letztlich in Machtentscheiden des kirchlichen Lehramtes ausgelegt werden«²⁷. Und dennoch findet sich in diesem »Ensemble [...] bereits ein grundlegender Alteritätsvermerk aller Theologie: das unabweisbare Einspruchsrecht anderer Orte und befremdender Positionen«²⁸.

²⁰ Vgl. Franz: Melchior Cano, 69.

²¹ Die Entstehungszeit ist bis heute nicht abschließend geklärt, vgl. dazu ebd.

²² Lang, Albert: Melchior Cano. In: LThK 2 (Barontus bis Cölestiner). Freiburg u.a.: Herder 1958, Sp. 918.

²³ Franz: Melchior Cano, 69.

²⁴ Ebd. 74.

²⁵ Hoff: Performative Theologie, 96f. Dazu nimmt Cano zeitgenössische, vor allem humanistische Ideen auf und führt sie einer »diskursiven Transformation« (Franz: Melchior Cano, 73) zu, indem er eine enge Verbindung zwischen *locus* und *auctoritas* herbeiführt. Vgl. ebd. 72. Franz weiter: »Sein [Canos – AS] Anliegen ist ein methodisches Vorgehen im Finden von Argumenten für den Glauben. Dafür braucht es eine methodisch nachvollziehbare Erörterung der Instanzen, in denen solche Argumente gefunden werden können. Der Anspruch von *De locis theologicis* ist es, eine *ars disserrandi* zu sein, eine Argumentationslehre, in der es um das Finden und Darstellen von Argumenten in der Auseinandersetzung um Glaubensfragen geht. Canos Intention ist also nicht die Zusammenstellung von Glaubensthemen, eine Topik des Glaubens, sondern eine Topologie der Glaubenserkenntnis, eine Lehre, wo und wie Argumente für den Glauben aufgewiesen werden können.« Ebd. 73.

²⁶ Vgl. ebd. 75–80.

²⁷ Hoff: Performative Theologie, 97.

²⁸ Ebd. 167.

8.1.3 Das Judentum als verschwiegener *locus theologicus*

Nicht nur zu Canos Zeiten ist die Kirche und ihre epistemisch bestimmende Position angefragt. Sie ist es in einer ganz neuen Weise nach der Schoah. Denn nicht nur die »innerchristlichen Trennungen«, sondern auch »die Geschichte der Gewalt gegen das Judentum« beschädigt »das Zeugnis der Kirche«²⁹. Im Zeichen der anhaltenden Aufarbeitung der kirchlichen Schuldgeschichte und mit dem Fortschreiten religionshistorischer Forschungen zur Genese des Christentums aus dem Judentum werden Anfragen an die Kirche als epistemischer Ort erneut virulent, zeigt sich die Ambiguität der Kirche ein weiteres Mal: »Sie steht in ihrer geschichtlichen Bestimmungsform unter dem Vorzeichen einer zerrissenen Identität – während sie zugleich in ihrer sakralen Gestalt den Raum der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi darstellt,«³⁰ so Gregor Maria Hoff. Diese neue kirchliche Identitätswahrnehmung verbindet sich seit dem Zweiten Vatikanum mit dem Paradigma des Dialogs, das seither die Beziehungsgestaltungen der Kirche *ad extra* positiv bestimmt.³¹ Beide Dimensionen des Judentums, das als Gegenüber in die kirchliche Selbstbestimmung gehört und das als Gegenüber im Dialog der Kirche *entgegentritt*, haben »epistemisch grundlegende Bedeutung«³².

Warum nahm nicht bereits Melchior Cano das Judentum oder andere religiöse Traditionen in den Kanon der *loci* auf, obwohl er mit der Differenzierung zwischen *loci proprii* und *alieni* bereits durchaus Zuordnungen von Eigenem und Anderem im Erkenntnisraum der Kirche vornimmt (Kapitel 8.1.2)? Mit Michel Foucault ist nach dem Dispositiv der *loci* zu fragen, nach den Bedingungen, unter denen Ein- und Ausschließungen in Wissensproduktionen wirksam werden: nach der performativen Wirksamkeit epis-

29 Ebd. 160.

30 Ebd. Die größte Anfrage an Kirche und ihre Position in Erkenntnisprozessen ist derzeit die Schuld der Kirche angesichts des vielfältigen Missbrauchskomplexes, unter dessen Eindruck auch diese Studie entstanden ist. Es ist absehbar, dass in den kommenden Jahren sich als erkenntnistheologischer Ort für theologische Erkenntnistheorie die Autorität der Kirche aufgrund des Missbrauchskomplexes weiter auflösen wird sowie die Frage der Stellung von Theologie im Kanon der Wissenschaften sich weiter verschärfen und nach Antworten verlangen wird. Auch wenn der Zusammenhang zunächst nicht eindeutig ersichtlich ist: Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs kann Anregung sein für das Offenlegen und Überwinden nicht nur substitutionstheologisch belasteter, sondern auch anderer toxischer theologischer Wissens- und Arbeitsformen.

31 Vgl. dazu Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 334f.: »Die Verhandlung religiöser Pluralität ist also Teil eines Identitätsdiskurses, in dem Eigenes und Fremdes einander zugeordnet werden. Da die Ekklesiologie der Ort der christlichen Diskursgemeinschaft ist, an dem der eigene Glauben bezeugt und weitergegeben wird, und da in dieser Bezeugung und Weitergabe die christliche Identität erst konstruiert wird [...].«

32 Hoff: Performative Theologie, 162.

temischer Macht.³³ Diese greift bei Cano auf mehreren Ebenen disziplinierend auf die Ordnung theologischen Wissens ein:

- *Religionshistorisch und -politisch*: Canos Lebzeiten stehen noch im Zeichen der hispanischen Reconquista. Seit 1492 ist es den katholischen Königen gelungen, mit dem Untergang des letzten maurischen Königreichs Granada die staatliche wie religiöse Einheit Spaniens wiederherzustellen. »Für letzte sorgt nicht zuletzt der zunehmende Einfluss der von ihnen geförderten Inquisition. Juden wie Muslimen bleibt unter den katholischen Königen nur die Vertreibung oder die argwöhnisch betrachtete Konversion.«³⁴ Das Verhältnis der Kirche zu Judentum und Islam wird vor allem über die Kategorie der notfalls gewaltsamen *Missionierung* bestimmt.
- *Kirchenpolitisch*: Canos *loci* sind Teil eines Selbstversicherungsdiskurses der Kirche im Zeichen der katholischen Reform, in dem es um die Bewahrung und Verteidigung der Reinheit katholischer Identität geht. Eine Identitätspolitik, die die katholische Kirche als *wahre Kirche* Jesu Christi und als Ort der authentischen *Traditio Christi* proklamiert, kann den Protestantismus und andere Religionen lediglich als Häresien denken.
- *Theologisch*: Substitutionstheologische Narrative haben sich seit der Antike zu nicht mehr hinterfragten Erwartungsnormen verselbstständigt: Entsprechend substitutionstheologischer Ersetzungs- und Enteignungslogiken hat das Judentum keine theologische Bedeutung, die es zu reflektieren gäbe.³⁵

Die performative epistemische Wirksamkeit dieses zeitpolitischen Hintergrundes und der diskursiven Praktiken während der Reconquista und Konfessionalisierung zeigt sich bei Melchior Cano dort, wo das Judentum ebenso wenig wie andere Religionen und Konfessionen als *loci* zu plausibilisieren sind. Aber nicht nur: Canos Werk ist sogar im Sinne einer argumentativen Abwehr des Judentums angelegt. Denn obschon Cano sein Werk

33 Vgl. dazu ebd. 26 und ausführlicher das Kapitel »2.2. Performative Diskurse: Wissensproduktion (Michel Foucault)« ebd. 24–28. Vgl. auch Thomas, Tanja: Michel Foucault: Diskurs, Macht und Subjekt. In: Andreas Hepp/Friedrich Krotz/Tanja Thomas (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies (Medien – Kultur – Kommunikation). Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 58–71, 62: »Das bedeutet, dass davon ausgegangen wird, dass alles, was wir wahrnehmen, erfahren und spüren, über sozial konstruiertes, typisiertes, in unterschiedlichen Graden als legitim anerkanntes und objektiviertes Wissen, das heißt über Bedeutungen und Bedeutungsschemata vermittelt wird. Wissen ist nicht auf ein angeborenes kognitives Kategoriensystem rückführbar, sondern auf ein gesellschaftlich hergestelltes symbolisches System, eine symbolische Ordnung. Diese gesellschaftliche Ordnung wird wiederum durch Diskurse gesellschaftlich produziert, also über Sprache, die damit nicht als Zeichensystem, das wir benutzen, um der Welt Ausdruck zu verleihen, untersucht wird, sondern als Zeichensystem, mit dem wir Bedeutung produzieren.« Hervorhebung AS.

34 Franz: Melchior Cano, 70.

35 Vgl. Gruber, Judith: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Andreas Nehring/Simon Wiesickl (Hg.): Postkoloniale Theologien 2. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 23–37, 25: »Wenn es um die jüdische Perspektive auf den christlichen Glauben geht, dann hält diese Marginalisierung und Kolonialisierung bereits so lange an, dass der Ausschluss dieser Perspektive zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Ähnlich auch Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 89.

nie zu Ende schreiben konnte, kündigt er doch im Proömium an, in Buch XIV darlegen zu wollen, welchen Nutzen die *loci* in der Auseinandersetzung mit Häresien, »mit Juden und Mauren wie mit den Heiden«³⁶ hätten. Canos *loci*-Modell ist damit Ausdruck substitutionstheologischer Selbstverständlichkeiten, ist Ausdruck kirchlicher Disziplinierungsgeschichten und Verschweigenspolitiken in theologischen Wissensproduktionen.³⁷

8.1.4 Einsprüche gegen das Judentum als *locus theologicus*

Canos Modell auf den jüdisch-christlichen Dialog hin anzuwenden, bedeutet, es gegen Canos ursprüngliche Intention zu lesen. Ist es unter diesen Voraussetzungen überhaupt möglich und legitim, das Judentum unter Rückgriff auf Cano als *locus theologicus* zu bestimmen? Tatsächlich gewinnt Canos Modell vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneut an Aufmerksamkeit. Ohne sich ausdrücklich auf Cano zu beziehen, geht das Zweite Vatikanum von den verschiedenen *loci* aus, insofern es diverse Zuordnungen *ad intra* und *ad extra* vornimmt.³⁸ Die *loci theologici* sind deshalb gerade für den jüdisch-christlichen Dialog, für den das Konzilsdokument NA die entscheidende Referenz darstellt, ein Modell, die bleibende und grundlegende Bedeutung des Judentums für das Christentum theologisch zu würdigen. Sie eröffnen einen konzeptionellen Rahmen, das

³⁶ Franz: Melchior Cano, 75. Die apologetische Intention und Anlage schlägt sich bei Cano – wie schon bei den Anathema der Kanones des Konzils von Trient – in einem apologetischen Sprachduktus nieder.

³⁷ Vgl. Gruber: Wider die Entinnerung, 24.

³⁸ Vgl. Hoff: Performative Theologie, 167: »Das 2. Vatikanische Konzil hat ihnen [den *loci theologici*] unter mehrfachem Gesichtspunkt Raum gegeben, auch wenn es sich nicht ausdrücklich auf Cano bezog. So hat es sich [...] dem menschenrechtsbasierten Diskurs moderner Religionsfreiheit geöffnet (DH) und den relativen Wahrheitswert sowohl anderer christlicher Konfessionen (UR) als auch fremder Religionen (NA) anerkannt.« Vgl. die Rede von den »Zeichen der Zeit« (GS 4) und ihre epistemisch-offenbarungstheologische Funktion. Dazu Hoff, Gregor Maria: Synodaler Weg. Offenbarung in den Zeichen der Zeit. In: HK 11 (2022), 49–51, 50: »Dieses Konzept [dynamisches Offenbarungsverständnis des Konzils] lässt sich mit der kirchlichen Lehrform der *loci theologici* reformulieren. In der Aufnahme der aristotelischen Topologie entwickelte der Dominikaner Melchior Cano im 16. Jahrhundert ein Programm, um theologische Aussagen auf ihren Auskunfts Wert und ihre Belastbarkeit zu prüfen. Canos Theorievorschlag musste sich angesichts der reformatorischen Herausforderungen vor allem an einem Punkt bewähren: in Auseinandersetzung mit dem Anspruch des *sola scriptura*-Prinzips und der Selbstauslegungsmacht der Heiligen Schrift als entscheidender Offenbarungsquelle. Ohne den Vorrang der Schrift preiszugeben, brachte Cano ihren Zusammenhang mit der Tradition zur Geltung, in der sie sich vermittelt. Diese beiden Ursprungsquellen der Theologie sind mit Referenzorten verbunden, durch die sie erschlossen werden. Als Auslegungsinstanzen führt Cano unter anderem die Kirche von Rom und den Papst, Konzilien, aber auch die Autorität von patristischen und scholastischen Theologen an. Sie sind mit dem Auskunfts Wert der Religionsgeschichte zu verbinden und nur im Modus eines rationalen Nehmens und Gebens von Gründen zu erreichen. Genau das praktiziert der Diskurs der *loci theologici*. Wenn also die Heilige Schrift als grundlegender *locus theologicus* gemeinsam mit Tradition und ihrer Auslegung (DV 10) festgelegt wird, bildet sich in der Koordination der innere Zusammenhang von Offenbarung und ihrer zeitengebundenen Auslegung ab.« Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 119 sowie ebd. 125–130 oder Hogenmüller, Boris: Melchioris Cani *De Loci Theologicis Libri Duodecim*. Studien zu Autor und Werk (Theologie 9). Baden-Baden: Tectum 2018, 1.

Verhältnis zwischen Judentum und Christentum fundamentaltheologisch reflektieren und bestimmen zu können.

Mit Blick auf den Dialog und einen performativen Dialogbegriff (Dialog als konkrete kommunikative Praxis und als diskursives Leitkonzept, Kapitel 1) hat Canos Modell einen zusätzlichen Reiz: Canos topologische Argumentationslehre geht auf die Aristotelische Rhetorik zurück. Rhetorik und Dialog sind miteinander verbundene Aspekte von Kommunikation. Kommunikative Handlungen in Dialogen müssen, damit sie gelingen können, spezifische Anforderungen erfüllen und sozusagen einer eigenen rhetorischen Logik folgen.³⁹ Verständigung herstellen (bspw. über die aus den Dokumenten analysierten Raum-Narrative/Topoi, Kapitel 5 und 6), Glaubwürdigkeit signalisieren und Vertrauen aufbauen (bspw. indem der Verzicht auf Judenmission erklärt und theologisch begründet wird), die Zustimmung der Dialogpartner*innen gewinnen (bspw. für die Möglichkeit eines theologischen Dialogs, Kapitel 2, 4 und 8) und angesichts von Reaktionen und Einwürfen der Dialogpartner*innen kollaborativ Argumente präzisieren oder neue Argumente entwickeln (erkenntnistheoretische Dimension von Rhetorik und Dialog, Kapitel 2 und 8).

Aber kommt eine Konstruktion des Judentums als *locus theologicus* nicht trotz allem einer erneuten hermeneutischen Instrumentalisierung des Judentums für die Zwecke christlicher Theologie gleich? Tatsächlich bleiben in (interreligiösen) Dialogen wechselseitige Konstituierungen, also Konstruktionen »Anderer« mit eigenen Kategorien, nicht aus. Menschliches Verstehen funktioniert nicht anders, als Andere zunächst mit den eigenen Kategorien zu erfassen. Diese Verstehensprozesse im Sinne von Aneignungen lassen das Selbstverständnis Anderer nicht unberührt. »[I]f the relation between reality and representation of reality is dialectical the representation is both constituted by and constitutes reality. [On this] premise one can argue that in interreligious relations believers not only ›discover‹ but also ›constitute‹ the other.«⁴⁰ Der Vorwurf einer illegitimen Verzweckung ist deshalb eine anhaltende Mahnung an eine christliche Erkenntnistheorie, die Andersheit jüdischer Anderer (wenn auch in der gutwilligen Absicht, sie verstehen und theologisch würdigen zu wollen) nicht aufzulösen.

Wegen der anti-reformatorischen Absicht, in der Cano seine *loci*-Lehre konzipierte, ist nicht nur in interreligiösen, sondern ebenso in ökumenischen Kontexten damit zu rechnen, dass die Konstruktion des Judentums als *locus theologicus* nicht unhinterfragt rezipiert wird. Hier braucht es ebenso ein hohes Maß an Vermittlungsfähigkeit für eine Erkenntnistheorie des Dialogs, die mit einem genuin katholischen Modell arbeitet.

Wie also umgehen mit diesen Einsprüchen? Wie umgehen mit den Reaktionen auf die katholischen Bemühungen einer Würdigung der offenbarungstheologischen und

-
- 39 Theorieentwürfe im Umfeld des Performative Turn machen unter anderem auf »die handlungsbezogene Unterfassung von Kommunikation« (Hoff: Performative Theologie, 12) aufmerksam, die sich nicht mehr »entlang von binären *wahr/falsch*-Unterscheidungen erfassen« (ebd.) lassen. »Ihre Bedeutung ist vielmehr in der Form zu suchen, mit der sie Wirklichkeit erschließen. [...] Der Wahrheitswert von performativen Handlungen bemisst sich daran, ob sie gelingen, d.h. inwiefern sie leisten, was sie beanspruchen und worauf sie zielen.« Ebd.
- 40 Wijsen, Franz: Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict. Studying Muslim-Christian Relations (Religions and Discourse 55). Bern: Peter Lang 2013, 124. Vgl. auch Hoff: Performative Theologie, 164.

epistemologischen Bedeutung des Judentums für das Christentum als *locus theologicus*, die von (jüdischem) Desinteresse bis aktiven Widerspruch reichen? Mit Gregor Maria Hoff stellen sich weitere Fragen: »Wer qualifiziert hier? Wem kommt das Recht einer solchen Zuschreibung zu? Kann der jüdische Gesprächspartner noch vor dem konkreten Dialog als ein solcher *locus theologicus* qualifiziert werden? Darf das Christentum umgekehrt darauf verzichten?«⁴¹

M. E. darf christliche Theologie weder das eine noch das andere: Weder darf sie Jüd*innen das dialogische Einspruchsrecht absprechen oder es erkenntnistheoretisch aushebeln noch darf sie auf eine methodologisch-epistemische Beanspruchung verzichten. Vielmehr sind die Einsprüche in ihrer epistemischen Qualität wahrzunehmen. Sie regen Erkenntnisprozesse insofern an, als sie die bleibende Kritikwürdigkeit und den Optimierungsbedarf des epistemologischen »Zugriffs« auf den *locus Judentum* bewusst halten und präzise Argumentationen abverlangen.⁴² In der Konstruktion des Judentums als *locus theologicus* bleibt deshalb immer – und muss immer bleiben – ein Unbehagen, das sich nicht auflösen lässt. Wichtig in der Rede vom Judentum als *locus theologicus* ist allemal, sie nicht ontologisch misszuverstehen, sondern als das zu begreifen, was sie tatsächlich ist: eine christliche Bezeichnung, die nur so lange Berechtigung hat, solange sie gelingt. Das heißt: solange sie die theologische Bedeutung des Judentums für das Christentum zu erschließen vermag. Der im folgenden dargestellte Ansatz, das Judentum als *locus theologicus* nicht losgelöst vom Dialog als Glaubensraum *in between* zu verstehen, ist dazu ein Vorschlag.

8.2 Die performative Theologizität des Glaubensraums Dialog

8.2.1 Erkenntnistheologische Transformationen im Zeichen des Judentums als *locus theologicus*

8.2.1.1 Epistemische Performativität des Judentums als *locus theologicus*

Wenn das Judentum als *locus theologicus* bestimmt wird, ist es insbesondere Aufgabe der Fundamentaltheologie, diesen *locus* zwar in seiner unverzichtbaren hermeneutischen Bedeutung für die Erschließung der eigenen theologischen Traktate zu würdigen, ihn dabei aber niemals auf diese reine »Funktionalität« zu reduzieren. Denn dann wäre dem vorgebrachten Einspruch einer illegitimen hermeneutischen Verzweckung wenig entgegenzusetzen. Dazu ist es zunächst entscheidend, die performative epistemische Eigenmächtigkeit des Judentums als *locus theologicus* nicht länger zu disziplinieren. Diese epis-

41 Hoff: Performative Theologie, 170.

42 Auch Christian Wiese anerkennt den erkenntnistheologischen Wert des Einspruchs jüdischer Gesprächspartner*innen, »insofern er dazu nötigt, die eigene Position zu klären, der Korrektur zu unterziehen und immer neu dialogischer Kritik auszusetzen«. Ders.: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität, 10. Wiese bezieht sich hier auf den israelischen Philosophen Menachem Fisch und seinen Forschungen zum dialogischen Potential rabbinischer Literatur (bspw. in Fisch, Menachem: A Modes Proposal: Towards a Religious Politics of Epistemic Humility. In: ders.: The Rationality of Religious Dispute. Library of Contemporary Jewish Philosophers 18. Hg. v. Hava Tirosh-Samuelson/Aaron W. Hughes. Boston: Brill 2016, 49–71).

temische Eigenmächtigkeit des *locus* Judentum zeigt sich beispielsweise angesichts dessen, dass sich das Judentum gerade *entgegen* Canos ursprünglicher Intention im Zeichen eines zunehmend sich realisierenden theologischen Dialogs als *locus theologicus* förmlich aufdrängt – und zu weitreichenden Transformationen katholischer Wissensformen führt.

So erinnert das Judentum als *locus theologicus* (1.) an eine inhärente Schwäche topologischer Modelle, derer sich Fundamentaltheologien, die mit Cano arbeiten, bewusst sein müssen: Topologien wie Canos tendieren »im Modus eines Ausschlusses« generell dazu, Fremdeinträge in der eigenen Gottesrede unsichtbar zu machen, so Gregor Maria Hoff: »Indem man einschließt, was die eigene Gottesrede trägt, es aber zugleich als selbstverständlich übernimmt, kann ausgeschlossen werden, was an fremdem Anspruch der eigenen Gottesrede gegenübertritt – genauer: was sie relativiert, weil sich der *eigene* Offenbarungsanspruch als eine *fremde* Herkunftsgröße erweist.«⁴³

Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs darf nicht blind werden für den erkenntnistheologischen Wert weiterer fremder Ansprüche, beispielsweise anderer Religionsdialoge. Das Judentum als *locus* macht (2.) auf die Notwendigkeit einer Deessentialisierung des Verständnisses der *loci* selbst aufmerksam, insbesondere der *loci proprii*. So zeigt beispielsweise das im jüdisch-christlichen Dialog gewachsene Bewusstsein dafür, dass sowohl das Alte Testament, aber ebenso auch die Texte des Neuen Testaments textkritisch als jüdische Texte zu lesen sind (Kapitel 1.4.1 und 5.2.2), dass der Bezeichnung *proprii* eine Homogenisierungsgefahr innewohnt.⁴⁴ Ebenso wenig wie es »reine« Identitäten gibt, kann es »reine« *loci proprii* geben. Auch sie – und dafür sensibilisiert der *locus theologicus* Judentum – sind Hybride und immer schon durchzogen von Alteritätseinträgen. Das Judentum als *locus* deckt (3.) die bereits erwähnte Ambiguität der Kirche aufgrund ihrer Schuldhaftigkeit und fragmentierten Identität als Ort theologischer Wissensproduktion auf. Damit ist auch das Wissen, das ekklesiologische Wissensformen generieren, nie absolut oder universal, sondern immer kontextabhängig und contingent.

»[K]nowledge is not the neutral enunciation of an abstract truth but results from powerful negotiations of plausibilities that take place in specific contexts and in concrete locations. The spatial turn, therefore, calls for a critical rereading of traditional epistemologies that reveals their – more often than not concealed – particular location and unburies the hidden ties between the representation of knowledge and the conditions of its production enmeshed in contingent constellations.«⁴⁵

Wie für Epistemologien generell, so gilt auch für Canos ekklesiologische Wissensform, dass sie geschichtlich konkret in machtförmigen Diskursen um die Verhandlung von Plausibilitäten und Definitionsmacht verortet ist. Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-

43 Hoff: Systematische Politik des Verschweigens, 90.

44 Vor dem Hintergrund kulturwissenschaftlicher Forschung und der Infragestellung bzw. Falsifizierung homogener Kultur- und Religionskonzepte ist es die bleibende Aufgabe der Fundamentaltheologie, auf vielfältige Fremdeinträge in der Erschließung aller *loci proprii* und christlicher Theologumena aufmerksam zu machen, wie in dieser Studie exemplarisch in den Kapiteln 6.1 und 7.2 versucht wurde.

45 Gruber: The Maps and Tours of Theological Knowledge, 57.

christlichen Dialogs kann diese kontingenzen Bedingungen nicht länger verschweigen, sondern hat sie offenzulegen und muss damit umgehen.

In all diesen Punkten erweist sich die epistemische Performativität des Dialogs und des Judentums, insofern dieser *locus* nicht nur neues Wissen produziert, sondern *Wissensformen* an sich verändert. Um diese Wirkung auch tatsächlich entfalten zu können und theologisch fruchtbar zu machen, müssen die erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen entsprechend gestaltet werden.

8.2.1.2 Judentum: *locus theologicus* »*proprius*« und/oder »*alienus*«?

Wie lässt sich diese epistemische Macht des Judentums im Moment eines kirchlich *unbeherrschbaren* Diskurses im Modell einer ekklesiologisch verfassten Erkenntnislehre verzeichnen – und zwar jenseits erneuter Disziplinierungsversuche? Canos *loci*-Lehre ist Teil der schuldhaften Disziplinierungsgeschichten der Kirche gegenüber dem Judentum. Dennoch sind es auch vor allem zwei Faktoren in der Disposition der *loci*, die es ermöglichen, die epistemische Performativität des Judentums formulierbar und für Prozesse theologischer Wissensgenerierung wirksam werden zu lassen – ohne sie epistemologisch gewaltförmig einzudämmen.

Cano verstand seine *loci theologici* in erster Linie regulativ als »methodisch kontrolliertes Auslegungsprogramm«⁴⁶. Tatsächlich aber entwickelten die *loci* wegen des »geschichtlich-diskursive[n] Format[s] der Generierung und Evaluierung theologischen Wissens«⁴⁷ eine performative epistemologische Eigendynamik. Die Geschichtlichkeit und Diskursivität der *loci* unterlaufen bereits die alleinige, lehramtlich verfasste Deutungsmacht der Kirche.⁴⁸ Das eigentümliche Gefüge der *loci* trägt ihr Übriges dazu bei: Schon bei Cano werden die *loci theologici* eben nicht nur in einem kirchlichen Evaluationsrahmen entfaltet. Denn Cano beschränkt seine Auflistung von Erkenntnisfundorten nicht auf jene, die für den Glauben spezifisch sind, sondern verschaltet diese *loci proprii*

46 Hoff: Performative Theologie, 97.

47 Ebd. Sie legt Theologie konsequent auf geschichtliches Denken fest. »Eine Fundamentaltheologie, die als theologische Erkenntnislehre konzipiert wird, muss nicht zuletzt damit ernst machen, dass der Glaube immer konkret verorteter Glaube ist. Das Leben und das Denken des Glaubens ereignen sich immer konkret.« Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 26.

48 Indem Cano das Judentum nicht als *locus* qualifiziert, nimmt er im Grunde die Geschichte als *locus* in aller Konsequenz selbst nicht ernst. Es ist wohl diese potenzielle Relativierungsmacht insbesondere der *loci alieni* und vor allem jenem der Geschichte, die »als wesentliches Strukturmoment moderner Wissensformation [...] bis in die Gegenwart hinein ein prekärer Ort für Theologie und Kirche« (Franz: Melchior Cano, 82) ist. Darin liegt vermutlich auch der Grund, weshalb »Canos Werk Ende des 16. Jahrhunderts selbst in die Mühlen der Inquisition geraten [ist]. Aus diesem Grund ist nach der *editio princeps* erst 1760 wieder eine Ausgabe in Spanien erschienen.« Ebd. 70. Während in der neuzeitlichen Rezeption insbesondere die *loci proprii* zum Strukturierungsmodell für katholische Dogmatiken wurden, hatten die *loci alieni* lange Zeit keine eigenständige Relevanz. In der Rezeption durch Elmar Klinger werden die *loci alieni* und allen voran die Geschichte als für die Moderne spezifische *loci* herausgearbeitet, denn gerade in der Geschichte muss die Autorität des Glaubens diskursiv-argumentativ plausibilisiert werden. Vgl. dazu ebd. 82. Ausführlicher zur Rezeptionsgeschichte Canos s. ebd. 80–83 oder Gruber: The Maps and Tours of Theological Knowledge.

unauflösbar mit Orten,⁴⁹ die nicht glaubensspezifisch, aber für theologische Erkenntnis dennoch unverzichtbar sind: die Philosophie, die Profangeschichte und die menschliche Vernunft. Für Hans-Joachim Sander repräsentieren diese *loci alieni* im gegenwärtigen Diskurs in einer grundsätzlichen Weise das »Außen« der Kirche, in dem sich Glaube und Theologie in einem komplexen Zusammenspiel von Innen- und Außenbezügen bewähren müssen.⁵⁰ Über die Differenzierung zwischen *propriet* und *alieni* werden die Pole von *innen* und *außen* aufgespannt. Das ermöglicht zum einen die Koordinierung von Zugehörigkeiten in komplexen und dynamischen Mustern. Zum anderen macht sie diese komplexen Koordinierungen als für Wissensproduktionen geradezu konstitutiv produktiv.

Welcher Kategorie von *locus* aber ist das Judentum zuzurechnen? Wird das Judentum wie andere Religionen als *locus alienus* konstruiert, bringt das zwar die generelle erkenntnistheologische Bedeutung von Religionsdialogen zur Geltung und berücksichtigt die Eigenständigkeit des Judentums als unabhängige, kulturelle und religiöse Größe.⁵¹ Die bleibende Verwurzelung der Kirche im Judentum und die offenbarungstheologische Dimension wird dann allerdings nicht genügend zum Ausdruck gebracht. Das Judentum aber als *locus proprius* zu konstruieren ist insofern ausgeschlossen, als dadurch die Eigenständigkeit und Andersheit des Judentums aufgelöst würde (vgl. Kapitel 8.1.4). Weder das eine noch das andere vermag die Einzigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen, die Sonderstellung des Judentums im Christentum und für das Christentum (Theologizität) angemessen zu beschreiben.

Peter Hünermann schlägt vor, vom Judentum als *locus theologicus* »semi-propriet« zu sprechen. Hünermann setzt »semi-propriet« bewusst in Anführungszeichen, weil seine Kategorisierung »ein Problem bezeichnen soll, nicht eine schon fertige Antwort: Handelt

49 Vgl. Franz: Melchior Cano, 71. Canos *loci*-Lehre ist nicht einfach nur eine Auflistung voneinander unabhängiger Orte, sondern zeugt vor allem vom komplexen Ineinander der *loci*: »Es wird deutlich [in Canos Schreiben] wie sehr die einzelnen *loci theologici* miteinander verzahnt und verwoben sind, ohne dass die jeweilige Eigenständigkeit aufgegeben wird.« Ebd. 79.

50 Vgl. dazu ausführlicher Sander, Hans-Joachim: Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzproblem in den Loci Theologici des Melchior Cano. In: Hildegund Keul/ders. (Hg.): Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter 1998, 240–258. Das macht gegenwärtig und auch in Zukunft weitere Differenzierungen der *loci* notwendig. Vgl. Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 29. Zudem hält Cano in Abgrenzung zum protestantischen *sola scriptura* an einer (zwar kirchlich zentrierten) Pluralität von Autoritäten fest. Textpragmatisch ist in Canos Systematik außerdem die Möglichkeit einer Erweiterung um weitere *loci* angelegt – und zwar sowohl um Instanzen, die den *loci proprii* als auch von *loci alieni* zugerechnet werden können. Vgl. dazu Franz: Melchior Cano, 75; Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 26 und 28.

51 Die Wertschätzung anderer Religionen mit NA hat theologisch-erkenntnistheoretische Konsequenzen, vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 161: »Der Bezug auf Gott als letztes ›Geheimnis unserer Existenz‹ [NA 1] wird auf dieser Linie [der Verbundenheit aller Menschen in ihrem Suchen und Fragen] mit einem Moment negativer Theologie (›unsagbar‹) verbunden und eschatologisch ausgerichtet. Religionsdialoge haben hier ihren Ort: Sie teilen Erfahrungen, die das eigene religiöse Leben und Bekenntnis bestimmen, indem sie darum wissen, dass Gott Geheimnis bleibt und dass seine ›letzte‹ Wirklichkeit uns im ›Tod‹, im ›Gericht‹ und mit der Vergeltung nach dem Tod erst noch entgegentritt. Diese epistemische Haltung gibt Religionsdialogen eine eigene performative Dynamik: Sie handeln von ›Gott‹, indem sie vor Gott die Bedeutung des Zeichens ›Gott‹ gemeinsam bestimmen.«

es sich doch um einen theologischen Ort, der ›gemeinsam‹ und zugleich konfliktiv ist, der konstitutiv für das Christentum und zugleich ›fremd‹ ist⁵². Das verdichtet sich im Vorschlag Gregor Maria Hoffs, das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* zu bezeichnen, weil im *locus* Judentum beide Dimensionen unaufhebbar ineinander verschaltet sind: »Er [das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* – AS] gehört zur Kirche und kommt in ihr konstitutiv (nämlich über Schriftverweise) zum Klingen. Er steht der Kirche aber auch gegenüber: als eigener religiösgemeinschaftlicher Standpunkt, nämlich als heilsgeschichtliche Größe Israel sowie in seiner Tradition als lebendiges Judentum.«⁵³

Für Hoff ist sie Ausdruck eines »double bind«, einer »ausschließenden Einschließung«⁵⁴. Der christliche Kanon gibt darüber Auskunft. Er sichert einerseits bspw. gegen Marcion den grundlegenden Bezug auf die Heiligen Schriften Israels ab, andererseits zeugt er aber auch von der bleibenden christologischen Deutungsdifferenz.⁵⁵ Diese Deutungsdifferenz verfestigte sich teilweise in christlichen Antijudaismen (bspw. bei Justin dem Märtyrer), teilweise lassen sich literarisch aber auch Übergänge nachweisen (bspw. in der Textform von Märtyrer-Biografien, was Daniel Boyarin dazu veranlasst, von einer »twin birth of Christianity and rabbinic Judaism as two forms of Judaism«⁵⁶ zu sprechen).⁵⁷

Die Verbindung von *proprius et alienus* ist also formaler Ausdruck der Einzigkeit der jüdisch-christlichen Beziehung und der Theologizität des Dialogs. Aber wie lässt sich verhindern, dass es am Ende schließlich doch wieder an einer kirchlichen Evaluation hängt, die über die Anerkennung des Judentums als *locus* entscheidet? Wie kann gewährleistet werden, dass Jüd*innen als handlungsfähige, eigenständige Akteur*innen im Rahmen katholischer Wissensformen aktiv eingreifen können?

Über die Anerkennung des Judentums als *locus theologicus* darf nicht mehr die Kirche allein bestimmen. Sie entscheidet sich nicht anders als im Dialog. Es reicht also nicht aus, lediglich eine neue Kategorie von *loci* einzuführen – sei es »semi-*proprius*« oder *proprius et alienus*. Erkenntnistheoretisch von Bedeutung sind die performativen Umstellungen im Gefüge der *loci* insgesamt. Das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* verändert nicht nur die Disposition der *loci*. Im permanenten Bezug auf das Judentum, der aus der Perspektive einer christlichen Erkenntnistheorie notwendig ist, verschiebt sich der erkenntnistheologische Ort: weg von der Kirche hinein in den Zwischenraum des Dialogs. Die *loci*-Lehre transformiert sich im Zeichen des Judentums als *locus* und seiner performativen epistemischen Eigendynamik von einer *katholisch* eingefassten, lehramtlich regulierten Erkenntnistheorie zu einer *dialogisch* verfassten Erkenntnistheorie.

52 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 237 (FN 451).

53 Hoff: Performative Theologie, 168.

54 Ebd. 169.

55 Vgl. ebd.

56 Boyarin: Dying for God, 2. Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 169.

57 Vgl. dazu ausführlicher Hoff: Performative Theologie, 168f.

8.2.2 Epistemische Qualität des Zwischenraums Dialog

Das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* bringt aus einer christlichen, speziell katholischen Perspektive den Anspruch aus dem jüdisch-christlichen Dialog zum Ausdruck, dass das Judentum ein Gegenüber zum Christentum *von sich her* und ein Gegenüber zum Christentum *von diesem her* bleiben muss. Denn das Judentum, so Hoff, stellt »in jeder Gegenwart eine Realität dar, auf die sich die Kirche beziehen muss, wenn sie von Gott spricht«⁵⁸. Für Fundamentaltheologie als »Zugangswissenschaft«, insofern sie danach fragt, wie Theologie zu ihrem Wissen gelangen kann, stellt sich im Anschluss daran die Frage nach den Zugangsbedingungen zu diesem *locus proprius et alienus*, nach den Möglichkeiten seiner Erschließung. Denn: »Die loci theologicici haben als fundamental-theologische Referenzorte Anwendungssinn. Sie setzen nur in ihrem Gebrauch Argumente mit theologischer Autorität frei.«⁵⁹ Das Judentum erweist sich erst im tastenden Betreten und suchenden sich Bewegen in geteilten Begegnungsräumen, also in der »räumlichen Realisierung des Ortes«⁶⁰ als Erkenntnisort. Wie also kann für christliche Theologie ein Zugang, ein *Über-gang* zu diesem konstitutiven und zugleich anderen Ort gelingen – angesichts der Gefahr einer unrechtmäßigen Enteignung des Judentums?

Mit Michel de Certeau und Homi Bhabha wird die Aufmerksamkeit auf Strukturen und Bedeutungen solcher Phänomene des Übergangs gelenkt.⁶¹ De Certeau beispielsweise beschreibt das *Gehen* als eine Praktik des Übergangs. So erlebe beispielsweise der Fußgänger, der sich nicht an einzelnen Orten aufhält, sondern von einem Ort zum anderen geht, diese Ortsveränderung in einem relationalen *Raum* zwischen zwei *Orten*. In *Die Kunst des Handelns* unterscheidet de Certeau zwischen *Orten* und *Räumen*.⁶² Ein *Ort* wird bestimmt durch eine »momentane Konstellation von festen Punkten«, die einen »Hinweis auf mögliche Stabilität« enthält.⁶³ Im Gegensatz dazu weisen *Räume* »weder eine Eindeutigkeit noch eine Stabilität von etwas ›Eigenem‹ auf«⁶⁴:

»Ein Raum entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. Er ist gewissermaßen von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt, die sich in ihm entfalten. Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren. Im Verhältnis zum Ort wäre der Raum ein Wort, das ausgesprochen wird, das heißt, von der Ambiguität einer Realisierung ergriffen wird, der sich auf viele verschiedene Konventionen bezieht; er wird als Akt einer Präsenz (oder einer Zeit) gesetzt und durch die Transformationen verändert, die sich aus den aufeinanderfolgenden Kontexten ergeben. Im Gegensatz zum Ort gibt es

⁵⁸ Ebd. 167. Hoff verweist an dieser Stelle auf das Dialogdokument G&C von 2015 (Kapitel 6.1.3).

⁵⁹ Hoff: Glaubensräume, 60.

⁶⁰ De Certeau: Die Kunst des Handelns, 189.

⁶¹ Für die folgenden Ausführungen zum Dialog als Glaubensraum *in between* auch die Kapitel 1.3 und 2.3.

⁶² Michel de Certeau beschreibt in *Die Kunst des Handelns* menschliche Praktiken und wie sie alternatives Wissen, das hegemonialen Epistemologien entgegenläuft, erzeugen.

⁶³ De Certeau: Die Kunst des Handelns, 218.

⁶⁴ Ebd.

also weder eine Eindeutigkeit noch die Stabilität von etwas »Eigenem«. Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.«⁶⁵

Räume entstehen also durch performative, raumschaffende Praktiken. Ein Raum ist entweder ein *Ort, mit dem man etwas macht* oder er ist der relationale Raum zwischen Orten, zwischen denen sich Akteur*innen bewegen und die dadurch »in transformativen Prozessen Verbindungen herstellen«⁶⁶ zwischen diesen Orten. Die Differenzierung zwischen Ort und Raum, wie de Certeau sie vornimmt, bedeutet also nicht, dass Räume und Orte getrennt voneinander existierten. Das Gegenteil ist der Fall: Indem de Certeau »Handlung und Raum als unhintergehbar aufeinander bezogen begreift und [Akteur*innen] das Gestaltungspotential zuspricht«, wird es möglich, »die Grenzziehung zwischen Ort und Raum immer wieder neu zu setzen und umzukehren«⁶⁷. Raum und Ort überlagern einander in dynamischen Wechselbeziehungen und konstituieren sich gegenseitig. Die eindeutige und stabile Position von Orten ist deshalb auch keine ontologische Eigenschaft. Orte erlangen ihre stabile Position nicht anders als über Praktiken der Verräumlichung: Raumschaffende Handlungen produzieren und repräsentieren eine (Zu-/An-)Ordnung von Orten und weisen ihnen eine eindeutige Definition zu. Sie bestimmen über die Logiken, über die Ordnungen eines Raums, indem Verbindungen hergestellt, Grenzen gezogen oder Übergänge markiert werden. Orte sind abhängig vom Raum, in dem sie sich befinden und dessen Voraussetzungen sie sind.⁶⁸ »Their absolute position is relative to the space in which they emerge. Different spaces make for different definitions,«⁶⁹ so Judith Gruber im Anschluss an de Certeau.

Räume und Praktiken der Verräumlichung besitzen also »eine performative Kraft«⁷⁰. Nicht nur Räume sind beweglich und permanenten Veränderungen unterworfen in Abhängigkeit zu den jeweiligen Akteur*innen, die sich in ihnen bewegen, und deren Praktiken. Nachdem Orte über solche raumschaffenden Praktiken definiert werden, ist auch die Raumbedeutung eines Ortes, also die Bedeutung, die Akteur*innen ihm zuschreiben, in permanenter Bewegung und nie eindeutig: »Die Differenz, die einen jeden Ort definiert, gehört nicht zur Ordnung von Nebeneinandergestelltem, sondern sie hat die Form von ineinander geschachtelten Schichten. [...] Der Ort ist ein Palimpsest.«⁷¹

Während de Certeau vor allem an den sozialen, kulturellen und religiösen Handlungsformen interessiert ist, die raumschaffend wirken insofern sie »Vorstellungsräume, Lebensräume, Glaubensräume« schaffen, »die sich überlagern, indem sie Welt strukturieren«⁷², fokussiert sich Homi Bhabha auf die spezifische Beschaffenheit je-

⁶⁵ Ebd. 179. Hervorhebung AS.

⁶⁶ Hoff: Performative Theologie, 35.

⁶⁷ Bernardy, Jörg/Klimpe, Hanna: Michel de Certeau: Kunst des Handelns. In: Franke Eckardt: Schlüsselwerke der Stadtforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2017, 173–186, 178.

⁶⁸ Vgl. Gruber: Maps and Tours, 59.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Certeau: Kunst des Handelns, 228. Karten beispielsweise nehmen eine Ordnung von Orten vor, indem sie die raumschaffenden Praktiken einerseits sichtbar machen, andererseits aber auch verschweigen (Kapitel 5).

⁷¹ Ebd. 353 und 355.

⁷² Hoff: Performative Theologie, 35.

ner Räume, die durch diese Praktiken der Verräumlichung entstehen. Wie bereits im ersten Teil dieser Studie erläutert (Kapitel 1.3.2 und 2.3.1), überträgt Bhabha die Kategorie des Raums metaphorisch auf Formen kulturell codierter Ortsveränderungen. Er beschreibt interkulturelle Begegnungen als Räume, die durch Praktiken der *Passage* oder des *Transits* (»activities of displacement«⁷³) entstehen. In einer Art Überblendung zweier Orte entsteht ein neuer Raum, ein Zwischenraum (*in-between-space*) oder *Dritter Raum* (*thirdspace*).⁷⁴ Für Bhabha sind diese Zwischenräume zugleich *reale, konkrete Orte* der Begegnung und *abstrakte Räume* »als Sphäre der Überblendung von verschiedenen kulturell kodierten Lebensweisen und Weltanschauungen«⁷⁵. Diese Zwischenräume sind der »Ermöglichungsgrund für interkulturelle Begegnung aller Art – sie [sind die] Zone, in der kulturelle Differenzen und Machtasymmetrien thematisiert, aber auch gemeinsame Interessen ausgehandelt werden können.«⁷⁶

Solche Sphären kultureller und religiöser Überblendung besitzen epistemologische Qualität. Wie bereits in Kapitel 2.3.1.2 mit Bernhard Dotzler und Henning Schmidgen beschrieben, sind sie »jene Schnittstellen, Intervalle und Abstände, in denen sich elementare Prozesse der Wissensproduktion ansiedeln«⁷⁷, insofern nicht nur unterschiedlich codierte Lebensvollzüge und Weltdeutungen miteinander in Kontakt gebracht werden, sondern damit auch verschiedene Wissenskulturen in einen Austausch treten.

Für eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs bedeuten de Certeaus und Bhabhas performative Raumtheorien eine Dynamisierung der *loci*-Lehre. In traditionellen katholischen Epistemologien werden die *loci* oft im Sinne stabiler, eindeutiger Orte behandelt, aus denen sicheres Wissen über Gott abgeleitet werden kann – unabhängig von den diskursiven, raum-zeitlichen Kontextfaktoren einerseits und von den diskursiven, verräumlichenden Praktiken, die sie produzieren und die sie überhaupt erst als Erkenntnisorte codieren, andererseits. Eine Erkenntnistheorie des Dialogs als Glaubensraum *in between* muss auch Transformationen mitdenken, denn die Bedeutung von Orten und Räumen wird im Gebrauch stets verändert und permanent verschoben. Die *loci theologici* haben für Theologie also eher eine Leerstellenqualität, entlang derer der christliche Glaube und der christliche Bezug auf Gott sich jeweils neu bewähren müs-

⁷³ Bhabha: *The Location of Culture*, 5. »It is in the emergence of the interstices – the overlap and displacement of domains of difference – that the intersubjective and collective experiences of nationness, community interest, or cultural value are negotiated.« Ebd. 2.

⁷⁴ Vgl. dazu Bachmann-Medick: *Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung*. In: Claudio Breger/Tobias Döring: *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam: Rudoppi 1998, 19–38, 21f.

⁷⁵ Wirth: *Zwischenräumliche Bewegungspraktiken*, 12.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Bernhard Dotzler und Henning Schmidgen skizzieren in *Parasiten und Sirenen. Zwischenräume als Orte der materiellen Wissensproduktion* Grundzüge einer Epistemologie der Zwischenräume: Dotzler/Schmidgen: *Parasiten und Sirenen*, 7.

sen.⁷⁸ Die *loci* stehen nicht überzeitlich fest, sondern sie sind diskursiv. Ihre Qualität als *locus theologicus* muss immer neu ausverhandelt werden.⁷⁹

Die raum-zeitliche Disposition der *loci* und die raum-zeitlichen Verschiebungen, in denen die *loci* ihre Position und ihre Bedeutung zugeschrieben bekommen, sind deshalb offenzulegen. Philip A. Cunningham deutet das an, wenn er davon spricht, dass das Judentum nicht schon immer ein *locus theologicus* christlicher Theologie war. Erst mit »Beginn« des Dialogs nach dem Zweiten Weltkrieg (Kapitel 1.1.2) und im Laufe der Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte scheint die theologische Dimension des Dialogs zunehmend auf. Erst die Performance des Dialogs erzeugt also die nötigen Plausibilitäten, um das Judentums als neuen *locus theologicus* wahrnehmen und bestimmen zu können. Erst der Glaubensraum Dialog und seine theologische Performativität schafft den *locus theologicus* Judentum: »It is now clear that the contemporary Catholic rapport with Jews has created a new *locus theologicus* [...].«⁸⁰

Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs hat diese performative Theologizität des Glaubensraums Dialog zu betonen, die exemplarisch für die generelle epistemische und theologische Bedeutung solcher Glaubensräumen *in between* steht. So wäre etwa denkbar, auf Basis des methodischen Zugangs dieser Studie (Dialog und *translational, spatial* und *performative turn*, Teil 1) andere solcher Räume zu identifizieren, bspw. Begegnungen mit Akteur*innen anderer Religionen oder Weltanschauungen (wie Atheist*innen, Agnostiker*innen usw.), Begegnungen mit unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb des Christentums oder auch innerhalb der katholischen Kirche, Begegnungen zwischen Vertreter*innen der Kirche und aus den Bereichen Politik, Gesellschaft etc. Auch wenn sich die Beschaffenheit solcher Begegnungen von jenen des jüdisch-christlichen Dialogs unterscheidet und jeweils neu zu bestimmen wäre, macht der Glaubensraum Dialog dennoch in ganz grundlegender Weise auf die erkenntnistheologische Bedeutung dieser Zwischenräume aufmerksam: Denn die *loci* sind unhintergehbar bezogen auf die Handlungen und Räume, durch die sie erschlossen werden und durch die sie ihre Bedeutung erlangen.⁸¹ Die Bedeutung der *loci* steht nicht isoliert für sich,⁸² sondern ihre Bedeutung erschließt sich und wird wirksam nur

78 Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von den »Zeichen der Zeit«, die es wahrzunehmen und im Licht des Evangeliums« (GS 4 und 11) zu deuten gilt. Solche »Zeichen der Zeit« wären etwa die Migration, der Missbrauch im Raum der Kirche und seine strukturellen Gründe etc. Vgl. dazu den Sammelband von Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd/Jochen/Boeve, Lieven (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006.

79 Vgl. dazu Gruber: Maps and Tours, 61 f: Space allows »to uncover the deconstructivist, subversive impact of the spatial on the epistemological: [...] he stresses that spatial practices always have the potential to produce spaces other than the ones represented in and formed by the dominant epistemology.«

80 Cunningham: Maxims for Mutuality, xf. Hervorhebung AS.

81 Marie-Dominique Chenu unterscheidet beispielsweise zwischen »theologischen Orten« (herkömmlich *loci*) und »Orten der Theologie«, den Kontexten, in denen die *loci* wirksam werden. Und er bemerkt, dass solche Räume und ihre Bedeutung für die Epistemologie zunehmend an Aufmerksamkeit gewinnen. Vgl. dazu Chenu, Marie-Dominique: Les lieux théologiques chez Melchior Cano. In: Institut Catholique de Paris (Hg.): Le déplacement de la théologie. Actes du colloque méthodologique de février 1977, 45–50.

82 Vgl. Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologicici*, 35.

in ständigen Bezügen zu anderen, also in den Räumen, die sich zwischen den Orten auftun, indem sie erhandelt werden.⁸³ Zu diskutieren bleibt, ob im Umkehrschluss nicht die *prinzipielle* Möglichkeit mitgedacht werden muss, dass einmal als *loci* anerkannte Erkenntnisorte, die sich nicht mehr als solche erweisen, ihren Status als *loci theologici* auch wieder verlieren könnten. Ob ein Ort ein *locus theologicus* ist, wird damit keineswegs beliebig, sondern bleibt noch klar benennbar entlang der Grundunterscheidung zwischen Leben und Tod, die mit dem Zeichen »Gott« eingeführt ist und die sich performativ an diesen Orten erweist – oder nicht (Kapitel 2.3).

8.2.3 Theologische Qualität des Glaubensraums Dialog

Wir bleiben bei Michel de Certeaus Raumtheorie, die von einer wechselseitigen Konstituierung von komplexen Überlagerungen und dynamischen Wechselbeziehungen von Ort und Raum ausgeht. Überträgt man de Certeaus Überlegungen metaphorisch auf den jüdisch-christlichen Dialog, entsprechen Judentum und Christentum eher der Kategorie von Orten, insofern sie Identitäten markieren. Das ist keineswegs essentialistisch misszuverstehen, als wären »das Judentum« und »das Christentum« statische, homogene und isolierte Religionen. Es ist vielmehr im Sinne von Orts- oder Positionsbestimmungen zu verstehen: Orte oder Positionen, an denen sich Menschen befinden und von denen aus sie als Akteur*innen in den Dialog eintreten. Wenn Akteur*innen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit miteinander in Kontakt treten, bringen sie durch eine Vielzahl körperlicher und sprachlicher Praktiken der Verständigung, durch Perspektivübernahmen und Positionswechsel die beiden »Orte« Judentum und Christentum in Verbindung: dadurch entsteht ein relationaler Zwischenraum zwischen Judentum und Christentum. Dieser Zwischenraum der Begegnung, also der Dialog, ist nun entscheidend. Denn ein Zugang zum *locus theologicus* Judentum, nach dem dieses Kapitel fragt, ist für Christ*innen *nicht anders* möglich als *im* und *durch* den Zwischenraum des jüdisch-christlichen Dialogs. Im Dialog verschalten sich die Dimensionen von innen (*proprius*) und außen (*alienus*), von Kontinuität und Differenz unaufhebbar miteinander und treten in eine Wechselbeziehung.

Wie in Kapitel 2 grundgelegt und im Verlauf dieser Studie immer wieder begründet, hat für Christ*innen der jüdisch-christliche Dialog vor allem in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung als interreligiöser Zwischenraum auch eine genuin *theologische* Dimension: als Glaubensraum *in between*. Aus christlicher Perspektive unterscheidet sich der jüdisch-christliche Dialog in seiner Theologizität, die in der Einzigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen begründet ist, von allen anderen Religionsdialogen (ausführlich zur Theologizität des Dialogs s. Kapitel 2, insbesondere 2.3). Der jüdisch-christliche Dialog als qualitative Form der Beziehungsgestaltungen der Kirche (Dialog als »Leitmotiv«, Kapitel 1.1.2) ist *ad extra* die Realisierung dessen, was für die Kirche *ad intra* in ihre Selbstbestimmung gehört: *Sie kann nicht vergessen*, dass sie mit dem jüdischen Volk in den Bund mit Gott eingeschlossen ist:⁸⁴ »Deshalb kann die Kirche nicht vergessen, dass sie durch

83 Das konstatiert auch Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 31f.

84 Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 162.

jenes Volk, mit dem den Alten Bund zu schließen Gott aufgrund seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit geruht hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfangen hat und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden eingepfropft sind.« (NA 4)

Der Dialog ist Antwort auf das Offenbarungshandeln Gottes am Volk Israel, das in Judentum und Christentum gemeinsam unterscheiden bezeugt wird. Er vollzieht sich »als Performance jener Offenbarung [...], die von Juden und Christen in den Schriften Israels grundgelegt ist«⁸⁵ (Kapitel 2.2). Er ist die Performance der Bundespartnerschaft von Jüd*innen und Christ*innen und damit Wesen, Ausdruck und Realisierung des Bundes Gottes mit seinem auserwählten Volk, insofern im Dialog »gemeinsam und zugleich unterschieden die Rede von ›Gott‹ auf dieser Grundlage geführt wird.«⁸⁶ Wenn Gott im Dialog gemeinsam zur Sprache gebracht wird, hat diese gemeinsame Interpretationsarbeit am Zeichen »Gott« eine performative Dynamik: »Wer von ›Gott‹ theologisch spricht, muss mit Seiner Gegenwart rechnen, d.h. mit der Eigenwirklichkeit Gottes als Handelndem.«⁸⁷ In dieser Weise schafft die Performance des Dialogs und seine theologische Performativität einen Glaubensraum *in between*, der neue Möglichkeiten eröffnet, die Wirklichkeit des Zeichens »Gott« erfahren zu können.⁸⁸

Erwin Dirscherl versucht in Rezeption von Emmanuel Levinas eine *relational-theologische* Reformulierung des Glaubensraums Dialog zwischen Jüd*innen und Christ*innen.

»Die Geschichte zwischen Gott und den Menschen geschieht in einzigartigen Lebensgeschichten und in vielfältigen Beziehungen. [...] Das, was in den Beziehungen zwischen mir und dem Anderen geschieht, ist nicht eindeutig, weil das »Zwischen« einen Raum eröffnet, *in dem Bedeutungen gesucht werden müssen* und der Ursprung nicht eindeutig zu finden ist. Das Phänomen des Anderen fordert, mehr zu denken und zu sagen, als man denken und sagen kann. Von einem Ursprung her, der mir entzogen ist, ist Entscheidendes geschehen. [...] Das Phänomen der *Einzigkeit* ernst zu nehmen, bedeutet, auf das zu achten, *was zwischen uns passiert*. Das Geschehen ist *nicht eindeutig*, weil es *in Beziehungen* geschieht und weil es nicht fixierbar und feststellbar ist. Es ist offen, was zwischen mir und einem Anderen geschieht. Im Sprechen können sich Einzige einander offenbaren, einander mitteilen. In der Sprache geschieht Nähe und ich muss warten, ob ich den Worten des Anderen trauen kann, ob sie verlässlich sind. Das wird sich in der Zeit zeigen. Juden und Christen vertrauen und hoffen auf die Verlässlichkeit und Treue Gottes, auch angesichts von Schuld und Versagen. Gott wird durch Judentum und Christentum je einzigartig in der Zeit vertreten. Er findet eine Stimme in der jüdischen und christlichen Überlieferung, die beide auf die Stimme des bedürftigen Menschen zurückzuführen sind. Die menschliche Bedürftigkeit angesichts der

⁸⁵ Ebd. 174.

⁸⁶ Ebd. 162.

⁸⁷ Ebd. 172. Vgl. Kapitel 2.

⁸⁸ Auch für Philip A. Cunningham ist Gott im Dialog präsent: »We can experience the presence of God in the dialogue, in becoming friends with each other. When we engage in dialogue, we participate in holy work. Jews believe in the Shekhina when studying Torah. It is also present when Jews study Torah with Christians. Dialogue is a sacred space where God is encountered, where we learn more about the God with whom we are in covenant.« So Cunningham in einem unveröffentlichten Vortrag an der Universität Salzburg im Januar 2022.

Not und des Leidens kommt hier zur Sprache [...] und das führt in ein Handeln für jene hinein, die in radikaler Weise bedürftig und notleidend sind. Es ist der Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe, der im Zentrum steht. Der Andere wird zum Ausgangspunkt der Gottrede. Jesus lebt eine Gottrede, die die Sorge angesichts des Anderen im Blick hat und auf ihn hin alle Frömmigkeit relativiert, d.h. in Beziehung setzt.«⁸⁹

Für eine katholische Erkenntnistheorie und ihren traditionellen Anspruch, aus göttlich geoffneten Glaubenssätzen (*loci*) eine eindeutig definierbare Summe von Wahrheiten logisch abzuleiten,⁹⁰ liegt in diesem Dispositiv, in den Uneindeutigkeiten, Fluiditäten, Offenheiten und Unberechenbarkeiten des Beziehungsgeschehens Dialog eine Herausforderung.

In einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs verlagert sich der erkenntnistheoretische Ort: hinein in den Zwischenraum Dialog; hinein in die Unsicherheit und Kontingenz eines dynamischen Beziehungsgeschehens, um von dort aus zu erschließen, »an welchen geschichtlichen Orten und in welchen kulturellen Praktiken [...] das Zeichen ‚Gott‘ theologisch relevant«⁹¹ ist. Die Kirche zieht sich als diskursbestimmende Macht zurück und lässt Raum für die Bundespartner*innen, für jüdische Akteur*innen. Sie bleibt aber insofern erkenntnistheoretischer Ort der *loci*, als die Kirche eingebunden ist in die jüdisch-christliche Diskursgemeinschaft des Dialogs (vgl. dazu auch die Überlegungen zu »Volk Gottes«, Kapitel 6.1.3.2 und 7.2.2). Damit verfügt sie nicht länger über das Wissen, welches im und aus dem Dialog heraus generiert wird. Und: Sie macht sich verletzlich. Denn ob auch von Jüd*innen die Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs, also ein Wirken Gottes in diesem Dialog angenommen wird, muss sich im Dialog erst noch erweisen. Doch schon jetzt sind erste Zeichen der performativen Theologizität des Dialogs innerhalb dieses Glaubensraums *in between* wahrnehmbar:

»[I]n the aftermath of the abomination that was the Shoah, Catholic theology had to begin to reform itself in order to begin to speak meaningfully with Jews. Traumatized Jews had to struggle with whether to risk speaking with any Christians at all. Was a new relationship even possible, let alone desirable? Decades later, *we have encountered holiness in each other* and are starting to *learn much from each other*. [...] It appears that it is the new relationship *itself* that is assuming a primary value. It is becoming the very *within* which both Jews and Catholics can theologize, where they can seek to *deepen their understanding of relationship with God*.«⁹²

89 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit, 34. Und Dirscherl weiter: »Dafür steht der Text der Hl. Schrift ein, ohne den wir nicht über diese Bedeutung der Beziehung zu Gott und zum Anderen sprechen könnten und der uns als Gottes Wort im Menschenwort den Raum der Deutung offen hält.« Ebd. 35.

90 Vgl. Gruber: Maps and Tours, 63: »In other words, is his [Cano's] epistemology read to frame theological knowledge scholastically as a clear definable sum of truths logically deduced from a set of divinely revealed articles of faith (Thomas Aquinas, *Summa Theologica*) [...]?« Unter diesen Bedingungen, so Gruber weiter, Canos *loci*-Lehre »seems to provide reliable access to divine truth as revealed by God and stored as propositions in the loci«. Ebd. 66.

91 Hoff: Glaubensräume, 27.

92 Cunningham: Seeking Shalom, 304. Hervorhebung AS.